

Wolfgang Breul (Hg.)

Die Herrnhuter Brüdergemeine im 18. und 19. Jahrhundert

Theologie – Geschichte – Wirkung



*Aufsieh von Herrnhut, von der Nordseite.
Der Freyfrau von Wettowille?
gebohrnen Gräfin von Zinsendorf und Pottendorf
unterthänigst gewidmet von
L.F. Schmaus.*



*Vue de Herrnhut, du Côté Septentrional.
Dedie à Madame la Baronne de Wettowille
née Comtesse de Zinsendorf et Pottendorf.
par son tres humble serviteur
L.F. Schmaus.*



Arbeiten zur Geschichte des Pietismus

Im Auftrag der Historischen Kommission zur
Erforschung des Pietismus

Herausgegeben von Thilo Daniel,
Manfred Jakobowski-Tiessen und Hans-Jürgen Schrader

Band 69

Wolfgang Breul (Hg.)

Die Herrnhuter Brüdergemeine im 18. und 19. Jahrhundert

Theologie – Geschichte – Wirkung

In Zusammenarbeit mit
Peter Vogt und Christer Ahlberger

VANDENHOECK & RUPRECHT

Veröffentlicht mit freundlicher Unterstützung
der Johannes Gutenberg Universität Mainz,
der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus,
der Stadt Herrnhut
und der Evangelischen Brüdergemeine Herrnhut.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2024 Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schönigh, Brill Fink,
Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau
und V&R unipress.

Das Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz
BY-NC-ND International 4.0 (»Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine
Bearbeitung«) unter dem DOI <https://doi.org/10.13109/9783666565618> abzurufen.
Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz erlaubten Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung:
Heinrich Friedrich Laurin nach Ludwig Friedrich Schmuz:
Ansicht von Herrnhut von der Nordseite, Dresden, kolorierte Radierung, 1801.

Umschlaggestaltung: SchwabScantechnik, Göttingen
Satz: le-tex publishing services, Leipzig

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2198-1043 (print)
ISSN 2197-0858 (digital)

ISBN 978-3-525-56561-2 (print)
ISBN 978-3-666-56561-8 (digital)

Inhaltsverzeichnis

Michael Kretschmer
Geleitwort des Ministerpräsidenten des Freistaats Sachsen 11

Wolfgang Breul
Einleitung 13

Theologie und Frömmigkeit

Peter Vogt
Die Herrnhuter Brüdergemeine als christliche Sozialutopie 21

Peter Zimmerling
Lutheraner oder Philadelphier? Zinzendorfs Ekklesiologie im
Spannungsfeld von Martin Luther und Jane Leade 45

Wolfgang Breul
Diaspora – Theologisches Konzept und Praxis der Herrnhuter
Brüdergemeine 69

Rudolf Dellsperger
Beobachtungen zum theologischen Dissens zwischen Genfer
Kirche und Herrnhuter Brüdergemeine 89

Jon Petter Heesch
“Metaphors unchained” – exploring the use of metaphor in the
Thirty-four homilies on the Litany of the Wounds 109

Craig Atwood
After the Sifting: Zinzendorf’s Unpublished London Sermons 127

Joachim Jacob
Zinzendorfs Kinderlieder 155

Markus Matthias

Empfindsame Religion – Zinzendorfs theologie- und
 kulturgeschichtliche Bedeutung 177

Geschichte und Traditionen*Paul Peucker*

Wie Abraham und Lot auf dem Hutberg: Die Trennung von
 Berthelsdorf und Herrnhut, 1727 207

Christoph Th. Beck

Das Gewebe der Gemeinde. Untersuchungen zu Struktur und
 Kommunikation in der Diasporaarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine 221

Dietrich Meyer

Zinzendorf, Friedrich der Große und die Brüdersiedlungen in Schlesien 239

Peter Lauber

Der Genfer Brief im Kontext der Geschichtsschreibung der Alten
 und Erneueren Brüder-Unität 263

Maciej Ptasiński, Aleksandra Frączek

Consensus Sandomiriensis als eine Tradition der Herrnhuter
 Brüdergemeine 275

Räume und Regionen*Lubina Mahling*

„Die Liebe zur Mission ist unserem Volk angeboren“ –
 Zur Missionsbewegung in der sorbischen Lausitz 301

Klaus vom Orde

Die Herrnhuter Diasporaarbeit und ihr Einfluss auf die
 erwecklichen Bewegungen im Südwesten Deutschlands,
 v. a. im 19. Jahrhundert – eine Annäherung 321

Benedikt Brunner

Zinzendorf, Oetinger und Silchmüller. Kritische Aneignungen und
 Modifikationen in Württemberg und Franken im 18. Jahrhundert 335

Fred van Lieburg

The Herrnhut Ministers' Conference: Moravian Impulses for
Religious Innovation in the Netherlands, 1730–1870 355

Andrey Ryazhev

Among Friends and Foes: Moravians and Their Relationship with
Russian Authorities and the Baltic German Nobility in 1743/1744 373

Beata Paškevica

Der Lebenslauf von Friedrich Bernhard Blaufuß im Lichte der
Apologie der livländischen Mission der herrnhutischen Brüdergemeinde 387

Christina Petterson

Women's Labour in the Christiansfeld Archives 405

Sigrid Nielsby Christensen

Watchwords, Self-Examination and Individuality in the
Copenhagen Diary of Brother Michael Cröger 423

Martin Åberg, Christer Ahlberger

Moravians and Capitalism in Sweden, 1770–1820: Business
Mavericks and Agents of Long-Term Change? 433

Mission und Mobilität

Gisela Mettele

Atlantic Crossings. The Moravians on the High Seas in the 18th Century 449

Thomas Ruhland, Richard Ehrlacher, Frank Müller, Sarah T. Wagner

Globale christliche Mission und Naturerfahrung – die „Academie“
der Herrnhuter Brüdergemeinde in Barby und das *Herbarium*
Barbiense einst und jetzt 467

Barbara Becker-Cantarino

Herrnhuter Missionssiedlungen in den englischen Kolonien
Nordamerikas im 18. Jahrhundert: Ein transkulturelles Modell für
eine christliche Gemeinschaft im Zeitalter des Kolonialismus 491

Jessica Cronshagen, Jonas Schwiertz
„Vögel in der Luft“ oder „Stadt“-„Bürger“? Konkurrierende
Ordnungskonzepte in der Surinamemission der Herrnhuter Brüdergemeine... 509

Alexander Lasch
Unterschiede „zwischen uns & den weißen Leuten“.
Selbstpositionierungen in Missionsnarrationen 531

Wirkungsgeschichte

Tine R. Reeh
Warum hat Christiansfeld einzigartigen Wert? Von der Rolle der
Kirchen- und Kulturhistoriker bei der Anerkennung von Weltkulturerbe..... 551

Ulrike Carstensen
Innovative Konzepte in der frühen Architektur und Stadtplanung
der Herrnhuter Brüdergemeine 571

Joanna Kodzik
Das herrnhutische Wissen über die europäische Arktis (Grönland,
Island, Lappland) und die Gelehrtenwelt im 18. Jahrhundert 589

Christian Holtorf
Kleinschmidts Karten: Der Beitrag eines Herrnhuters zur
Erschließung Grönlands 607

Aira Vösa
Herrnhutische Musik als ein Wegweiser zu dem kulturellen und
nationalen Erwachen der Esten 629

Mait Laas
Die Rolle der Brüdergemeine in der estnischen visuellen Kultur.
Der Herrnhuter Mihkel Tilk – Vorvater der estnischen nationalen Fotografie .. 647

Digital Humanities

Juan Garcés, Anna S. Meyer, Arne Rümmler, Kay-Michael Würzner
Fliegel Flügel verleihen. Der Fliegel-Index und Digital Humanities
(DH)-Methoden 675

Katherine Faull

| | |
|---|-----|
| Experiencing Moravian Heritage, Sustaining Moravian Lives: Digital Interventions in Cultural History | 699 |
| Abkürzungen | 713 |
| Abbildungsverzeichnis | 715 |
| Verzeichnis der Autorinnen und Autoren des Bands / List of authors of the volume | 719 |
| Ortsregister | 731 |
| Personenregister | 737 |
| Zusammenfassungen | 749 |
| Abstracts | 767 |

Michael Kretschmer

Geleitwort des Ministerpräsidenten des Freistaats Sachsen

Liebe Leserin, lieber Leser!

Als ich Anfang Mai 2023 in die Vereinigten Staaten von Amerika aufbrach, war der Anlass der Reise ein Besuch bei der Brüdergemeine in Bethlehem, Pennsylvania. Gemeinsam mit Herrnhut und Gracehill in Nordirland bewirbt sie sich bei der UNESCO auf Anerkennung als Welterbestätte. Selbstverständlich unterstützt der Freistaat diesen Antrag, denn unser Land kann stolz darauf sein, dass von Sachsen aus diese kleine Glaubensgemeinschaft in die ganze Welt ausstrahlte. Aus dem gleichen Grund war es uns im Freistaat Sachsen wichtig, im November 2021 auch die Tagung „Die Herrnhuter Brüdergemeine als Faktor für religiöse und kulturelle Innovation im 18. Jahrhundert“ zu unterstützen, bei der viele Themen behandelt wurden, die in die Welterbbewerbung eingeflossen sind. Ich freue mich, dass die Beiträge dieser Tagung nun in einem Band herausgegeben werden und damit einer größeren Öffentlichkeit zur Verfügung stehen.

Bei meiner Reise in die USA ging es nach dem Besuch der Brüdergemeine in Bethlehem weiter mit Terminen zur Halbleiterindustrie und -forschung im Bundesstaat New York. Diese hochinnovative Branche lebt wie keine zweite von internationaler Arbeitsteilung in weit verzweigten Netzwerken. Diese Netzwerke sind freilich jung verglichen mit denen, die sich in über zweitausend Jahren Kirchengeschichte in Europa und weltweit entwickelt haben. Schon die Reisen und Briefe der Apostel spannten einen weiten Raum auf, in dem theologische Ideen und Glaubenspraxis weitergegeben wurden. Menschen wurden so in Verbindung gebracht und verändert. Wie sollte es auch anders sein? Wer glaubt, sucht nach Wahrheit und Austausch und begibt sich dafür auf einen Weg, der ein ganzes Leben lang dauert.

Der Weg der Herrnhuter Brüdergemeine begann vor 300 Jahren in Sachsen. Im Sommer 2022 haben wir das Jubiläum gefeiert und wurden dabei daran erinnert, dass die Ideen der Mährischen Brüder, die damals in Berthelsdorf eintrafen, noch um einige Jahrhunderte älter sind. Sie gehen zurück auf Jan Hus, den das Konstanzer Konzil von 1415 zum Tod auf dem Scheiterhaufen verurteilte, und Hus' Ideen wiederum auf Reformbestrebungen des Oxforder Gelehrten John Wyclif. Von Herrnhut wiederum gingen theologische Impulse weit in die Welt hinaus – eine faszinierende Ideen-Reise, welche in diesem Band mit interdisziplinären Forschungsansätzen näher unter die Lupe genommen wird.

Für uns heute ist es selbstverständlich, in einer digital vernetzten Welt zu leben, in der Ideen in wenigen Sekunden um den Erdball reisen. Dass es einen solchen Wissenstransfer schon im Zeitalter von Pferdekutschen und Segelschiffen vor 300 Jahren gab, ist es aus meiner Sicht wert, als besonderes kulturelles Erbe gewürdigt und erforscht zu werden. Zumal das Kulturerbe der Herrnhuter kein Fall fürs Museum, sondern bis heute aktive Lebens- und Glaubenspraxis ist, zu der das Reisen von Menschen, Ideen und Glaubenszeugnissen gehört.

Eine Reise durch das 18. Jahrhundert steht nun Ihnen bevor, liebe Leserin, lieber Leser. Ich wünsche eine spannende und inspirierende Lektüre.

Einleitung

Innerhalb der pietistischen Reformbewegung ist die 1727 entstandene Herrnhuter Brüdergemeine die mit Abstand wichtigste Kirchen- und Gemeindebildung. Ihre teilweise bis in die Gegenwart reichende Prägekraft verdankt sie vor allem einer Reihe von theologischen, organisatorischen und liturgischen Neuerungen. So zeichneten sich ihre aus fast allen Bevölkerungsschichten kommenden Mitglieder durch ein für das 18. Jahrhundert außerordentlich hohes Maß an Mobilität und Aktivität aus. Herrnhuter Männer und häufiger auch Frauen reisten im Rahmen der Diasporaarbeit durch nahezu alle Regionen des Deutschen Reichs sowie viele Länder Europas und in der Mission in die nordamerikanischen Kolonien, die Karibik, Indien, Grönland und andere mehr. Damit verbunden waren vielfältige Begegnungen mit anderen christlichen Konfessionen und nichtchristlichen Völkern und Kulturen. Die Herrnhuter waren in gewisser Perspektive „Weltbürger“¹, noch bevor dieser Begriff Popularität erlangte.

Theologische Grundlage dieser weltumspannenden Arbeit war die transkonfessionelle Ausrichtung der Herrnhuter Brüdergemeine und eine von radikalen Einflüssen inspirierte Ekklesiologie. Hinzu kamen eine Relativierung von Standes- und Geschlechterunterschieden, eine dynamische Entwicklung neuer religiöser Ausdrucksformen und eine Frömmigkeit, die sich durch ein hohes Maß an Emotionalität und eine enge Christusbindung auszeichnete. Mit einem gewissen Recht kann man die Brüdergemeine des 18. Jahrhunderts daher als ein christliches Avantgarde-Projekt bezeichnen.

Hatte sich die ältere primär kirchengeschichtlich bestimmte Forschung auf die charismatische Gründergestalt Nikolaus Ludwig von Zinzendorfs, die Theologie und die Gründungsgeschichte der Brüdergemeine mit ihren Frömmigkeits- und Gemeinschaftsformen fokussiert, so fanden in den letzten Jahrzehnten neue Themenfelder wie das hohe Maß an Mobilität, die Kontakte mit den christlichen Konfessionen in der Diasporaarbeit und den nichtchristlichen Völkern in der Mission, das weltweite Kommunikationsnetz der Herrnhuter, kulturelle Austauschprozesse, die sozialen und religiösen Lebensformen und -praktiken, Geschlechterverhältnis und Sexualität, ökonomische Fragen, Digital Humanities und die Wirkungsgeschichte der Brüdergemeine das Interesse der Forschung. Zudem wurde die

1 Gisela Mettele: Weltbürger oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeine als globale Gemeinschaft 1727–1857.

wissenschaftliche Beschäftigung mit den Herrnhutern durch eine ausgesprochen gute Überlieferungslage und insbesondere die Existenz breiter serieller Quellenkorpora wie z. B. die Sammlungen der Lebensläufe und der Gemein-Nachrichten im Unitätsarchiv in Herrnhut und in anderen Archiven der Brüdergemeinde gefördert. Die Anerkennung der dänischen Brüdergemeinsiedlung Christiansfeld als UNESCO Welterbestätte (2015) und die derzeit laufende Nominierung „Moravian Church Settlements“, an der neben Herrnhut auch die pennsylvanische Gemeinde Bethlehem und die nordirische Gemeinde Gracehill beteiligt sind, fördern die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem kulturellen und religiösen Erbe der Brüdergemeinde.

Diesem Aufschwung der internationalen und interdisziplinären Forschung suchte die Tagung vom 18.–21. November 2021 in Herrnhut Rechnung zu tragen, die diesem Band zugrunde liegt. Das gewachsene Interesse spiegelte sich in einer die Erwartungen weit übertreffenden Resonanz auf den „Call for papers“, der zu einer erheblichen Ausweitung des ursprünglich geplanten Tagungsprogramms führte. Dank der Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft und des Freistaats Sachsen sowie der Graf Zinzendorf-Stiftung, der Modrow-Stiftung und der Axel Springer Stiftung wurde es möglich, trotz der im Herbst 2021 grassierenden Corona-Pandemie, ein weites Spektrum der Forschung im Programm der Tagung zu repräsentieren.

Die Beiträge in diesem Band gliedern sich in fünf Abschnitte. Die Sektion „Theologie und Frömmigkeit“ wird eröffnet mit einem Aufsatz von *Peter Vogt*, der nach den Wurzeln des innovativen Potentials und dessen Realisierung in der Brüdergemeinde des 18. Jahrhunderts fragt. *Peter Zimmerling* und *Wolfgang Breul* setzen sich aus unterschiedlichen Perspektiven – praktisch-theologisch und kirchengeschichtlich – mit dem ekklesiologischen Konzept der Brüdergemeinde auseinander, mit recht divergierenden Einschätzungen. *Rudolf Dellsperger* und *Craig Atwood* profilieren die Theologie Zinzendorfs und der Brüdergemeinde in signifikanten Zusammenhängen. Dellsperger thematisiert die briefliche Aufarbeitung von Zinzendorfs Begegnung mit der Genfer Kirche 1741/42, Atwood die Beschäftigung mit der öffentlichen Kontroverse um die Sichtungszeit und den Tod seines Sohnes Christian Renatus in den Londoner Predigten (1753). *Jon Petter Heesch* widmet sich Zinzendorfs kreativem Gebrauch von Metaphern, *Joachim Jacob* untersucht die Bemühungen des Reichsgrafen um eine „kindgemäße“ Literatur im Kontext religiöser Kinderliteratur des 18. Jahrhunderts am Beispiel der Kinderlieder. Das neuere emotionsgeschichtliche Interesse an Zinzendorf und der Brüdergemeinde nimmt *Markus Matthias* mit einem theologiegeschichtlichen Beitrag auf, der Zinzendorfs Begriff der Empfindung als Teil der zeitgenössischen Kultur der Empfindsamkeit interpretiert.

Für die zweite Sektion „Geschichte und Traditionen“ wählt *Paul Peucker* einen Erweckungsgottesdienst des Berthelsdorfer Pfarrers Johann Andreas Rothe vom Februar 1727 als Ausgangspunkt, um die Abkopplung der Herrnhuter Gemeinde von ihrer Parochialgemeinde Berthelsdorf zu thematisieren. *Christoph Beck* untersucht auf der Basis breiter Quellen die Kommunikation und Organisation der Herrnhuter Diasporaarbeit und die soziale Herkunft ihrer Mitarbeiter. Das trotz königlicher Konzession nicht unkomplizierte Verhältnis der Herrnhuter bei der Siedlungsgründung in Schlesien zum preußischen Staat zeichnet *Dietrich Meyer* nach. Zinzendorf bezog sich dabei geschickt auf den „Consensus Sendomieriensis“ (1570), dessen Deutung u. a. durch Daniel Ernst Jablonski und die frühe Herrnhuter Geschichtsschreibung *Maciej Ptaszynski* nachgeht. *Peter Lauber* untersucht die Einordnung des geschichtlichen Abschnitts in Zinzendorfs Genfer Brief (1741) im Vergleich mit den Werken von Comenius und Cranz zur Geschichte der mährischen Brüderunität.

Der Wirksamkeit der Herrnhuter Brüdergemeine in verschiedenen deutschen Regionen und europäischen Ländern geht der dritte Abschnitt nach. *Lubina Mahling* widmet sich der Missionsbewegung unter den Sorben in der Lausitz im 18. und 19. Jahrhundert, die nicht nur, aber auch Einflüsse der Brüdergemeine aufgenommen hatte. *Klaus vom Orde* kann nachweisen, dass die ältere Forschungsthese von der Brückenfunktion der Herrnhuter Diasporaarbeit zwischen Pietismus und Erweckungsbewegung sich zumindest im Südwesten des Deutschen Reichs kaum belegen lässt. *Benedikt Brunner* skizziert das komplexe Verhältnis Friedrich Christoph Oetingers und Johann Christoph Silchmüllers zu Zinzendorf und der Brüdergemeine. *Fred van Lieburg* zeigt, wie über die jährliche Herrnhuter Predigerkonferenz deren Einfluss auf niederländische Pfarrer und Gemeinden seit Mitte des 18. Jahrhunderts wuchs. Die Beiträge von *Andrey Ryazhev* und *Beata Paškevica* beschäftigen sich mit der Arbeit der Brüdergemeine im Baltikum. Ryazhev kann dafür russische Quellen aus dem Außenpolitischen Archiv heranziehen, Paškevica rückt den Rigaer Pfarrer Friedrich Bernhard Blaufuß in den Mittelpunkt ihrer Darstellung, der mit den Herrnhutern sympathisierte. *Christina Petterson* untersucht auf einer breiten Quellenbasis die Arbeit von Frauen im dänischen Christiansfeld und kann ein differenziertes Bild ihrer Tätigkeiten herausarbeiten. *Sigrid Nielsby Christensen* setzt sich am Beispiel des Tagebuchs des Kopenhagener Bruders Michael Cröger mit der Entwicklung der Praxis von Selbstprüfung und -beobachtung in der Brüdergemeine auseinander. *Christer Ahlberger* und *Martin Åberg* gehen dem Zusammenhang von religiösen Ideen der Brüdergemeine und ihrem Einfluss auf wirtschaftliche Aktivitäten mit Schwerpunkt auf Westschweden und den Zeitraum 1770 bis 1820 nach.

Die Sektion „Mission und Mobilität“ eröffnet mit einem Beitrag von *Gisela Mettele*, der die Atlantiküberfahrten der Brüdergemeine zwischen 1735 und 1775 nicht nur hinsichtlich der äußeren Bedingungen, sondern auch als spirituellen Raum mit

eigenen Regeln beschreibt. *Thomas Ruhland, Richard Ehrlacher, Frank Müller und Sarah T. Wagner* untersuchen v. a. anhand des „Herbarium Barbiense“ die Einbindung der Brüdergemeine in die zeitgenössischen naturkundlichen Netzwerke, die wesentlich auf den aus der Missionsarbeit gelieferten Naturalien basierte. *Barbara Becker-Cantarino* sowie *Jessica Cronshagen* und *Jonas Schwiertz* befassen sich mit der Herrnhuter Mission in Nord- und Südamerika. Becker-Cantarino beschreibt die Missionssiedlungen in Ohio als den Versuch einer transkulturellen christlichen Siedlungsgemeinschaft im Gegensatz zur gewaltsamen Kolonisierung. Cronshagen und Schwiertz stellen zwei gegensätzliche herrnhutische Missionskonzepte des 18. Jahrhunderts für Surinam vor, die sie beide vom europäischen Kameralismus beeinflusst sehen. *Alexander Lasch* untersucht in einer quantitativ gestützten qualitativen Analyse herrnhutischer Missionsberichte, wie sie zur Entstehung europäischen und modernen Wissens in der Welt beitrugen.

Im Abschnitt zur „Wirkungsgeschichte“ arbeitet *Tine R. Reeh* die Bedeutung der Kirchengeschichtsschreibung für die Wahrnehmung der Herrnhuter Siedlung Christiansfeld in der dänischen Gesellschaft heraus. Die Innovationskraft der Architektur der Herrnhuter Siedlungen wird von *Ulrike Carstensen* am Beispiel des Herrnhags profiliert. Zwei Aufsätze befassen sich mit dem Beitrag von Herrnhutern für das Wissen um Grönland und die Arktis. *Joanna Kodzik* beschreibt, wie die Herrnhuter im 18. Jahrhundert das in der Mission über diesen Raum gesammelte Wissen – abhängig vom Erfolg der Mission – weitergaben oder zurückhielten, wobei die „Historie von Grönland“ (1765) von David Cranz einen Wendepunkt markierte. *Christian Holtorf* untersucht den Beitrag des Herrnhuter Missionars, Lehrers und Wissenschaftlers Samuel Kleinschmidt in der zweiten Hälfte 19. Jahrhunderts für die Entwicklung der Kartographie Grönlands. *Aira Vösa* geht der Bedeutung der Herrnhuter Brüdergemeine für den Chorgesang in Estland nach, der mit den Sängerverfesten im kulturellen und nationalen Erwachen des Landes im 19. Jahrhundert eine wichtige Rolle spielte. *Mait Laas* beschreibt am Beispiel des frühen Herrnhuter Fotografen Mihkel Tilk (1859–1890) den Beitrag der Brüdergemeine zum visuellen Schaffen im estnischen Randgebiet des Zarenreichs.

Der Band wird abgerundet durch zwei Beiträge zu den Digital Humanities. *Katie Faull*, die wichtige Beiträge zur Erschließung und Analyse Herrnhuter Quellen durch digitale Methoden veröffentlicht hat, stellt drei digitale Projekte vor und fragt, wie sie einen vielfältigeren und autonomen Zugang zum Herrnhuter Erbe ermöglichen können. *Juan Garcés, Anna S. Meyer, Arne Rümmler* und *Kay-Michael Würzner* nehmen den 1952–1961 im Archiv in Bethlehem (USA) erstellten Fliegel-Index als Grundlage einer computerlinguistischen Analyse, um die über die traditionellen Möglichkeiten hinausgehenden Ansätze und ihre Ergebnisse zu präsentieren.

Die Organisation der Tagung und die Herstellung des Bandes waren nur durch vielfältige Unterstützung möglich. Ein besonderer Dank gilt meinen beiden Mit-

veranstalten und -herausgebern Peter Vogt in Herrnhut und Christer Ahlberger in Göteborg. Es war eine von der ersten Idee bis zur Umsetzung von Tagung und Tagungsband herzliche und engagierte Zusammenarbeit, die von der Brüdergemeine in Herrnhut und den MitarbeiterInnen des Komenský-Tagungshauses tatkräftig unterstützt wurde. Die Open-Access-Publikation dieses Bandes parallel zur Printauflage war nur möglich dank einer großzügigen Förderung durch den Publikationsfonds der Johannes Gutenberg-Universität, der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus, der Stadt Herrnhut und der Evangelischen Brüdergemeine Herrnhut. Dafür sagen die Herausgeber herzlichen Dank. Wir hoffen mit der Open-Access-Publikation eine Form gefunden zu haben, welche die Rezeption der Beiträge über den engeren Forschungskontext in Europa und Nordamerika hinaus ermöglicht und damit ein wenig an die Ausrichtung der Herrnhuter Brüdergemeine im 18. und 19. Jahrhundert anknüpft.

Ein herzlicher Dank gilt dem Team der zehn Peer Reviewer für ihre zuverlässigen und sachkundigen Voten zu den Beiträgen, die eine wichtige Hilfe für die Sicherung der Qualität dieses Bandes waren. Ebenso möchte ich den Mitgliedern des Publikationsausschusses der Pietismus-Kommission und insbesondere Manfred Jakobowski-Tiessen für die Begleitung und Unterstützung des Bands danken. Für die Redaktionsarbeit gebührt dem Team meines Lehrstuhls in Mainz, Dr. Christopher König, Claartje Ille und Birgit Preller sowie den studentischen Hilfskräften Laura Kaiser und Kevin Höh ein herzlicher Dank. Janina Serfas sage ich für ihre große Sorgfalt beim Aufspüren von Fehlern und Inkonsistenzen einen ganz besonderen Dank.

Mainz, im Juli 2023.²

2 Alle im Band angeführten Internetlinks wurden am 1. Mai 2023 geprüft.

Theologie und Frömmigkeit

Die Herrnhuter Brüdergemeine als christliche Sozialutopie

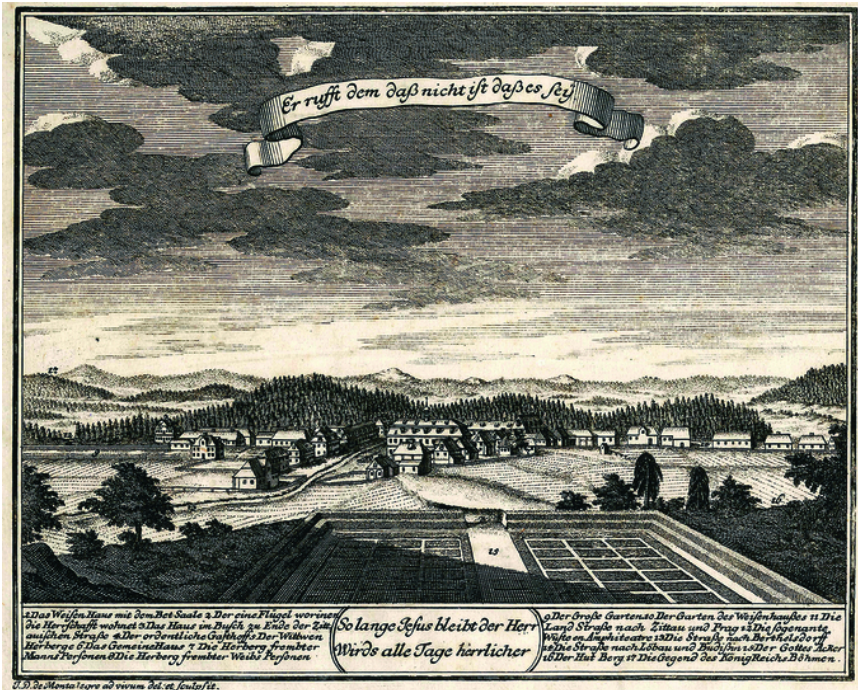


Abb. 1: Herrnhut, Kupferstich von Johann Daniel de Montalegre 1732 (Heimatomuseum der Stadt Herrnhut, Sign. Nr. 196)

Die früheste bildliche Darstellung Herrnhuts stammt von 1732 und zeigt den Ort zehn Jahre nach seiner Gründung vom Hutberg aus. Es ist ein Kupferstich von Johann Daniel de Montalegre (1697–1768), der zuerst als Einzelblatt erschien, dessen Motiv aber kurz darauf auch in einer Buchpublikation Verwendung fand.¹ Auffällig ist das in den Himmel über Herrnhut gesetzte Band mit der Inschrift:

1 Vgl. Herrnhuter Ansichten – Künstler sehen eine Stadt. Hg. v. Heimatomuseum der Stadt Herrnhut. Görlitz 2017, 11; wieder abgebildet auf dem Titelkupfer von [Christian David:] Beschreibung und Zuverlässige Nachricht von Herrnhut in der Ober-Lausitz. Leipzig 1735.

„Er rufft dem daß nicht ist daß es sey.“ Dieses biblische Zitat aus Röm 4,17 dient offenbar als programmatischer Hinweis auf das Selbstverständnis der neugegründeten Siedlung. Es drückt die Überzeugung aus, dass sich durch Gottes Wirken in der Gründung Herrnhuts etwas grundlegend Neues zeigt. Es ist ein Motto, das bei aller Schlichtheit der abgebildeten Häusergruppe, den ambitionierten Anspruch signalisiert, ein Ort des Aufbruchs zu sein, ein Ort der Innovation. Mehr noch, die Formulierung „er ruft dem, das nicht ist, dass es sei“ charakterisiert das Wesen Herrnhuts dahingehend, dass hier ein „Nicht-Ort“ Gestalt gewinnt. So liegt es nahe, danach zu fragen, ob nicht ein im weitesten Sinne „utopisches“ Moment in der Geschichte Herrnhuts vorhanden und wirksam gewesen sein könnte.

Der Versuch, Herrnhut bzw. die Brüdergemeine des 18. Jahrhunderts als Modell einer christlichen Sozialutopie zu verstehen, ist Gegenstand dieses Aufsatzes. Zugrunde liegt dabei die Auffassung von Utopie als visionärem Entwurf einer alternativen Gesellschaftsordnung. Das Projekt utopischen Denkens ist die Schaffung eines neuen gesellschaftlichen Systems, in dem bestimmte soziale, politische und auch religiöse Ideale ihre Verwirklichung finden. Die folgende Studie ist von der Überzeugung geleitet, dass es sich lohnt, die Brüdergemeine unter diesem Gesichtspunkt anzuschauen, insbesondere wenn es darum geht, ihre Bedeutung als Impulsgeber für religiöse und kulturelle Innovation angemessen wahrzunehmen. Interessanterweise spielte der Begriff der utopischen Idealstadt auch bei der erfolgreichen UNESCO Welterbe-Bewerbung der dänischen Brüdergemeinsiedlung Christiansfeld eine Rolle.²

Der Begriff der Utopie geht auf den englischen Theologen und Staatsmann Thomas Morus (1478–1535) zurück, der in seinem Roman *De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia* (1516) die fiktive Insel „Utopia“ als Schauplatz eines idealen Gemeinwesens darstellte. Aus dem dahinterstehenden Sprachspiel der griechischen Wörter ou-topos („nicht Ort“) und eu-topos („guter Ort“) haben sich unterschiedliche Bedeutungsnuancen abgeleitet.³ Das Wort Utopie bezeichnet zunächst das literarische Genre der fiktiven Erzählungen von einer idealen Gesellschaft und steht somit für das, was vielleicht wünschenswert, aber letztlich illusorisch und unerreichbar ist. Utopie kann darüber hinaus auch verstanden werden als Programmentwurf für die Errichtung eines Idealstaats bzw. einer idealen Gesellschaftsordnung, welcher gemeinhin als positiver Gegenentwurf zu sozialen und politischen Missständen intendiert ist. Eine Utopie in diesem Sinn verbindet Kritik an einer defizitären Gesellschaftsordnung mit dem Angebot, sich die Alterna-

2 Vgl. Christiansfeld a Moravian Settlement. Danish World Heritage Nomination. Hg. v. Annemette Berg u. a. Kolding 2014, Bd. 1, 221–224.

3 Vgl. Thomas Schölderle: Auf der Suche nach dem Nirgendwo. Genese, Geschichte und Grenzen der Utopie. Frankfurt/Main 2022, 55f.

tive einer besseren Welt als möglich und erreichbar vorzustellen. So zielt Utopie auf das, was aktuell nicht ist, aber sein könnte, nämlich die zukünftige Idealgesellschaft.

Der Begriff der Utopie kann sich schließlich auch auf ein soziales Experiment beziehen, das die Verwirklichung der Vision einer idealen Gesellschaftsform konkret umzusetzen versucht. Hier liegt der Akzent nicht mehr auf dem fiktiven, sondern auf dem alternativen Charakter der als Utopie bezeichneten Unternehmung. Die Utopie ist das im Werden begriffene Modell einer anderen, einer besseren Welt, das sich in einem konkreten Gemeinwesen exemplarisch verkörpert.

Für die folgenden Überlegungen kommt vor allem die dritte Bedeutungsebene in Betracht: Utopie als Projekt der Umsetzung sozialer und religiöser Ideale in einer alternativen Gesellschaftsform. Es liegt auf der Hand, dass Utopie hier nicht mehr gesamtgesellschaftlich gedacht wird, sondern sich auf den Binnenraum einer klar definierten Gemeinschaft bezieht, der durch Separation und Abgrenzung von der allgemeinen gesellschaftlichen Wirklichkeit entsteht. Eine wichtige Rolle spielt hierbei, dass sich das gegebene utopische Projekt in der Spannung von Gegenwart und Zukunft vollzieht, indem die Verwirklichung einer wünschenswerten Zukunft durch einen dynamischen Prozess von Veränderung und Wandel in der Gegenwart angestrebt wird. Die Gegenwart wird also nicht als feststehend, sondern als zukunftsbezogen offen und veränderbar erlebt und zeigt sich somit als Teil einer schon begonnenen, aber noch nicht abgeschlossenen Vorwärtsbewegung. Schließlich beinhaltet der hier verwendete Begriff der Utopie, dass er die konsequente Umgestaltung der gesamten Gesellschaftsordnung intendiert, einschließlich aller politischen, sozialen und religiösen Aspekte. Dies betrifft etwa die Praxis des sozialen Zusammenlebens wie Ehe und Familie, Fragen von Eigentum und Produktionsmitteln, die Organisation institutioneller Strukturen und Herrschaftsformen, die Vermittlung des Gemeinschaftsideals durch Riten und Traditionen sowie architektonische Ausdrucksformen und religiöses und kulturelles Leben.

Wie wir sehen werden, treffen viele der hier genannten Aspekte auf die Brüdergemeine zu. Daher soll der Versuch unternommen werden, ihren „utopischen“ Charakter genauer in den Blick zu nehmen. Dass Utopien grundsätzlich auf ein Gesamtkonzept abzielen, bedeutet in Bezug auf die Brüdergemeine, dass sich der Fokus vor allem auf die übergreifenden Zusammenhänge richtet und danach gefragt wird, wie Selbstverständnis und Organisationsformen, innere und äußere Entwicklung, Traditionsbewusstsein und Innovationskraft, Glaubenszeugnis und Frömmigkeitspraxis zusammengehören. Der Begriff der Utopie bildet somit eine hilfreiche analytische Kategorie, um den besonderen Charakter der Brüdergemeine im 18. Jahrhundert als innovativer religiöser Gemeinschaft besser zu verstehen.

1. Die Brüdergemeine als Utopie in der Forschung

Wir beginnen mit einem Blick auf die Forschungsliteratur. In der klassischen Zinzendorfforschung und Geschichtsschreibung der Brüdergemeine wie auch in den großen Gesamtdarstellungen der Pietismusforschung spielt der Begriff der Utopie keine herausragende Rolle. In anderen Forschungsbereichen finden sich hingegen seit Mitte des 20. Jahrhunderts immer wieder Veröffentlichungen, die einen Zusammenhang zwischen Brüdergemeine und Utopie herstellen. So führt etwa das renommierte Lexikon *Religion in Geschichte und Gegenwart* (4. Aufl.) unter dem Stichwort „Utopisten“ auch das Beispiel der Brüdergemeine an:

„Die ersten utopistischen Gemeinden in Nordamerika wurden von dt. pietistischen Einwanderern gegründet. Es handelt sich dabei um die Labadisten (J. de => Labadie) in Maryland (1683), C. => Beissels Ephrata-Kloster in Pennsylvania (1732) sowie die Mähren (Moravians; => Brüder-Unität: II., 3.) ebendort und in North Carolina (1740 / 1750). Später kamen Gemeinden der Harmony und Economy-Bewegung hinzu, die Siedler aus Württemberg gegründet hatten.“⁴

Der Hinweis auf den nordamerikanischen Kontext ist wichtig. Hier führten die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen dazu, dass vom 17. Jahrhundert an zahlreiche religiöse und andere weltanschaulich begründete Gruppen sich in alternativen Gemeinschaftsmodellen etablieren konnten, die gemeinhin als „utopian societies“ bezeichnet werden. Das damit verbundene Forschungsfeld der „Utopian Studies“ nimmt diese Gemeinschaften in ihrer Vielfalt in den Blick, die sich dadurch auszeichnen, dass es sich – nach der grundlegenden Definition von Robert V. Hine – jeweils um einen Zusammenschluss von Menschen handelt, „die versuchen, ein neues Muster sozialer Organisation zu etablieren, das auf einer Vision der idealen Gesellschaft beruht, und die sich daher aus dem allgemeinen gesellschaftlichen Leben zurückgezogen haben, um miteinander diese Vision in experimenteller Form zu verwirklichen.“⁵ In mehreren Gesamtdarstellungen solcher utopischer Gruppen in Nordamerika wird auch die Brüdergemeine aufgeführt. Ein Beispiel ist Arthur Bestors Studie *Backwoods Utopias*, welche die historischen Entwicklungslinien der kommunitären Gemeinschaftsmodelle in Nordamerika zwischen 1663 und 1829 nachzeichnet. Bestor zählt die Brüdergemeine zu diesen Gruppen, da sie im pennsylvanischen Bethlehem immerhin zwei Jahrzehnte lang Gütergemeinschaft

4 Richard V. Pierard: Art. „Utopisten III. Nordamerika“. In: RGG⁴ 8, 2005, 863f.

5 Robert V. Hine: *California's Utopian Colonies*. San Marina/CA 1953, 5 (eigene Übersetzung).

praktizierte, schätzt aber ihren Einfluss als eher unbedeutend ein.⁶ Ähnlich verhält es sich mit Donald F. Durnbaughs Beschreibung der Brüdergemeine in Donald Pitzers Sammelband *America's Communal Utopias*.⁷ Beide Autoren belegen, wie die amerikanische „Moravian Church“ aufgrund ihrer kommunitär organisierten Gemeindegründungen zur Geschichte der zahlreichen religiös und weltanschaulich motivierten utopischen Gemeinschaften in Nordamerika gehört. In ähnlicher Weise lokalisieren zwei britische Publikationen die „Moravian Church“ im Kontext utopischer Traditionen in England bzw. Nordirland.⁸

Mehrere Publikationen bezeichnen die Brüdergemeine direkt als „Utopie“ und heben dabei die von ihren religiösen Idealen geprägte Ausgestaltung der Sozialordnung und Wirtschaftspraxis hervor. Aus Sicht eines italienischen Historikers hat Michele Cassese in einem längeren, 2006 veröffentlichten Aufsatz beschrieben, wie Herrnhut von manchen zeitgenössischen Besuchern als ein annähernd vollkommenes christliches Gemeinwesen wahrgenommen wurde, das utopische Züge trug.⁹ Den utopischen Charakter Herrnhuts verortet Cassese in einer doppelten Bewegung. Einerseits sieht er ihn im Rückgriff auf das apostolische Ideal begründet:

„Herrnhuts Ideal war das Vorbild der Urgemeinde, deren Mitglieder nach dem Zeugnis der neutestamentlichen Schriften eine ‚in einem Herzen und einer Seele‘ verbundene Gemeinschaft bildeten, in der auch die materiellen Güter geteilt wurden, so dass es in ihrer Mitte keine Bedürftigkeit gab. Die brüderliche Einheit prägte jeden Aspekt des Lebens ihrer Mitglieder, und die wichtigsten gemeinsamen Momente waren das Hören des Wortes der Apostel, die Feier des Herrenmahls und das Gebet; gemeinsam besuchten sie den Tempel und nahmen ihre Mahlzeiten ‚froh und mit einfältigem Herzen‘ ein. Diese Christen, so bezeugt es die Apostelgeschichte, erweckten die Sympathie des ganzen Volkes und wurden deshalb gelobt und bewundert. Nach diesem Vorbild strebte Herrnhut ein brüderliches Leben mit den charakteristischen Merkmalen der Einheit, des Gebets und der gegenseitigen Hilfe in allen geistlichen und materiellen Nöten an. Dies war die

6 Arthur Bestor: *Backwoods Utopias. The Sectarian Origins and the Owenite Phase of Communitarian Socialism in America, 1663–1829*. Philadelphia 1950, 23f., 50.

7 Donald F. Durnbaugh: *Communitarian Societies in Colonial America*. In: *America's Communal Utopias*. Hg. v. Donald Pitzer. Chapel Hill 1997, 27–30.

8 W. H. G. Armytage: *Heavens Below. Utopian Experiments in England, 1560–1960*. London 1961, 47–57, mit Fokus auf die Siedlungen Fulneck, Gracehill und Fairfield; Michelle Diver: *Social Structure of Moravian Villages. An Examination of the Orthogonal Planning of Gracehill and Similar Moravian Villages in Europe*. In: *Utopia 7*. Hg. v. Gillian Darley. O. O. 2017, 4f., hier 5.

9 Michele Cassese: *L'utopia di Herrnhut – la comunità dei Fratelli Moravi*. In: *Diversità e minoranze nel Settecento*. Hg. v. Marina Formica u. Alberto Postigliola. Rom 2006, 87–128.

Utopie, die der Gründer von Herrnhut, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, ausdrücklich anstrebte.“¹⁰

Andererseits konstatiert Cassese im Streben nach sozialer Gleichheit auch eine gewisse Affinität der Brüdergemeine mit den Idealen der Aufklärung, wobei der erhoffte gesellschaftliche Fortschritt allerdings auf verschiedenen Grundlagen beruht.

„Während die Aufklärung auf die Vernunft, auf die Kritikfähigkeit des Menschen, auf Erkenntnis und globales Bewusstsein setzte, um den Fortschritt in der Welt herbeizuführen, fand Zinzendorf seine Lösung im Glauben an den gekreuzigten Christus und dem Weg der Nachfolge Christi, im Streben nach dem wahren Christentum, das in Form eines brüderlichen Gemeinschaftslebens, im Geiste gegenseitiger Wertschätzung gelebt wurde. Dies ist genau die Utopie, die in Herrnhut verwirklicht werden sollte und die wir in unserem Beitrag angesprochen haben: eine neue gesellschaftliche Realität, die auf der Gleichheit aller Bürger beruht, unabhängig von ihrer Klasse oder ihrem sozialen oder beruflichen Status.“¹¹

Cassese hält fest, dass „diese Utopie einer besseren Welt“ nicht darauf angelegt war, sich auf den Ort Herrnhut zu beschränken, sondern durch die missionarische Tätigkeit der Brüdergemeine in die Welt exportiert wurde. So zeigt sich hier eine erste universale Bestätigung des Gedankens der Gleichheit aller Menschen, der dann für das sozialetische Programm der Aufklärung bestimmend wurde und in den Forderungen der Französischen Revolution wirksam zur Geltung kam.¹²

In seiner 2009 abgeschlossenen Dissertation bezeichnet der amerikanische Kirchengeschichtler Charles Riddick Weber die ab 1753 erfolgte Ansiedlung der Brüdergemeine in North Carolina als „Zinzendorf’s Utopia“.¹³ Er argumentiert, dass nicht der 1722 eher zufällig entstandene Ort Herrnhut, sondern erst die zwischen 1738 und 1750 planmäßig angelegte Siedlung Herrnhag in Hessen die umfassende Verwirklichung von Zinzendorfs Vision eines christlichen Gemeinwesens darstellt, und dass nach der Auflösung des Herrnhags 1753 die Gründung der Gemeinde Salem in North Carolina den zweiten großen Versuch darstellt, Zinzendorfs geistliche und soziale Ideale in einer utopischen Idealstadt zu verwirklichen.¹⁴ Weber zeigt anschaulich, wie im Leben von Salem Theologie, Liturgie, Sozialstruktur

10 Cassese, *L’utopia di Herrnhut*, 102 (eigene Übersetzung).

11 Cassese, *L’utopia di Herrnhut*, 127 (eigene Übersetzung).

12 Ebd.

13 Charles Riddick Weber: *Zinzendorfs’ Utopia. Discovering the Radical Roots of the Eighteenth Century Brüdergemeine in Wachovia*. Diss. theol. University of Virginia 2009.

14 Weber, *Zinzendorfs’ Utopia*, 123–132.

und Architektur eng ineinandergriffen, so dass die gesamte Existenz aller Mitglieder zutiefst vom kirchlichen Leben her bestimmt war. So scheint das utopische Moment der Brüdergemeine für ihn weithin in der religiösen Gesamtkonzeption ihrer Siedlungen zu liegen, allerdings verzichtet er darauf, diesen Gedanken näher auszuführen und zu begründen.

Der 2012 publizierte Essay *Excess and Utopia* des amerikanischen Literaturhistorikers Seth Moglen richtet das Augenmerk auf die 1742 gegründete pennsylvanische Gemeinde Bethlehem.¹⁵ Moglen vertritt die These, dass die brüderliche Frömmigkeit der 1740er Jahre durch einen Überschwang an spiritueller und libidinöser Energie geprägt war, deren Wirkmächtigkeit sich in der Ausbildung einer umfassend egalitären Gemeinschaft zeigte. Sie führte zur Praxis von materieller Gleichheit, Geschlechtersymmetrie und interkultureller Integration, die im kolonialen Nordamerika einzigartig war.

„Jeder in Bethlehem arbeitete für die Gemeinschaft und erhielt an Stelle von Lohn die Versorgung mit den lebensnotwendigen Gütern (Nahrung, Kleidung und Unterkunft) sowie Zugang zu dem, was man als ein freies soziales Wohlfahrtssystem bezeichnen könnte, das allgemeine Bildung, Gesundheitsfürsorge, Kinderbetreuung und Altenpflege beinhaltete. In dieser Gemeinschaft herrschte daher ein außergewöhnlicher Grad an wirtschaftlicher und materieller Gleichheit: Fast alle lebten unter den gleichen materiellen Bedingungen in gemeinsamen Chorghäusern, aßen die gleichen, gemeinsam zubereiteten Speisen und kleideten sich (mit einigen geringen Ausnahmen) auf ähnliche Weise. Jeder, ob Mann oder Frau, hatte Zugang zu Bildung (im Bethlehem des 18. Jahrhunderts gab es fast überall Lese- und Schreibkenntnisse), und jeder wusste, dass er oder sie von der Geburt bis zum Tod durch die Gemeinde versorgt würde.“¹⁶

Moglen betont, dass diese utopische Praxis durch den stetigen Überschuss an spiritueller Energie und materiellen Ressourcen aufrechterhalten wurde und nur eine begrenzte Zeit lang möglich war. Nach Zinzendorfs Tod 1760 kam es zu Veränderungen in Frömmigkeit und Wirtschaftspraxis, die das utopische Experiment in Bethlehem zugunsten konventionellerer Strukturen auslaufen ließen.

Besondere Erwähnung verdient der deutsche Historiker Claus Bernet mit seiner Studie „*Gebaute Apokalypse*“. *Die Utopie des Himmlischen Jerusalem in der Frühen Neuzeit* (2007).¹⁷ Hier sucht Bernet die biblische Vision des himmlischen Jerusalems als zentrale Utopie der frühen Neuzeit darzustellen, die von Autoren wie

15 Seth Moglen: *Excess and Utopia. Meditations on Moravian Bethlehem*. In: *History of the Present* 2 (2012), 122–147.

16 Moglen, *Excess and Utopia*, 133 (eigene Übersetzung).

17 Claus Bernet: „*Gebaute Apokalypse*“. *Die Utopie des Himmlischen Jerusalem in der Frühen Neuzeit*. Mainz 2007.

Johann Valentin Andreae (1586–1654) konzeptionell entwickelt und von religiösen Gemeinschaften, vor allem aus dem radikalen Pietismus, konkret umgesetzt wurde. Zu den hier relevanten Siedlungen zählen für Bernet auch Herrnhut und Herrnhag, wobei letztere für ihn einen utopischen Siedlungsversuch par excellence darstellt.¹⁸ Bernet benennt verschiedene Aspekte, die in seinem Utopiebegriff mitschwingen: Zeitkritik und gesellschaftliche Abgrenzung, Zukunftserwartung und alternative Gemeinschaftsbildung, Institutionalisierung alternativer Sozialordnungen und theokratischer Herrschaftsmodelle sowie die Umsetzung dieser Faktoren in urbanen Siedlungsformen. Entscheidend für die utopischen Ambitionen radikalpietistischer Gruppen war ihr Wunsch, die Stadt Gottes auf Erden zu errichten. „Das himmlische Jerusalem ist von einer exklusiven Gesellschaft bewohnt. Zentrale Aufgabe ihrer Herrschaft ist einerseits der Gemeinschafts- und Siedlungsbau nach außen, wie andererseits die Disziplinierung und Aufrechterhaltung bestimmter religiöser Vorstellungen und Praktiken nach innen.“¹⁹ Für die Brüdergemeine konstatiert Bernet mehrere Elemente, die einen utopischen Anspruch signalisieren: das Ideal der exklusiven Heilsgemeinde, die Neuorganisation der Sozialstruktur und das Prinzip theokratischer Herrschaft. Im Fall der Gemeinde Herrnhag sieht Bernet darüber hinaus enge Bezüge zur biblischen Beschreibung des himmlischen Jerusalems in Apk 21,10-22: die Siedlung ist um einen quadratischen Platz herum angelegt mit jeweils drei Durchgängen auf jeder Seite, so dass insgesamt die Form einer gleichmäßig viereckigen Stadt mit zwölf Toren erreicht wird.²⁰ Darüber hinaus verweist Bernet auf die Vorbildfunktion der Anfang des 18. Jahrhunderts kursierenden utopischen Literatur und zieht das Fazit: „Die frühe Brüdergemeine war verwirklichte Utopie.“²¹

Schließlich sei auf drei Publikationen hingewiesen, die den Fokus explizit auf die Herrnhuter Siedlungsarchitektur richten und die Brüdergemeine in den Kontext einer Geschichte protestantischer utopischer Idealstädte stellen. Katharina Banda untersucht am Beispiel der 1767 gegründeten Siedlung Gnadau den Einfluss von frühneuzeitlichen Idealstadutopien auf die Bauplanung der Brüdergemeine. Sie benennt verschiedene typologische Ähnlichkeiten, die einen solchen Einfluss na-

18 Bernet, *Gebaute Apokalypse* (wie Anm. 17), 327–358; vgl. auch ders.: *Die Stadt Gottes in der Wetterau. Die Geschichte Herrnhags als ein utopischer Siedlungsversuch im Umfeld des radikalen Pietismus*. In: *UnFr* 59/60 (2007), 135–172.

19 Bernet, *Gebaute Apokalypse*, 37.

20 Bernet, *Gebaute Apokalypse*, 333f.; Bernet bezieht sich dabei auf die Ergebnisse der städtebaulichen Architekturanalyse von Andreas Richter: *Die Siedlungen der Brüdergemeine in Europa. Eine typologische Übersicht*. In: *UnFr* 51/52 (2003), 1–8.

21 Bernet, *Gebaute Apokalypse*, 326.

helegen, räumt aber ein, dass eine direkte Kenntnis der entsprechenden Schriften bisher nicht nachgewiesen werden konnte.²²

Unter dem Titel *Rechter Glauben, rechte Ordnung, rechter Winkel* betrachtet Alexander Pyrges einige Siedlungen der Brüdergemeine im Kontext von protestantischen Utopien und Idealstädten im Nordamerika des 18. Jahrhunderts.²³ Pyrges bestätigt die Prävalenz utopischer Siedlungsmodelle im amerikanischen Raum und argumentiert, dass sich das Moment der Neugestaltung sozialer Ordnung vor allem in der Stadtplanung manifestierte. Da die Siedlungen der Brüdergemeine in ihrer inneren und äußeren Organisation den gleichen religiösen, sozialen und wirtschaftlichen Ordnungsprinzipien folgten, zeigten sie auch über weite geografische Entfernung hinweg ein ähnliches städtebauliches Erscheinungsbild. „Alternative Formen von Vergemeinschaftung und Besonderheiten im Zusammenleben, wie etwa die Überwindung traditioneller Familienmuster oder die Gütergemeinschaft, können als utopische Momente betrachtet werden.“²⁴ Diese spiegeln sich auch im städtebaulichen Design und bestimmten Gebäudetypen wider, wobei Quadrate und Rechtwinkligkeit prägende Merkmale sind, die dem pietistischen Streben nach Ordnung in Glauben und Leben Ausdruck geben.

In seinem Buch *City of Refuge* (2016) beschäftigt sich der amerikanische Kunsthistoriker Michael J. Lewis mit verschiedenen Beispielen von utopischen Stadtmodellen aus dem Bereich des religiösen Separatismus, zu denen er auch die brüderische Siedlung Herrnhag zählt.²⁵ Seine grundlegende These ist, dass es neben dem Begriff der Utopie, der auf eine Neukonzeption des gesamten politischen und sozialen Systems abzielt, auch eine Tradition des separatistischen Utopismus gab, der sich aus der Gesellschaft zurückzog, um in der Abgeschiedenheit einer isolierten Gemeinschaft die Vision einer besseren Welt zu verwirklichen. Für diese Gemeinschaftsform verwendet Lewis den Begriff „Zufluchtsstadt“ (*City of Refuge*) und hält fest, dass bei allen Unterschieden im Glauben die städtebauliche Praxis dieser Siedlungen erstaunlich ähnlich ist: Ihr allgemeines Erscheinungsbild war das der Ordnung, mit sich wiederholenden Haustypen und einem regelmäßigen

22 Katharina Banda: Der Einfluss von Idealstadtutopien auf die Bauplanung der Herrnhuter Brüdergemeine am Beispiel von Gnadau. In: *UnFr* 78 (2019), 65–90.

23 Alexander Pyrges: *Rechter Glauben, rechte Ordnung, rechter Winkel*. Protestantische Utopien und Idealstädte in den nordamerikanischen Kolonien. In: *Gebaute Utopien*. Franckes Schulstadt in der Geschichte europäischer Stadtentwürfe. Hg. v. Holger Zaunstock. Halle/Saale 2010, 171–179; vgl. auch den Aufsatz von Dorothea Hornemann in demselben Band, der die brüderische Siedlungsarchitektur in einen Zusammenhang mit anderen religiös geprägten Siedlungsprojekten stellt (Ephrata, Shaker, Harmony Society, Korntag, Friedensau), ohne jedoch explizit auf die Utopiethematik einzugehen: „Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir.“ *Siedlungen religiös- und sozial-reformerischer Gemeinschaften*, 158–169.

24 Pyrges, *Rechter Glauben* (wie Anm. 23), 180.

25 Michel J. Lewis: *City of Refuge*. Separatists and Utopian Town Planning. Princeton 2016, 95–129.

Straßenplan; das der Stadtarchitektur zugrundeliegende Gestaltungselement war in der Regel ein zentraler Platz.²⁶ Von Ursprüngen in der Bibel her versucht Lewis eine eigenständige Tradition der utopischen Zufluchtsstadt nachzuzeichnen. Im Fall der Siedlung Herrnhag konstatiert er ein architektonisches Modell, das Elemente aus dem höfischen Barock mit pietistischer Schlichtheit verbindet und das sich vor allem darin heraushebt, dass die auf 16 Quadraten beruhende Anlage kein zentrales beherrschendes Gebäude besitzt, wie in absolutistischer Barockarchitektur üblich, sondern ein egalitäres Konzept verkörpert, welches danach auch auf andere brüderliche Siedlungen übertragen wurde.²⁷

Die hier genannten Publikationen belegen, dass das Thema „Utopie“ in der Forschungsliteratur zur Brüdergemeinde durchaus vertreten ist. Wichtige Aspekte im Leben und Selbstverständnis der Brüdergemeinde werden dabei angesprochen: die religiös motivierte Umgestaltung der Sozialordnung bis hin zur Praxis des kommunitären Zusammenlebens, die Orientierung am Ideal der Urgemeinde wie auch am Bild des himmlischen Jerusalems, die Einführung eines theokratischen Herrschaftsmodells, die praktische Umsetzung religiöser Werte in der Siedlungsarchitektur sowie die Einordnung brüderlicher Siedlungen im Kontext einer Geschichte utopischer Idealstädte und Gemeinschaften in der frühen Neuzeit, insbesondere in Nordamerika. Gewisse Affinitäten zwischen der Brüdergemeinde als innovativer religiöser Gemeinschaftsbewegung und dem Begriff der Utopie sind unübersehbar; ein näherer Blick auf diese Zusammenhänge scheint lohnenswert.

2. „Utopische Concepte“ bei Zinzendorf?

Ausgehend von den Hinweisen, die sich aus dem Forschungsüberblick ergeben haben, wenden wir uns nun der Frage zu, ob und inwieweit bei Zinzendorf und in der Brüdergemeinde Bezüge auf zeitgenössisches utopisches Gedankengut wirksam waren bzw. nachweisbar sind und ob es vielleicht Hinweise darauf gibt, dass die Brüdergemeinde sich selbst in irgendeiner Weise als utopische Gemeinschaft verstanden bzw. sich als eine solche bezeichnet hat.

Hier ist zunächst festzuhalten, dass die oben angeführten Autoren, die bestrebt sind, Zinzendorf und die Brüdergemeinde mit ihren innovativen Sozialstrukturen und Siedlungsformen in eine größere Tradition utopischer Entwürfe zu stellen, den Nachweis direkter Verbindungslinien schuldig bleiben. Es ist durchaus denkbar, dass klassische utopische Entwürfe wie die Schrift *Utopia* von Thomas Morus oder *Christianopolis* von Johann Valentin Andreae Zinzendorf ein Begriff waren, doch

26 Lewis, *City of Refuge*, 11.

27 Lewis, *City of Refuge*, 112f.

sind dafür bisher keine Belege publiziert geworden. Während seiner Schulzeit in Halle las Zinzendorf in französischer Sprache François Fénelons *Abenteuer des Telemach*, eine didaktische Erzählung, die einige utopische Züge enthält.²⁸ Möglicherweise kannte er auch den 1723 zuerst erschienenen utopischen Roman *Die glückseeligste Insul auf der gantzen Welt*, den Philipp Balthasar Sinold von Schütz (1657–1742) unter dem Pseudonym Constantin von Wahrenberg veröffentlichte. Dieser zeichnet das Bild einer nach religiösen Prinzipien organisierten Gesellschaft, die in vielen Punkten Ähnlichkeiten zur Brüdergemeine aufweist.²⁹ Konkrete Belege, dass sich Zinzendorf von diesem Buch inspirieren ließ, gibt es jedoch nicht.

Immerhin findet sich in Zinzendorfs umfangreichen Schriften zumindest eine Stelle, wo er das Wort „utopisch“ benutzt, nämlich im Begriff der „utopischen Concepte,“ die nichts beinhalten, als imaginäre Fiktion. Es handelt sich um einen Auszug aus einem Synodalprotokoll von 1750, das in der von August Gottlieb Spangenberg edierten apologetischen *Schluß-Schrift* (1752) abgedruckt ist. Im Zusammenhang mit der Frage, welchen Nutzen das Lesen von guten und schlechten Büchern hat, kommt Zinzendorf auch auf Bücher zu sprechen, die einen spielerisch-imaginären Charakter haben. Solche als *Jeux d'esprit* bezeichneten Romane können eine nützliche Lektüre sein, solange der fromme Leser sie sich zur Erbauung dienen lässt. Erklärend fügt er hinzu:

„Wenn ich eine Orientalische Piece lese, die uns *Jeux d'esprit* darlegt, ihnen aber seriöse Ideen suppeditiren [unterlegen] soll, darinnen für sie eine große Moral liegt, so haben dergleichen Bücher solche Ideen, die alle übrige Menschen für utopische Concepte halten, die nirgends existiren, als in der Leute ihrem Gehirn. Ich hingegen finde hundertmal, daß etliche von dergleichen Bücher ihre supponirte [vorgegebenen] Impossibilitaeten [Unmöglichkeiten] in der Gemeine wahr worden.“³⁰

Mit anderen Worten, romanhafte Vorstellungen, die gemeinhin für utopisch – d. h. für illusorisch – gehalten werden, können sich im Leben der Brüdergemeine wirklich realisieren. Man würde sicher zu weit gehen, aus dieser Formulierung ein utopisches Selbstverständnis herauszulesen, doch scheint sich Zinzendorf bewusst gewesen zu sein, dass er zuweilen nahe dran war, mit seinen kreativen Impulsen,

28 Otto Teigeler: Zinzendorf als Schüler in Halle 1710–1716. Persönliches Ergehen und Präformation eines Axioms. Halle/Saale 2017, 180–188.

29 Vgl. Bernet, *Gebaute Apokalypse* (wie Anm. 17), 322–325.

30 August Gottl. Spangenberg's *Schluß-Schrift*, Worinn über tausend Beschuldigungen gegen die Brüder-Gemeinen und Ihren zeitherigen Ordinarium nach der Wahrheit beantwortet werden. Leipzig, Görlitz 1752, 458.

die er im Leben der Brüdergemeine zu verwirklichen suchte, den Bereich des Utopischen zu berühren.³¹

Aufs Ganze gesehen scheint der Einfluss zeitgenössischer utopischer Literatur auf Zinzendorf und die Brüdergemeine eher gering zu sein. Dementsprechend fehlt auch jeder Hinweis darauf, dass ihre Mitglieder sich einer solchen Tradition zugehörig bzw. sich dem Projekt irgendeiner utopischen Programmschrift verpflichtet gefühlt hätten. Es waren andere theologische Anliegen und Vorstellungen, die im 18. Jahrhundert die innere und äußere Entwicklung der Brüdergemeine bestimmten.

3. Die Gestaltwerdung der Brüdergemeine als innovative Gemeinschaftsform im Zusammenspiel unterschiedlicher Faktoren

Damit stehen wir vor der zentralen These dieses Aufsatzes. Das Entstehen der Brüdergemeine mit ihren spezifischen Glaubens- und Lebensformen ist das Ergebnis des dynamischen Zusammenwirkens einer ganzen Reihe verschiedener Einflüsse, die im gegenseitigen Zusammenspiel ein enormes Innovationspotential freisetzen. Die konsequente Umsetzung des Ideals eines christlichen Gemeinwesens verbunden mit einem hohen Maß an kreativer Gestaltungskraft und Experimentierfreudigkeit ließ in der Brüdergemeine ein Gesellschaftsmodell entstehen, das zutreffend als christliche Sozialutopie beschrieben werden kann. Als wichtige Faktoren kommen dabei die folgenden fünf Einflüsse in Betracht, deren Bedeutung für Zinzendorf und die Brüdergemeine in der Forschung schon verschiedentlich herausgearbeitet worden ist.

Der erste Faktor ist das durch radikalpietistische Kreise vermittelte philadelphische Ideal der brüderlichen Liebe zwischen den Erweckten aus unterschiedlichen Kirchen.³² Wie Paul Peucker in seinem kürzlich erschienenen Buch über die Anfangsjahre Herrnhuts argumentiert, spielte die philadelphische Vision einer konfessionsübergreifenden Bruderschaft eine wichtige Rolle bei der Entstehung des Ortes und fand in dem Namen „Brüdergemeine“ ihren unmittelbaren Ausdruck.³³ Auch wenn die Brüdergemeine im Verlauf der Zeit kirchliche Selbstständigkeit

31 Am Rande sei vermerkt, dass in wenigstens einem Fall eine zeitgenössische literarische Utopie das Beispiel der Brüdergemeine als Vorlage genommen zu haben scheint, nämlich Johann Michael von Loën: *Der redliche Mann am Hofe*. Frankfurt/Main 1742, 290–313.

32 Vgl. Peter Vogt: ‚Philadelphia‘ – Inhalt, Verbreitung und Einfluß eines radikal-pietistischen Schlüsselbegriffs. In: *Interdisziplinäre Pietismusforschung. Beiträge zum Ersten Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2001*. Hg. v. Udo Sträter. Tübingen 2005, 837–848.

33 Paul Peucker: *Herrnhut 1722–1732. Entstehung und Entwicklung einer philadelphischen Gemeinschaft*. Göttingen 2021.

erlangte, verstand sie sich im 18. Jahrhundert doch vorwiegend als eine überkirchliche Sammelbewegung, deren Aufgabe darin bestand, zwischen gleichgesinnten frommen Christen an unterschiedlichen Orten Gemeinschaft zu stiften. Prägend für die Herrnhuter Identität war das Bewusstsein, Teil eines größeren Netzwerks zu sein. Einen konkreten Ausdruck fand dieses Selbstverständnis in der Praxis der sogenannten Diasporaarbeit, d. h. der Gemeinschaftspflege unter erweckten Mitgliedern der Landeskirche durch die Reisetätigkeit von Herrnhuter Schwestern und Brüdern.³⁴

Ein weiterer Einfluss war das Vorbild der Franckeschen Anstalten in Halle, in dessen Pädagogium Graf Zinzendorf von 1710 bis 1716 erzogen wurde.³⁵ Halle verkörperte die Vision des unermüdlichen Einsatzes für das Reich Gottes, getragen von einer perfekt durchorganisierten Einrichtung, die ein vielfältiges Spektrum von Arbeitsfeldern abdeckte: Armenversorgung, Medizinherstellung, Schulbildung, internationale Kontaktpflege, Missionsarbeit, Publikationstätigkeit und manches mehr. Die meisten Arbeitszweige waren in dem klar strukturierten und auf Effizienz ausgerichteten Gebäudekomplex der Anstalten untergebracht, die gleichsam eine Welt für sich darstellten.³⁶ Mit dem Bau des Herrnhuter Waisenhauses, der 1724 in Angriff genommen wurde, knüpfte Zinzendorf an die Tradition Halles an, die der Herrnhuter Gemeinde vor allem Impulse für ihre schulischen Einrichtungen und die Missionsarbeit vermittelte.

Wichtig war drittens die Orientierung am Vorbild der ersten Christen. Dabei spielte neben dem biblischen Zeugnis vor allem die umfassende Darstellung des Lebens der frühen Christenheit eine Rolle, die der radikalpietistische Autor Gottfried Arnold 1696 unter dem Titel *Die Erste Liebe* veröffentlicht hatte.³⁷ Arnolds Anliegen war es gewesen, dem Status quo der institutionell verfassten Landeskirche das Idealbild der Urgemeinde entgegenzustellen, deren Glaubenszeugnis und Lebensformen er in glühenden Farben beschrieb. Zinzendorf und die Herrnhuter ließen sich von Arnold dazu inspirieren, viele vergessene Traditionen wiederzubeleben, etwa das Liebesmahl, die Fußwaschung und den brüderlichen Friedenskuss.³⁸ Mehr noch, Arnold eröffnete den Blick auf ein partizipatives Gemeindeverständnis,

34 Vgl. Wolfgang Breul: Herrnhuter Diasporaarbeit. In: Pietismus Handbuch. Hg. v. dems. Tübingen 2021, 610–614.

35 Vgl. Teigeler, Zinzendorf als Schüler in Halle (wie Anm. 28), und Hans Schneider: Die „zürnenden Mutterkinder“. Der Konflikt zwischen Halle und Herrnhut. In: PuN 29 (2003), 37–66.

36 Vgl. Gebaute Utopien (wie Anm. 23).

37 Gottfried Arnold: Die Erste Liebe der Gemeinen Jesu Christi. Das ist wahre Abbildung der Ersten Christen nach ihrem lebendigen Glauben und heiligen Leben. Frankfurt/Main 1696; vgl. Hans Schneider: Gottfried Arnolds Erste Liebe. In: Gesammelte Aufsätze. Bd. 1: Der radikale Pietismus. Hg. v. Wolfgang Breul u. Lothar Vogel. Leipzig 2011, 186–206.

38 Vgl. Paul Peucker: The Ideal of Primitive Christianity as a Source of Moravian Liturgical Practice. In: JMHi 6 (2009), 7–29.

das eine Vielfalt von Laienämtern beinhaltete und auch Frauen die Möglichkeit der aktiven Mitwirkung einräumte. Schon bald führte dies zur Entfaltung einer weit ausgreifenden Ämterordnung, die ein ausdifferenziertes System von Leitungsaufgaben und liturgischen und diakonischen Ämtern umfasste.³⁹ Auch der Hinweis auf die urchristliche Anrede als Bruder und Schwester und die damit verbundene Betonung der Gleichheit aller Christen finden sich bei Arnold.⁴⁰

Wesentlich für Leben und Glauben der Brüdergemeinde war viertens die lutherische Kreuzestheologie, also die Lehre davon, dass Jesus Christus durch das Opfer seines Lebens am Kreuz die unverdiente Erlösung des sündigen Menschen bewirkt hat und das Kreuz somit Gottes Heil und Kraft offenbart.⁴¹ In Abgrenzung zur pietistischen Bußkampftheologie vollzogen Zinzendorf und die Brüdergemeinde um 1734 eine bewusste Hinwendung zu Luther.⁴² Konkret bedeutete dies, dass sie in ihren Liedern, in Predigt und Liturgie nicht das Streben nach eigener Heiligung ins Zentrum stellten, sondern vielmehr den Gedanken der engen und dankbaren Verbundenheit mit Jesus Christus als gekreuzigtem Heiland. Die Herrnhuter Frömmigkeit hatte von daher eine befreiende und freudige Grundstimmung, aus der heraus das ganze Leben als Gottesdienst verstanden wurde.

Schließlich ist neben diesen theologischen Einflüssen auch noch auf die Bedeutung der durch Zinzendorf vermittelten aristokratischen Lebenskultur hinzuweisen.⁴³ In der Brüdergemeinde vollzog sich eine „Demokratisierung aristokratischer Lebensformen“ (Peter Zimmerling), die sich darin zeigte, dass Elemente höfischer Kultur auf die gemeindlichen Formen des Zusammenlebens und die gottesdienstliche Praxis übertragen wurden.⁴⁴ Der großzügige und elegante Stil adliger Kultur verlieh der Herrnhuter Frömmigkeit eine heitere, gefühlvolle und ästhetisch ansprechende Note. Nach dem Vorbild der Adelshäuser entwickelte sich in der Brüdergemeinde eine ausgeprägte Erinnerungskultur mit Gedenktagen, Lebensläufen und Porträts. Die Herrnhuter Siedlungen präsentierten sich im Gewand einer eleganten Stadt- und Landschaftsarchitektur, wobei der Typus der Herrnhuter Betsäle einem barocken Festsaal nachempfunden war und der Herrnhuter Gottesacker der Anlage eines barocken Lustgartens. Auch im Bereich der Organisation und Verwaltung

39 Vgl. Hanns-Joachim Wollstadt: *Geordnetes Dienen in der christlichen Gemeinde, dargestellt an den Lebensformen der Herrnhuter Brüdergemeinde in ihren Anfängen*. Göttingen 1966, 43–46.

40 Arnold, *Erste Liebe* (wie Anm. 37), 337–347.

41 Samuel Eberhard: *Kreuzes-Theologie. Das reformatorische Anliegen in Zinzendorfs Verkündigung*. München 1937.

42 Vgl. Otto Uttendörfer: *Zinzendorf und die Mystik*. Berlin 1950, 134–169.

43 Vgl. Peter Vogt: ‚Als Christ ist man nicht Graf ...‘ Paradoxien pietistisch-aristokratischer Identität bei Zinzendorf. In: *Pietismus und Adel. Genderhistorische Analysen*. Hg. v. Ruth Albrecht u. a. Halle/Saale 2018, 97–117.

44 Peter Zimmerling: *Gott in Gemeinschaft. Zinzendorfs Trinitätslehre*. Gießen 1991, 203–208, 228–235.

orientierten sich die Herrnhuter am Vorbild des Adels, beispielsweise in der Pflege von Korrespondenz und Archivwesen und in der Einrichtung einer differenzierten Ämterordnung.

Neben diesen fünf Faktoren kommen sicher noch weitere Einflüsse in Betracht, die im Prozess der Gestaltwerdung der Brüdergemeine wichtige Impulse vermittelt haben, etwa die Erinnerung an das Erbe der Böhmisches Brüder, die Auseinandersetzung mit dem Gedankengut der Aufklärung oder Kontakte zum Katholizismus. Die hier angeführte Liste erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Worauf es ankommt, ist der Gedanke, dass die Brüdergemeine im Zusammenwirken zahlreicher Einflüsse ihre Gestalt gewann und dass dies ein kreativer Prozess war, der etwas in vieler Hinsicht Neues entstehen ließ. So äußerte sich Zinzendorf 1742 paradigmatisch zum innovativen Vokabular der Brüdergemeine: „wir haben es in Europa so weit gebracht, dass wir eine ganz neue Sprache haben.“⁴⁵

Die Liste herrnhutischer Innovationen ist lang: die Erfindung der Losungen⁴⁶, die Ordination von Frauen⁴⁷, die Praxis des Schreibens von Lebensläufen⁴⁸, die Einführung des fortwährenden Stundengebets⁴⁹, die Nutzung von Kleingruppen für die Seelsorge⁵⁰, die Gründung des ersten kirchlichen Bläserchors⁵¹, die Rede vom Mutteramt des Heiligen Geistes⁵², die globale Ausweitung der Missionsarbeit⁵³, die Konzeption des Betsaals als kirchlichem Versammlungsraum⁵⁴, die Gestaltung des

45 Zit. in Paul Peucker: Herrnhuter Wörterbuch. Kleines Lexikon von brüderischen Begriffen. Herrnhut 2023, 5.

46 Vgl. Peter Zimmerling: Die Losungen. Eine Erfolgsgeschichte durch die Jahrhunderte. Göttingen 2014.

47 Vgl. Elisabeth Schneider-Böklen: Amtsträgerinnen in der frühen Herrnhuter Brüdergemeine. In: UnFr 59/60 (2007), 185–199.

48 Vgl. Stephanie Böß: Gottesacker-Geschichten als Gedächtnis. Eine Ethnographie zur Herrnhuter Erinnerungskultur am Beispiel von Neudietendorfer Lebensläufen. Münster 2015.

49 Vgl. Wollstadt, Geordnetes Dienen (wie Anm. 39), 229–235.

50 Vgl. Peter Zimmerling: Seelsorge in der Gemeinschaft. Zinzendorf als Seelsorger. In: ThBeitr 26 (1995), 76–86.

51 Vgl. Klaus Winkler: Entstehung und Ausbreitung der Bläsermusik bei der Herrnhuter Brüdergemeine im 18. Jahrhundert. In: Musikgeographie. Weltliche und geistliche Bläsermusik in ihrer Beziehung zueinander und zu ihrer Umwelt. Bd. 2. Hg. v. Manfred Büttner u. Klaus Winkler. Bochum 1990/91, 123–175.

52 Vgl. Matthias Meyer: Das „Mutter-Amt“ des Heiligen Geistes in der Theologie Zinzendorfs. In: EvTh 43 (1983), 415–429.

53 Vgl. Peter Vogt: Die Mission der Herrnhuter Brüdergemeine und ihre Bedeutung für den Neubeginn der protestantischen Missionen am Ende des 18. Jahrhunderts. In: PuN 35 (2009), 204–236.

54 Vgl. Wolf Marx: Die Saalkirche der deutschen Brüdergemeinen im 18. Jahrhundert. Leipzig 1931.

Gemeinfriedhofs als „Gottesacker“⁵⁵, die systematisierte Lospraxis zur Entscheidungsfindung⁵⁶, der effiziente globale Informationsaustausch durch Gemeintage und Gemeinnachrichten⁵⁷, die Einführung von festen Löhnen und Preisen im Handel⁵⁸ sowie besondere gottesdienstliche Formen wie Singstunde, Liebesmahl, Christnachtfeyer, die Lesung der Leidensgeschichte Jesu in der Karwoche und die Feier des Ostermorgens.⁵⁹ Andere Besonderheiten sind die Siedlungsarchitektur⁶⁰, die Dichtungstheorie⁶¹, die Wissenschaftspflege⁶² sowie das Gespräch mit den Juden und die Feier des Sabbats.⁶³ Dazu kommen eigene Ausprägungen von Pädagogik⁶⁴, Musikpraxis⁶⁵, Missionstheologie⁶⁶ und Spiritualität.⁶⁷ Auch wenn diese

55 Vgl. Christian Rietschel: Das Herrnhuter Modell eines Gemeinschaftsfriedhofes. Der Gottesacker der Brüdergemeine. In: Vom Kirchhof zum Friedhof. Wandlungsprozesse zwischen 1750 und 1850. Hg. v. Hans-Kurt Boehlke. Kassel 1984 (Kasseler Studien zur Sepulkralkultur 2), 75–88.

56 Vgl. Peter Vogt: Die Medialität göttlicher Willenskundgebung in der Lospraxis der Herrnhuter Brüdergemeine. In: „Schrift soll leserlich seyn“. Der Pietismus und die Medien. Beiträge zum IV. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2013. Hg. v. Christian Soboth u. Pia Schmid. Halle/Saale 2016, 465–480.

57 Vgl. Gisela Mettele: Die Zirkulation von Wissen in der Herrnhuter Brüdergemeine. Strukturen und Logistik globaler Kommunikation im 18. und frühen 19. Jahrhundert. In: Etappen der Globalisierung in christentumsgegeschichtlicher Perspektive. Hg. v. Klaus Koschorke. Wiesbaden 2012, 215–238.

58 Vgl. Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722–1760. Hg. v. Hans-Christoph Hahn u. Hellmut Reichel. Hamburg 1977, 322.

59 Vgl. Handbuch für Versammlungen in der Brüdergemeine. Eine Arbeitshilfe für Liturgen und Kirchenmusiker. Hg. v. der Direktion der Evangelischen Brüderunität. Herrnhut, Bad Boll 1990; vgl. auch Nicole Schatull: Die Liturgie in der Herrnhuter Brüdergemeine Zinzendorfs. Tübingen 2005.

60 Vgl. Herrnhut und Herrnhuter Siedlungen. Hg. v. Jürgen Lafrenz u. a. Münster 2009 (Deutscher Historischer Städteatlas 3).

61 Vgl. Jörn Reichel: Dichtungstheorie und Sprache bei Zinzendorf. Der 12. Anhang im Herrnhuter Gesangbuch. Bad Homburg 1969.

62 Vgl. Ludwig Becker: Zur Pflege der Naturwissenschaften in der Herrnhuter Brüdergemeine. In: UnFr 55/56 (2005), 17–51.

63 Vgl. Christiane Dithmar: Zinzendorfs nonkonformistische Haltung zum Judentum. Heidelberg 2000; Peter Vogt: Zinzendorf's Theology of the Sabbath. In: The Distinctiveness of Moravian Culture. Essays and Documents in Moravian History. Hg. v. Craig D. Atwood u. Peter Vogt. Nazareth/PA 2003, 205–231.

64 Vgl. Ruth Ranft: Das Pädagogische im Leben Zinzendorfs. Weinheim 1958.

65 Vgl. Anja Wehrend: Musikanschauung, Musikpraxis, Kantatenkompositionen in der Herrnhuter Brüdergemeine. Ihre musikalische und theologische Bedeutung für das Gemeinleben von 1727 bis 1760. Frankfurt/Main 1995.

66 Vgl. Carola Wessel: „Es ist also des Heilands sein Predigtstuhl so weit und groß als die ganze Welt“. Zinzendorfs Überlegungen zur Mission. In: Neue Aspekte der Zinzendorf-Forschung. Hg. v. Martin Brecht u. Paul Peucker. Göttingen 2006, 163–173.

67 Peter Vogt: Evangelische Spiritualität bei Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700–1760) und der Herrnhuter Brüdergemeine seiner Zeit. In: Handbuch Evangelische Spiritualität. Bd. 1: Geschichte. Hg. v. Peter Zimmerling. Göttingen 2017, 438–460.

Themen oftmals für sich allein wissenschaftliche Aufmerksamkeit und Würdigung gefunden haben, so ist doch am Ende für das richtige Verständnis der Brüdergemeine entscheidend, dass sie nicht unverbunden nebeneinanderstehen, sondern jeweils als Teil eines größeren Ganzen begriffen werden, d. h. als Teil einer übergreifenden universalen Lebenswelt, deren einzelne Aspekte organisch zusammenhängen.

Die prägende Vision der Brüdergemeine im 18. Jahrhundert war das Bestreben, alle Aspekte des Lebens in ein umfassendes geistliches System zu integrieren, dessen Puls und Kraftquelle die gemeinsame Verbundenheit mit Christus war. Innerhalb dieses Gesamtkonzepts bestand keine grundsätzliche Unterscheidung mehr zwischen heilig und profan, da alle Lebensbereiche der einzelnen Mitglieder und der Gemeinschaft in einen umfassenden religiösen Kosmos eingebettet und auch bürgerliche Ordnung und geistliches Leben vollkommen miteinander verschmolzen waren.⁶⁸ Der Brüdergemeine ging es darum, innerhalb ihres Binnenraums das gemeinsame Leben als Glaubensgemeinschaft konsequent neu und anders zu gestalten, mithin als Gegenentwurf zur bestehenden gesellschaftlichen und kirchlichen Wirklichkeit.⁶⁹ Damit berühren wir die Frage nach dem, was man im Sinne der oben genannten Definition als den „utopischen“ Charakter der Brüdergemeine bezeichnen könnte.

4. Die Brüdergemeine als Modell einer christlichen Sozialutopie

Zentrales Anliegen unserer Diskussion ist der Versuch, die Brüdergemeine unter dem Gesichtspunkt der Utopie zu betrachten, um zur Geltung zu bringen, wie sehr sie dem Projekt der Verwirklichung einer idealen Gesellschaft durch umfassende Umgestaltung der sozialen Ordnung verpflichtet war. Konkret ist dies an den folgenden sechs Punkten ablesbar, die es erlauben, die Brüdergemeine als Modell einer christlichen Sozialutopie zu verstehen.

Der erste Punkt ist mit dem Stichwort „Brüderlichkeit“ verbunden und beinhaltet eine besondere Form der Sozialität, die durch Zusammengehörigkeit, Gleichheit und solidarische Partnerschaftlichkeit geprägt ist. Von Anfang an steckte im Namen „Brüdergemeine“ der Begriff der Brüderlichkeit als theologisches Programm.⁷⁰ Grundlage dafür bildete die biblische Terminologie, insbesondere der für die Urchristenheit belegte Gebrauch des Bruder- und Schwesternamens für

68 Gisela Mettele: Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeine als globale Gemeinschaft 1727–1857. Göttingen 2009, 49–58.

69 Am Beispiel der Siedlung Herrnhag ist dieser dynamische Gestaltungsprozess dargestellt worden in Hans-Walter Erbe: Herrnhag. Eine religiöse Kommunität im 18. Jahrhundert. Hamburg 1988.

70 Vgl. Peter Vogt: Brüdergemeine – das theologische Programm eines Namens. In: UnFr 48 (2001), 81–105.

Gemeindeglieder und der darin enthaltene Bezug auf Jesus Christus (Mt 12,48-50 und 23,8). In Analogie zur biologischen Begrifflichkeit bezeichnete das Wort „Bruder“ die originäre Verbundenheit der Gläubigen in Christus und implizierte damit auch den Anspruch einer verbindlichen Gemeinschaftsform, einschließlich der Praxis solidarischer und diakonischer Hilfe. In der Brüdergemeinde äußerte sich die brüderliche bzw. geschwisterliche Verbundenheit konkret in der gegenseitigen Anrede mit „Bruder“ oder „Schwester“ und im brüderlichen „Du“.

Aus dem Anspruch der Brüderlichkeit folgte der Gedanke der Gleichheit zwischen den Gemeindegliedern, und zwar hinsichtlich Geschlecht (Männer und Frauen), Familienstand (verheiratet, ledig, verwitwet), Besitz (arm und reich), sozialem Stand (bürgerlich, Adel), geistlichem Stand (Pfarrer, Laien) sowie Bildung, kirchlicher Herkunft, Sprache und Nationalität. Punktuell wurde das Gleichheitsprinzip in der Brüdergemeinde sehr weitreichend umgesetzt, etwa im pennsylvanischen Bethlehem in den 1740er Jahren, doch nicht überall kam es zur Aufhebung aller Rangunterschiede.⁷¹ Das Erscheinungsbild des Herrnhuter Gottesackers mit den flach liegenden, weithin gleich aussehenden Grabsteinen ist sichtbarer Ausdruck des brüderischen Gleichheitsideals.

Zweitens kam es in der Brüdergemeinde zur Ausbildung einer alternativen Struktur des Zusammenlebens durch das sogenannte Chorsystem.⁷² Dies beinhaltete die partielle Auflösung konventioneller Familienstrukturen zugunsten einer neuen Sozialordnung auf Basis der Einteilung der Gemeinde in Gruppen nach Geschlecht, Alter und Familienstand. Diese Gruppen wurden „Chöre“ genannt (nach griech. „Choros“ = Reigen) und umfassten die Gruppen der Mädchen und Jungen, der ledigen Schwestern und ledigen Brüder, der verheirateten Schwestern und verheirateten Brüder sowie der Witwen und Witwer. Ein wichtiger Gedanke dabei war, dass Menschen in ähnlichen Lebenssituationen ähnliche geistliche bzw. seelsorgerliche Bedürfnisse haben; darüber hinaus wurden die Geschlechterrollen christologisch gedeutet und neu bestimmt.⁷³ Im Fall der ledigen Schwestern, der ledigen Brüder und der Witwen wurden kommunitäre Wohngemeinschaften gebildet, die in den sogenannten Chorchäusern untergebracht waren, wo es große Schlafsäle und Speisesäle sowie gemeinsame Wohnräume und Werkstätten gab. Zeitweilig wurde durch kollektive Kinderanstalten eine noch weitergehende Auflösung der Familienstrukturen angestrebt, in Bethlehem wohnten sogar die verheirateten Schwestern und

71 Vgl. Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder (wie Anm. 58), 312–319.

72 Zum Chorsystem vgl. Wollstadt, Geordnetes Dienen (wie Anm. 39), 104–122, und Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder (wie Anm. 58), 250–258.

73 Vgl. Katherine Faull: *Speaking to Body and Soul. Instructions for the Moravian Choir Helpers, 1785–1786*. University Park/PA 2018; Peter Vogt: *Christologie und Gender bei Zinzendorf*. In: *Gender im Pietismus. Netzwerke und Geschlechterkonstruktionen*. Hg. v. Pia Schmidt. Halle/Saale 2015, 63–92.

Brüder getrennt nach Chorgruppen, dies setzte sich jedoch nicht durch. Gleichwohl besaß die bürgerliche Familie in der Brüdergemeine bis ins 19. Jahrhundert hinein eine deutlich untergeordnete Bedeutung.

Die Umwandlung konventioneller Sozialstrukturen zeigte sich auch in der religiös konzeptionierten Interpretation von Ehe und Sexualität, die mit Zinzendorfs Begriff der „Ehereligion“ verbunden ist.⁷⁴ Der grundlegende Gedanke hierbei war, dass die irdische Ehe von Mann und Frau ein Abbild der himmlischen Ehe zwischen Christus (als Bräutigam) und der Kirche (als Braut) darstellt. Ehehliche Intimität diente daher primär weder der Kinderzeugung noch der Lustbefriedigung, sondern wurde als quasi sakramentliche liturgische Handlung verstanden und war in diesem Sinne auch Gegenstand seelsorgerlicher Begleitung.⁷⁵

Ein dritter Punkt ist das Selbstverständnis der Brüdergemeine als Theokratie, d. h. als ein Gemeinwesen unter der direkten Leitung von Jesus Christus. Die Synode von 1764 bezeichnete Theokratie als das „unmittelbare Regiment des Heilandes in den Gemeinen“, das auf die Durchsetzung seines Willens in der Leitung und in der Regelung aller inneren und äußeren Angelegenheiten zielte, von Fragen der Verwaltung und Organisation bis hin zu den kleinsten Dingen des Alltags.⁷⁶ Schon in der Anfangszeit Herrnhuts gab es die Vorstellung, dass die Brüdergemeine so etwas sei wie eine „Republic Gottes“, d. h. ein geistliches Gemeinwesen unter der Herrschaft Christi.⁷⁷ Im Zuge einer Leitungskrise wurde dann am 16. Sept. 1741 das oberste Leitungsamt feierlich auf die Person des Heilands übertragen, was fortan durch einen leeren Stuhl bei Synoden und Konferenzen symbolisch zum Ausdruck kam.⁷⁸ Praktisch zeigte sich der theokratische Anspruch vor allem im Gebrauch des Loses, das dazu diente, in zweifelhaften Fällen den Willen des Heilands kundzutun. Unter Zinzendorfs Einfluss entwickelte sich in der Brüdergemeine eine differenzierte Lospraxis, die nach seinem Tod in einer eigenen Los-Ordnung zusammengefasst wurde.⁷⁹ Man unterschied beispielsweise zwischen „Privatlos“ für den persönlichen Gebrauch und „Amtslos“ für Gemeindeangelegenheiten. Um sicherzustellen, dass der Heiland nicht zu einer Antwort gezwungen werden konnte, wurde den zwei

74 Vgl. Peter Vogt: Ehereligion. Religiös konzeptionierte Sexualität bei Zinzendorf. In: *Alter Adam und Neue Kreatur – Pietismus und Anthropologie. Beiträge zum 2. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2005*. Hg. v. Hartmut Lehmann. Tübingen 2009, 371–380.

75 Paul M. Peucker: In the Blue Cabinet. Moravians, Marriage and Sex. In: *JMHi* 10 (2011), 7–37.

76 Dietrich Meyer: Die Brüdergemeine als Theokratie und ihr Verhältnis zum Staat. In: *Interdisziplinäre Pietismusforschung* (wie Anm. 32), 279–286, Zitat 279.

77 Wollstadt, *Geordnetes Dienen* (wie Anm. 39), 141f.

78 Joseph Theodor Müller: Das Ältestenamnt Christi in der erneuerten Brüderkirche. In: *ZBG* 1 (1907), 1–32, hier 29.

79 Vgl. Vogt, *Lospraxis* (wie Anm. 56).

Losen für „Ja“ und „Nein“ ein drittes, leeres Los hinzugefügt. Im Blick auf Personalentscheidungen wurde festgelegt, dass das Los nur diejenigen bindet, die selbst am Losen beteiligt sind bzw. dazu eingewilligt haben. Jedem Losgebrauch ging eine gründliche Beratung voraus, wie die Frage richtig zu stellen sei; in manchen Fällen wurde mit einem Präliminarlos zuvor geprüft, ob überhaupt das Los zu befragen war. Hinter all diesen Punkten stand die feste Überzeugung, dass Christus seinen Willen im Los zuverlässig offenbart, solange man bereit war, seiner Führung zu vertrauen und der Entscheidung des Loses kindlich zu gehorchen. Zugleich diente das Los dazu, selbstherrliche Machtansprüche von Mitarbeitern in der Leitung der Gemeinde zu begrenzen.

Eng verbunden mit dem Theokratiegedanken ist viertens die angestrebte Sonderstellung der Brüdergemeinde in ihrem Verhältnis zum Staat.⁸⁰ Dass die Mitglieder der Brüdergemeinde sich in allen Angelegenheiten, einschließlich politischer Fragen, letztlich immer dem Gebot Christi verpflichtet fühlten, beinhaltete eine klare Relativierung des Herrschaftsanspruchs der jeweiligen weltlichen Obrigkeit, deren Autorität zwar nach Röm 13 weiterhin anerkannt wurde, jedoch für das Leben der Brüdergemeinde keine absolute Geltung beanspruchen konnte. Dazu kam, dass die Brüdergemeinde eine grenzübergreifende Ausdehnung hatte, mithin eine Art von globaler Identität, welche alle Kategorien nationaler Staatsangehörigkeit zweitrangig erscheinen ließ. So bildete sie bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts hinein eine „*imagined community* jenseits der Nation“, wie es die Historikerin Gisela Mettele mit Rückgriff auf einen Ausdruck Benedict Andersons formuliert hat.⁸¹ Für die einzelnen Gemeinorte wurde dementsprechend eine Sonderstellung angestrebt, bei der ihr Status als exklusive kirchliche Siedlung durch staatlich gewährte Konzessionen abgesichert war. Dies betraf insbesondere die Zusicherung der Freiheit vom Militärdienst, die für die Brüdergemeinde aufgrund ihrer pazifistischen Ausrichtung bis ins 19. Jahrhundert hinein von Bedeutung war.⁸²

Der fünfte Punkt betrifft die Wirtschaftspraxis der Brüdergemeinde, die ebenfalls nach den gemeindlichen Idealen umgestaltet wurde, bis dahin, dass sie zum Teil kommunitäre Züge aufwies. Die Brüdergemeinde hat das Privateigentum nicht aufgehoben, aber eine Wirtschaftsethik entwickelt, die biblischen Maßstäben und dem

80 Vgl. Peter Vogt: Eine Kirche – viele Staaten. Die Herrnhuter Brüder-Unität als Modell einer internationalen Freikirche. In: Eine freie Kirche in einer freien Gesellschaft. Freikirchliche Perspektiven auf das Verhältnis von Kirche und Staat. Hg. v. Martin Rothkegel u. Reinhard Assmann. Berlin 2019, 199–231.

81 Gisela Mettele: Eine „Imagined Community“ jenseits der Nation. Die Herrnhuter Brüdergemeinde als transnationale Gemeinschaft. In: GuG 32 (2006), 45–68.

82 Vgl. Peter Vogt: Die Brüder-Unität als Friedenskirche. Eine Spurensuche. In: FKF 24 (2015), 92–118.

Prinzip des Gemeinwohls verpflichtet war.⁸³ Neben privaten Handwerksbetrieben, die einer strengen gemeindlichen Aufsicht unterlagen, gab es in den Chorhäusern auch wirtschaftliche Unternehmungen, die genossenschaftlich organisiert waren. Dabei wurden die wirtschaftlichen Belange unterschiedlich geregelt, entweder durch Auszahlung von Lohn und Bezahlung von Lebenskosten oder durch Mitarbeit gegen Versorgung ohne Lohnzahlung.⁸⁴ Eine völlige Abkehr von Privatbesitz und selbstständiger wirtschaftlicher Tätigkeit gab es in den deutschen Gemeinden nicht, jedoch wurde auf manchen Missionsstationen und in den amerikanischen Gemeinden gelegentlich Gütergemeinschaft praktiziert.⁸⁵ Das bekannteste Beispiel ist wieder die Gemeinde Bethlehem, deren Mitglieder von 1742 bis 1762 in einer Art gemeinschaftlicher Haushaltung zusammenlebten, die als „Ökonomie“ bzw. „General-Ökonomie“ bezeichnet wurde.⁸⁶ Abgesehen von persönlichem Besitz wurden alle Gebäude mitsamt Einrichtung und Werkstätten, alles Land und alle Produktionsmittel als Eigentum der Gemeinde bzw. des Heilands betrachtet. Im Rahmen des gemeinsamen Haushalts trug jeder durch seine Arbeit zum Unterhalt der Gemeinschaft bei und wurde von ihr versorgt.

Der sechste Punkt schließlich ist die Siedlungsarchitektur der Brüdergemeine, die in der Forschung – wie wir oben sahen – schon mehrfach mit dem Begriff der Utopie in Verbindung gebracht wurde.⁸⁷ In der zwischen 1738 und 1750 angelegten Siedlung Herrnhag findet sich die konsequente Umsetzung von brüderischer Theologie und Sozialordnung in einer planvollen Stadtarchitektur.⁸⁸ Bei etwa der Hälfte aller Siedlungsgründungen der Brüdergemeine zeigt sich das idealtypische Muster einer quadratischen Planstadt. Die Gebäude stehen in ausgewogener Verteilung um den leeren zentralen Platz. Als unsichtbare Linie verläuft die symmetrische Aufteilung in Schwestern- und Brüderseite durch die Mitte des Ortes. Die Aufteilung von drei Gebäuden oder Einfahrten an jeder der vier Platzseiten scheint einen

83 Vgl. Peter Vogt: *Let Our Commerce Be Holy unto Thee! Economic Practice in the Eighteenth-Century Moravian Church*. In: *Pietismus und Ökonomie (1650–1750)*. Hg. v. Wolfgang Breul u. a. Göttingen 2021, 269–300.

84 Otto Uttendörfer: *Wirtschaftsgeist und Wirtschaftsorganisation Herrnhuts und der Brüdergemeine von 1743 bis zum Ende des Jahrhunderts*. Herrnhut 1926, 368–372.

85 Vgl. Peter Vogt: *Herrnhuter Liebeskommunismus. Das Ideal urchristlicher Gemeinschaft und seine Rezeption in der Brüdergemeine des 18. Jahrhunderts*. In: *Herrnhut als Modell einer christlichen Sozialutopie. Werkstatt-Tagung 26. März 2019 in Herrnhut und 21./22. Nov. 2019 in Prag*. Hg. v. Torsten Hochmuth. Berlin 2020, 71–96.

86 Vgl. Hellmuth Erbe: *Bethlehem, Pa. Eine kommunistische Herrnhuter Kolonie des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart 1929; Paul Peucker: *A Family of Love. Another Look at Bethlehem's General Economy*. In: *JMH* 18 (2018), 123–144.

87 Siehe oben Anm. 17, 22, 23, 25.

88 Vgl. Ulrike Carstensen: *Stadtplanung im Pietismus. Herrnhag in der Wetterau und die frühe Architektur der Brüdergemeine*. Herrnhut 2009.

symbolischen Bezug zum biblischen Bild des himmlischen Jerusalems anzudeuten, ohne dass aus den Quellen ein direkter Beleg dafür greifbar wäre.⁸⁹ Die gesamte Ortsanlage ist auf das praktische Zusammenleben der Gemeinde hin ausgerichtet. Die Ähnlichkeit der einzelnen Siedlungen in Form und Baustil signalisiert die übergreifende Verbundenheit und Identität des Netzwerks der Brüdergemeinde. Zugleich markiert die spezifisch herrnhutische Architektur die Abgrenzung der Siedlungen zu ihrer jeweiligen Umgebung. Das in ihrer Art einzigartige Phänomen herrnhutischer Siedlungsarchitektur im Kontext eines globalen Netzwerks ist Gegenstand der aktuellen Welterbe-Bewerbung „Moravian Church Settlements“ (Siedlungen der Herrnhuter Brüdergemeinde), die darauf abzielt, das bestehende Welterbe Christiansfeld um die Siedlungen Herrnhut, Bethlehem, Pa / USA und Gracehill / Nordirland zu erweitern.

Die hier skizzierten Themenbereiche lassen deutlich werden, wie sehr die Brüdergemeinde im 18. Jahrhundert einen eigenen Kosmos bildete, der nicht nur eine Vielzahl einzelner innovativer Elemente enthielt, sondern sich vor allem auch im Gesamtbild als innovativer Entwurf einer alternativen frommen Lebenswelt präsentierte. Ist es nun angemessen, die Brüdergemeinde des 18. Jahrhunderts als Utopie zu bezeichnen? Nein, wenn man Utopie versteht als spekulativen Entwurf für ein universales Projekt der Weltverbesserung. Ja, wenn man Utopie versteht als überschaubare Gemeinschaftsbildung, die im Rahmen eines von der Umgebung abgegrenzten Binnenraums die Verwirklichung ihrer weltanschaulichen Ideale anstrebt.

Den Herrnhuter Brüdern und Schwestern im 18. Jahrhundert ging es sicher nicht darum, eine „Utopie“ zu errichten, sondern sie wollten einfach als Brüder und Schwestern im Glauben miteinander leben, gemeinsam Christus nachfolgen, sich unter seine Leitung stellen und sein Reich ausbreiten helfen. Doch gerade indem sie dies taten, kam es zu einem geistlichen Aufbruch, der durchaus utopischen Charakter hatte, nämlich zur Entstehung der Brüdergemeinde als einer egalitären theokratischen Lebens- und Glaubensgemeinschaft von globaler Reichweite. Wesentlich war dabei, dass der im Werden der Brüdergemeinde wirkende „utopische Impuls“ ein beträchtliches innovatives Potential besaß, das nicht nur zur Entstehung zahlreicher einzelner Neuerungen im Bereich von Gottesdienst und Gemeindeorganisation führte, sondern die Brüdergemeinde insgesamt als eine neue Größe und Modell einer alternativen Gesellschaftsform etablierte.

Die Rede von der Brüdergemeinde als Modell einer christlichen Sozialutopie lässt diese Zusammenhänge deutlich werden. Zugleich lädt sie ein zum Vergleich mit anderen utopischen Gruppen und Projekten und eröffnet so den Blick auf interessante weiterführende Forschungsthemen, etwa die Einflüsse und Entwicklungslinien

⁸⁹ Vgl. Richter, Siedlungen der Brüdergemeinde (wie Anm. 20).

antiker und frühneuzeitlicher städtebaulicher Utopie-Entwürfe, die historischen Zusammenhänge und Querverbindungen mit anderen utopisch geprägten Gemeinschaften (die Ephrata-Kommunität, die Shaker, die Camphill-Bewegung) sowie einen genaueren Blick auf Strukturelemente und Organisationsmuster, die aus der komparativen Analyse utopischer Gesellschaftsentwürfe stammen.⁹⁰

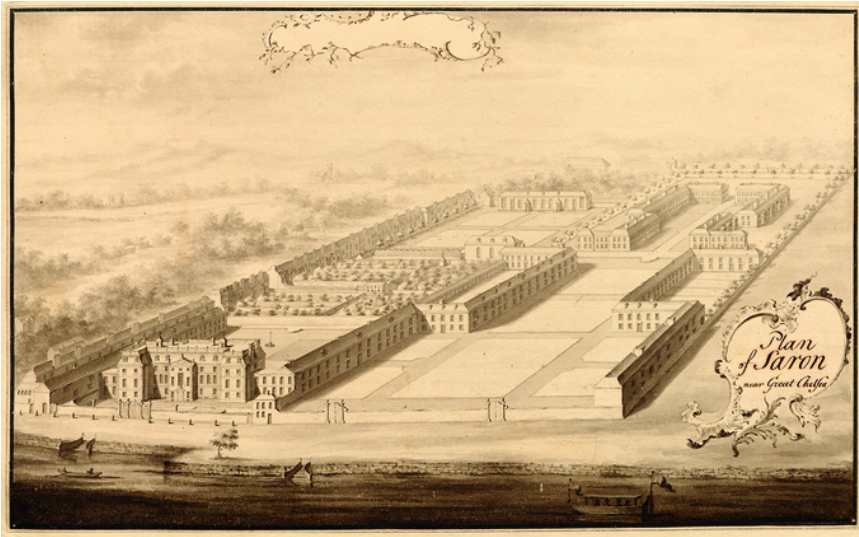


Abb. 2: Plan von Saron. Tuschezeichnung, um 1752 (Unitätsarchiv Herrnhut, Sign. TS Bd. 1, 86a).

Im Zuge ihrer expansiven Ausbreitung in der Mitte des 18. Jahrhunderts hat die Brüdergemeine in Europa und Nordamerika zahlreiche Gemeinden und Niederlassungen gegründet, die zum Teil bis heute bestehen. Allerdings gelangten nicht alle von Zinzendorf ins Auge gefassten Siedlungsprojekte zur Ausführung. Ein großes Bauvorhaben, das unvollendet blieb, war der Entwurf von Saron, einer grandiosen Anlage mit Kirchensaal, Chorghäusern, Wohngebäuden, Repräsentations- und Verwaltungsgebäuden am Rande von London. Dazu hatte Zinzendorf 1750 das am Ufer der Themse in Chelsea liegende Lindsey House mit großem anliegendem Gartengrundstück erworben und hoffte, hier das geistliche und administrative Zentrum für die globalen Aktivitäten der Brüdergemeine zu errichten.⁹¹ Die überlieferten Entwürfe zeigen eine großzügige barocke Anlage von eleganten Gebäuden und Gärten, die sich hinter Lindsey House ausbreitet. Finanzielle Schwierigkeiten

⁹⁰ Vgl. etwa Dolores Hayden: *Seven American Utopias. The Architecture of Communitarian Socialism, 1790–1975.* Cambridge 1976.

⁹¹ Peter Kroyer: *The Story of Lindsey House.* London 1956, 30–56.

ließen den Plan schon drei Jahre später scheitern, das projektierte Ensemble wurde nicht gebaut und Saron blieb ein Nicht-Ort, ein „Utopia“ im buchstäblichen Wort-sinn. Es ist eine feine Ironie der Geschichte, dass just dieses Grundstück 220 Jahre zuvor Thomas Morus gehört hatte, der hier seine Sommerresidenz besaß.⁹² Ob sich Zinzendorf dieser historischen Verbindung bewusst war, als er Saron plante? Das bleibt eine offene Frage für die weitere Forschung.

92 Kroyer, *The Story of Lindsey House*, 13f.

Lutheraner oder Philadelphier?

Zinzendorfs Ekklesiologie im Spannungsfeld von Martin Luther und Jane Leade

Die folgenden Überlegungen verdanken sich einer praktisch-theologischen, kirchenhistorisch informierten Perspektive. Es geht mir darum, herauszuarbeiten, ob und wenn ja inwiefern Zinzendorfs ekklesiologische Überlegungen entsprechende praktisch-theologische Diskurse der Gegenwart zu bereichern vermögen. Ich bin überzeugt, dass damit umgekehrt auch ein neues Licht auf die historische Fragestellung fallen kann. Der größte Teil der theoretischen Überlegungen und des praktischen Engagements Zinzendorfs ist im Rahmen der praktisch-theologischen Handlungsfelder der Homiletik, Liturgik, Hymnologie, Poimenik, Katechetik, Pastoraltheologie und nicht zuletzt des Gemeindeaufbaus anzusiedeln.¹ Seine ekklesiologischen Überlegungen würden heute im Rahmen der Kirchentheorie verortet werden. Meine These ist, dass er aus praktisch-theologischem Interesse sowohl die traditionelle lutherische Ekklesiologie seiner Zeit weiterentwickelt als auch die aufgenommenen philadelphischen Gedanken sukzessive einer Transformation unterzogen hat. Zinzendorf war weder orthodoxer Lutheraner noch reiner Philadelphier, aber auch kein traditioneller Pietist. Eher könnte man sagen, dass sich in seinem Denken Aspekte aller drei – zugegebenermaßen sehr disparaten – theologischen Richtungen verbanden. Dazu kamen noch weitere Einflüsse, etwa solche mystischen Denkens. Im Hinblick auf die Ekklesiologie der lutherischen Orthodoxie ist der Graf überzeugt, dass zum Christsein die Überwindung des Konfessionshasses gehört. An seine Stelle hat das ökumenische Engagement zu treten, wobei klar ist, dass dieses Engagement nicht notwendigerweise die gleiche Kontur besitzt wie das vom Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) in Genf geprägte nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Zu berücksichtigen ist, dass der ÖRK in den vergangenen Jahrzehnten starke Veränderungen durchgemacht hat und überdies die zu ihm gehörenden Kirchen durchaus unterschiedliche Ökumenekonzepte vertreten. Mit Zinzendorfs Einsatz für eine Überwindung des Konfessionshasses verbunden ist seine Kritik an der Fokussierung lutherischer Ekklesiologie auf lediglich zwei

1 Auch wenn die Praktische Theologie als wissenschaftliche Disziplin erst von Friedrich Schleiermacher am Beginn des 19. Jahrhunderts begründet wurde, hat es doch schon lange vorher praktisch-theologische Überlegungen gegeben (vgl. dazu im Einzelnen Peter Zimmerling: Ein Leben für die Kirche. Zinzendorf als Praktischer Theologe. Göttingen 2010).

Sozialgestalten von Kirche, nämlich auf Ortsgemeinde und Territorialkirche. Er legt stattdessen das Augenmerk auf zwei im Protestantismus seit dem 16. Jahrhundert vernachlässigte Sozialgestalten von Kirche: die Universalkirche und die Nachfolgegruppen, d. h. die Orden. Erstere darf nicht spiritualisiert werden, d. h. es genügt nicht, sie ausschließlich als eine unsichtbare bzw. eschatologische Größe zu denken. Gleichzeitig bemüht sich der Graf um eine Reintegration der vierten Sozialgestalt von Kirche, der Orden, in die evangelische Ekklesiologie.

Die Transformation philadelphischer Vorstellungen zeigt sich in Zinzendorfs zunehmend positiver Stellung zur Kirche der Alten Brüder-Unität und zum konfessionellen Luthertum, mithin zur Bedeutung von Konfessionen insgesamt. Nur auf diesem Hintergrund kommt die Komplexität von Zinzendorfs ekklesiologischem Denken in den Blick und lässt sich eine Engführung der Forschung auf die Frage überwinden, ob Zinzendorf ein lutherisches oder ein philadelphisch geprägtes Kirchenverständnis vertreten hat. Es ist in diesem Beitrag naturgemäß nur möglich, ausgewählte Aspekte seiner ekklesiologischen Überlegungen zu thematisieren.² Das gleiche gilt im Hinblick auf sein ökumenisches Engagement.³

Die anschließenden Überlegungen gliedern sich wie folgt: In einem ersten Punkt soll kurz der Forschungsstand zum Thema resümiert werden. In einem zweiten Abschnitt möchte ich die Eigenheiten der Theologie des Grafen skizzieren, die die Voraussetzung für seine eigenständigen ekklesiologischen Gedanken bilden. Im dritten Punkt sind die Grundlinien seiner ökumenisch ausgerichteten Ekklesiologie zu entfalten. Der vierte Punkt schließlich versucht die Herrnhuter Brüdergemeine, anknüpfend an Aussagen Zinzendorfs, als eine vierte Sozialgestalt von Kirche, als evangelische Kommunität, zu verstehen.

1. Zur Forschung

Beim Forschungskongress zur Theologie Zinzendorfs zu dessen 300. Geburtstag im Jahr 2000 in Herrnhut vertrat Hans Schneider die These, dass der Graf in ekklesiologischer Hinsicht einen durch und durch philadelphischen Ansatz vertreten habe.⁴ Diese Auffassung hat sich auch im neu erschienenen *Pietismus Handbuch*

2 Deshalb fehlt z. B. ganz die Diskussion über sein Taufverständnis, und auch seine Stellung zu den Separatisten wird nur gestreift.

3 Leider können darum auch Zinzendorfs ökumenische Bemühungen in Amerika, speziell in Pennsylvania, nicht berücksichtigt werden.

4 Hans Schneider: „Philadelphische Brüder mit einem lutherischen Maul und mährischen Rock“. Zu Zinzendorfs Kirchenverständnis. In: Neue Aspekte der Zinzendorf-Forschung. Hg. v. Martin Brecht u. Paul Peucker. Göttingen 2006 (AGP 47), 11–36.

weithin durchgesetzt.⁵ Neuerdings hat Paul Peucker den Beweis zu führen versucht, dass die Gründung Herrnhuts, aber auch seine weitere Entwicklung vom Philadelphiertum her interpretiert werden müsse.⁶ In der Vergangenheit ist die Ekklesiologie des Grafen über Generationen von Forschern hinweg immer wieder äußerst kontrovers diskutiert worden. Ich beschränke mich im Folgenden auf das vergangene Jahrhundert. Die erste Gruppe bildeten Forscher, die Zinzendorf als genuinen Lutheraner verstanden, der philadelphische und etwa spiritualistische Vorstellungen, die er in seiner Jugend vertreten hatte, nach seiner Hinwendung zu Martin Luther in den 1730er Jahren sukzessive überwunden habe. Prototypen dieses Interpretationsansatzes waren Samuel Eberhard und vor ihm Wilhelm Bettermann.⁷ Die zweite Gruppe von Forschern konstatierte bei Zinzendorf einen durchgängigen philadelphischen Ansatz, verbunden mit der Rezeption einer augustinischen, vom Neuplatonismus geprägten Ontologie. Wichtigster Vertreter dieser Forschergruppe war seit den 1950er Jahren der lutherische Theologe Leiv Aalen aus Norwegen,⁸ der dem schwedischen Lutheraner Gösta Hök⁹ folgte. Demnach war und blieb Zinzendorf sein Leben lang mystischer Spiritualist, wobei ihm die geistige Stimmungslage des Barockpietismus und der Frühaufklärung, in der er groß geworden war, die entsprechenden Überlegungen vermittelte.¹⁰ Auch der

5 Pietismus Handbuch. Hg. v. Wolfgang Breul. Tübingen 2021. Vgl. darin etwa den Beitrag zur Herrnhuter Diasporaarbeit vom Herausgeber. Vielleicht ist auch das Fehlen eines eigenen Artikels zur Ekklesiologie des Pietismus symptomatisch. Dafür gibt es einen Beitrag unter der Rubrik „Frömmigkeit“ zum Thema Gemeinschafts- und Sozialformen.

6 Paul Peucker: Herrnhut 1722–1732. Entstehung und Entwicklung einer philadelphischen Gemeinschaft. Göttingen 2021 (AGP 67).

7 Wilhelm Bettermann: Theologie und Sprache bei Zinzendorf. Gotha 1935 (Wiederabdruck: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: MuD II/29,1. Hg. v. Erich Beyreuther. Hildesheim u. a. 2001); Samuel Eberhard: Kreuzes-Theologie. Das reformatorische Anliegen in Zinzendorfs Verkündigung. München 1937.

8 Leiv Aalen: Die Theologie des jungen Zinzendorf. Berlin, Hamburg 1966 (AGTL 16).

9 Gösta Hök: Zinzendorfs Begriff der Religion. Uppsala 1948.

10 Belege für seine Interpretation der Theologie Zinzendorfs fand Aalen vor allem in dessen Jugendschriften, wie sie enthalten sind in „Der Teutsche Socrates“ (z. B. 148f.: Verständnis des christlichen Lebens als Pilgerreise. In: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: HS 1. Hg. v. Erich Beyreuther u. Gerhard Meyer. Hildesheim 1962; vgl. aber bereits in den „Teutschen Gedichten“, 16, V.: „Ich suche mich mit Gott, dem höchsten Gut, Aufs nächste, da es seyn kan zu verbinden [...]“). In: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: HSE 2. Hg. v. Erich Beyreuther u. Gerhard Meyer. Hildesheim 1964), der „Freywilligen Nachlese“ (Kleine Schriften, Gesammelt In verschiedenen Nachlesen Bey den bisherigen gelehrten und erbaulichen Monaths=Schriften / Nebst einigen andern erbaulichen Blättern. Frankfurt/Main 1740; Wiederabdruck in HSE 11–12. Hg. v. Erich Beyreuther u. Gerhard Meyer. Hildesheim 1972), darin z. B. „Des Graffen von Zinzendorffs schöne Gedancken vom Reden und Gebrauch der Worte“ (HSE 11), 714–737, wo Zinzendorf die Gemeinschaft der Seele mit dem himmlischen Bräutigam Christus thematisiert. In: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Freiwilige Nachlese. Neuauflage. Frankfurt 1740, VI. Sammlung (Wiederabdruck: HSE 11) und der „Büdingischen Sammlung“ (z. B. Bd. 1.

ältere Zinzendorf habe die genannten Grundüberzeugungen – trotz zunehmender Bedeutung rechtfertigungstheologischer Vorstellungen Luthers – nicht aufgegeben. Schneider und neuerdings Peucker knüpften mit ihrer Position an Aalen an und führten diese weiter.

Eine dritte Gruppe schließlich vertrat eine Mittelposition. Sie konstatierte beim Grafen unterschiedliche Einflüsse, die nebeneinander bestanden. Otto Uttendörfer stellte in seinem Alterswerk *Zinzendorf und die Mystik* von 1950 die These auf, dass die Besonderheit von dessen Theologie gerade in der spannungsreichen Verbindung von Luthertum und Christusbistand bestand. Erich Beyreuther bemühte sich, in der Auseinandersetzung mit Leiv Aalen den Nachweis zu führen, dass Zinzendorf zwar insgesamt im Rahmen des orthodoxen Luthertums verblieb. Beyreuther gestand aber zu, dass der Graf völlig unbekümmert Vorstellungen aus anderen theologischen Strömungen übernahm, wobei er diese Beyreuthers Ansicht nach in einen rechtfertigungstheologischen Zusammenhang überführte.

Der Forschungsüberblick zeigt, dass keine der vertretenen Positionen für sich in Anspruch nehmen kann, neu zu sein. Vielmehr zeigt sich ein Wechsel der Auffassungen.

Ich selbst möchte im Folgenden einen Weg skizzieren, der zwar an die letzte der drei referierten Positionen, die Mittelposition, anknüpft, aber darüber hinausgeht. Einerseits lassen die ekklesiologischen Aussagen Zinzendorfs eine spannungsreiche Pluralität erkennen, die ernstgenommen werden sollte. Der Eigenart seiner ekklesiologischen Überlegungen lässt sich nur dann näherkommen, wenn sie nicht vorschnell in Kategorien lutherischer oder philadelphischer Theologie eingezeichnet werden. Seine ökumenischen Aussagen und sein lebenslanger Einsatz dafür, dass die Brüdergemeine nach Selbstverständnis und Außenwahrnehmung nicht – mit modernen Begriffen gesprochen – Freikirche wurde, sondern in der Landeskirche als selbstständige Sozialgestalt von Kirche verblieb,¹¹ stellen vielmehr einen eigenständigen ekklesiologischen Beitrag dar, der weder in traditionellen lutherischen noch in traditionellen philadelphischen Überzeugungen aufgeht.

Büdingen 1740 [Wiederabdruck: HS.E 7. Hg. v. Erich Beyreuther u. Gerhard Meyer. Hildesheim 1965], 40–44).

11 Ich kann in diesem Zusammenhang auch Dietrich Meyers Auffassung nicht teilen, der Zinzendorfs Bedeutung gerade darin sieht, dass er ein freikirchliches Gemeindemodell geformt habe; Dietrich Meyer: Zinzendorfs Gegenwartsbedeutung. In: *Neue Aspekte* (wie Anm. 4), 275. Dagegen spricht schon die Beobachtung, dass bis nach dem Ersten Weltkrieg sämtliche Bewohner Herrnhuts automatisch Mitglieder der sächsischen evangelisch-lutherischen Kirche waren.

2. Besonderheiten der Theologie Zinzendorfs

2.1 Ungewöhnliche Konstitutionsbedingungen

Wie lässt sich der eigenständige theologische Weg Zinzendorfs erklären? Er war von Haus aus theologischer Laie, d. h. kein studierter Theologe, wobei er sich seit der Zeit seines Jurastudiums autodidaktisch eine umfassende theologische Bildung angeeignet hat. In den 1730er Jahren wurde er schließlich sogar zum Pfarrer ordiniert.¹² Ich meine, dass ihm die fehlende Prägung durch die Schultheologie erlaubte, nicht nur leichter als typische Fachvertreter theologische Gedanken aus den unterschiedlichsten Richtungen zu rezipieren und sie eigenständig weiterzuentwickeln bzw. einem Transformationsprozess zu unterziehen, sondern auch geprägte theologische Denkwege zu verlassen und traditionelle, in seinen Augen überholte, theologische Positionen in Frage zu stellen und zu überwinden.

Dabei kam ihm die damalige gesellschaftliche Vorstellungswelt entgegen: Der Pietismus, durch den der Graf aufgrund von Familienherkunft, Erziehung und Schulbildung während seiner Kindheit und Jugend geprägt wurde, und die Frühaufklärung waren bestimmt von der „Hoffnung zukünftig besserer Zeiten“.¹³ Überdies wurde Zinzendorf beeinflusst durch die weit verbreitete Vorstellung vom *homo ludens*, der neue Wege spielerisch ausprobierte.¹⁴ Ich beschränke mich im Folgenden auf die Auswirkungen der neuen Eschatologie auf Zinzendorfs theologisches Denken.

Die Katastrophe Europas im Dreißigjährigen Krieg hatte neue theologische, kirchliche und gesellschaftliche Antworten nötig gemacht. In der Folgezeit entstanden vielfältige philadelphische, pietistische und rationalistische Strömungen.¹⁵ Weil die Orthodoxie auf die neue gesellschaftliche Situation nur mit den alten, überholten Lösungen reagierte, geriet sie zunehmend ins Hintertreffen. Philipp Jakob Spener überwand die auf den unmittelbar bevorstehenden „lieben Jüngsten

12 Vgl. Erich Beyreuther: Die große Zinzendorf-Trilogie. Bd. 3: Zinzendorf und die Christenheit. Marburg 1988, 84–87.

13 Vgl. dazu Martin Greschat: Die „Hoffnung besserer Zeiten“ für die Kirche. In: Zur neueren Pietismusforschung. Hg. v. dems. Darmstadt 1977, 224–239.

14 Zinzendorfs Zeit prägt eine rokokohafte Spielfreude, die, aus den Systemzwängen der alten Orthodoxie befreit, es dem *homo ludens* erlaubt, in einem weiten Spielraum zu agieren. Vgl. dazu Erich Beyreuther: Anmerkungen zum Thema Zinzendorf und Oetinger. In: UnFr 13 (1983), 65–75, hier 72f.

15 Bzw. erlebten diese einen Aufschwung, wenn man den Pietismus bereits mit Johann Arndt beginnen lässt und von zwei Phasen des Älteren Pietismus ausgeht: einer mit Arndt und der mit Spener einsetzenden. Vgl. Martin Brecht: Einleitung. In: Geschichte des Pietismus. Bd. 1: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert. Hg. v. dems. Göttingen 1993, 3–10, hier 6.

Tag“ bezogene, ja fixierte, Eschatologie der lutherischen Orthodoxie durch die Erwartung der großen Dinge, die Gott noch tun würde.¹⁶ Bereits in den *Pia desideria* von 1675 vertrat er die Auffassung, dass der Kirche eine bessere Zeit bevorstünde.¹⁷ Ihre ausgereifte Gestalt fanden Speners diesbezügliche Überlegungen in seiner Schrift *Die Behauptung der Hoffnung zukünftig besserer Zeiten* von 1693.¹⁸ Indem Spener in Erwartung der großen Dinge, die Gott noch tun würde, den Blick in die Zukunft eröffnete, schuf er einen Freiraum für das verantwortliche Handeln des Einzelnen.¹⁹ Jeder Christ, der sich im Glauben Gott zur Verfügung stellte, konnte sich an der Erneuerung der kirchlichen und gesellschaftlichen Zustände beteiligen.²⁰ Weil die Zukunft wieder offenstand, konnten reale Verbesserungen der Verhältnisse in Kirche und Gesellschaft ins Auge gefasst werden.

„Das fruchtbare Aufgreifen der Wirklichkeit, worauf jene Erwartung hoffend wie handelnd gerichtet ist, setzt schließlich für diesen Glauben weite Bereiche des sozialen und rechtlichen Lebens frei, nicht länger im Rahmen der altüberkommenen, festgefügtten Seinsordnung, vielmehr in der zustimmenden Hinwendung zu dem Neuen, zu der raschen Veränderung der gesamten Breite des gesellschaftlichen Lebens, im Einklang endlich mit allem Streben nach vernünftiger Besserung.“²¹

16 Vgl. dazu Johannes Wallmann: Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus. 2., überarb. und erw. Auflage. Tübingen 1986 (BHTh 42), bes. 324–354; vgl. auch Geschichte des Pietismus. Bd. 1, 299–301.

17 Vgl. Philipp Jacob Spener: *Pia desideria*. Hg. v. Kurt Aland. Berlin ³1964 (3. Nachdruck 1990), 36, Z. 35–52, Z. 13; zu Speners eschatologischen Überlegungen vgl. auch Greschat, *Die „Hoffnung besser Zeiten“ für die Kirche* (wie Anm. 13), 224–239.

18 D. Philipp Jacob Speners Behauptung der Hoffnung künftiger Besserer Zeiten [...]. Frankfurt/Main. Der Jüngste Tag kommt erst, nachdem Gott seine Verheißungen erfüllt hat: „so bleibe ich bey meinem satz, ob ich mich wol nicht unternehme zu determiniren, wie lang u. wie weit der höchst-erwünschliche tag des HErrn seye, daß er gleichwol auch noch so nahe nicht seye, daß wir uns seiner so zu reden täglich zu versehen und zu getrösten hätten, vielmehr daß unterschiedliche propheceyungen in der schrift noch übrig sind, derer erfüllung vorhin zu erwarten seye.“ Philipp Jacob Spener: *Briefe aus der Frankfurter Zeit 1666–1686*. Bd. 5: 1681, 154,5–9 (an Johann Ulrich Wild, [Frankfurt/Main um 1677]); vgl. *Theologische Bedencken I*. Halle/Saale 1700, 218; vgl. Greschat, *Die „Hoffnung besser Zeiten“ für die Kirche* (wie Anm. 13), 228.

19 Greschat, *Die „Hoffnung besser Zeiten“ für die Kirche*, 237f.

20 Ob damit ein „optimistischer Perfektionismus“ bei Spener und seinen Anhängern verbunden sein muss (Greschat, *Die „Hoffnung besser Zeiten“ für die Kirche*, 236), ist mir fraglich; vorsichtiger: Emanuel Hirsch: *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*. Bd. 2. Gütersloh ³1964, 148–155.

21 Greschat, *Die „Hoffnung besser Zeiten“ für die Kirche*, 238. Wolfgang Breul vertritt in seinem Artikel zur Zukunftserwartung des Pietismus eine vorsichtigeren Auslegung; ders.: *Zukunftserwartung*. In: *Pietismus Handbuch* (wie Anm. 5), 399–409.

Unmittelbar verbunden mit der Hoffnung auf eine Verbesserung der Zustände in Kirche und Gesellschaft war eine Neuentdeckung des Geistes Gottes.²² Neben seinem Wirken im Zuspruch der Vergebung im Rahmen des traditionellen lutherischen Rechtfertigungsglaubens traten weitere Wirkungsweisen gerade in den Verbesserungen in Kirche und Gesellschaft.

Bestimmend für Zinzendorfs ekklesiologisches Denken wurde, dass er gegenüber den universal ausgerichteten Weltverbesserungsplänen August Hermann Franckes eine Verkirchlichung vornahm.²³ Das Wirken des Geistes konkretisierte sich für ihn – gut philadelphisch – in der Einheit der Kinder Gottes entsprechend der Aussage Jesu in den johanneischen Abschiedsreden „Dass sie alle eins seien“ (Joh 17,21). Der Graf gab sich nicht mit der Zertrennung der Christenheit in einander bekämpfende Konfessionen zufrieden, sondern wurde zu einem der ökumenischen Pioniere im Raum des Protestantismus.²⁴ Neben der Unsichtbarkeit der Kirche des Dritten Glaubensartikels betonte er deren notwendige Sichtbarkeit. Wie wir sehen werden, erfolgte an dieser Stelle im Zusammenhang mit dem Nachdenken über die Rolle der Brüdergemeinde in der Kirche gleichzeitig eine Transformation philadelphischer Überlegungen.

Schließlich sollte man sich vor Augen halten, dass Zinzendorf seine eigenständige Theologie als *theologia viatorum* entwickelte. Dazu gehörte ihre Orientierung an sich permanent verändernden gemeindepraktischen Herausforderungen,²⁵ was ihren improvisierten und fragmentarischen Charakter erklärt.²⁶ Dabei setzte der Graf sich gleichermaßen mit dem Intellektualismus der lutherischen Orthodoxie, dem Moralismus des hallischen Pietismus, dem Rationalismus der Aufklärung und der Ekklesiologie des Philadelphiertums kritisch auseinander. Zinzendorf kann keiner dieser Richtungen allein zugerechnet werden, was ihn jedoch nicht daran hinderte, von ihnen allen Anregungen aufzunehmen.

22 Vgl. dazu im Einzelnen: Hermann Bauch: Die Lehre vom Wirken des Heiligen Geistes im Frühpietismus. Studien zur Pneumatologie und Eschatologie von Campegius Vitringa, Philipp Jakob Spener und Johann Albrecht Bengel. Hamburg-Bergstedt 1974.

23 Vgl. dazu Peter Zimmerling: Das sozialetische Engagement Halles und Herrnhuts – zwischen Utopie und Ortsgemeinde. In: PuN 29 (2004), 67–79.

24 Und zwar auf dem Gebiet des ökumenischen Dialogs, der Organisation ökumenischer Konferenzen und der Entfaltung einer ökumenischen Ekklesiologie und Liturgik; vgl. dazu näher Peter Zimmerling: Gott in Gemeinschaft. Zinzendorfs Trinitätslehre. Gießen 1991 (Wiederabdruck: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: MuD II/32. Hg. v. Matthias Meyer u. Peter Zimmerling. Hildesheim u. a. 2002), 237–267.

25 Vgl. dazu im Einzelnen: Zimmerling, Ein Leben für die Kirche (wie Anm. 1), 12.

26 Darauf weist etwa der Berthelsdorfer Pfarrer Johann Andreas Rothe bereits 1728 in einer öffentlichen Erklärung hin; vgl. dazu Peucker, Herrnhut (wie Anm. 6), 293f.

2.2 „Sünder seligkeit“²⁷ – Hinwendung zum reformatorischen Rechtfertigungsglauben

Auch Hans Schneider bestreitet nicht, dass sich in den 1730er Jahren beim Grafen theologische „Akzentverschiebungen“ beobachten lassen, behauptet jedoch, dass diese „die Ekklesiologie weniger berühren“.²⁸ Es ist aber schwer vorstellbar, dass Zinzendorfs Erkenntnis von der voraussetzungslosen Annahme des Menschen durch Gott – CA 4 spricht von der „Rechtfertigung allein aus Gnade um Christi willen durch den Glauben“ – keine Auswirkungen auf sein übriges theologisches Denken – mithin auch seine Ekklesiologie – gehabt hätte. Immerhin handelt es sich bei der Rechtfertigungslehre um das Zentrum lutherischer Theologie, um den „Articulus stantis et cadentis Ecclesiae“.²⁹ Zinzendorfs Neuentdeckung der lutherischen Rechtfertigungslehre hatte einschneidende Folgen für das Leben und Denken der Herrnhuter Brüdergemeine insgesamt. Gegenüber dem Halleschen Pietismus kam es dadurch zu einer religiösen Befreiung. Die Herrnhuter Frömmigkeit wurde in der Folgezeit von Freude und Dankbarkeit geprägt. Die Sorge um eine bestimmte Methode, nach der die Bekehrung sich ereignen müsste, wenn sie echt sein sollte, und die Sorge um den eigenen Glaubenszustand fielen weg. Niemand brauchte mehr über seine Sünden zu grübeln, vielmehr sollte das ganze Leben nach Zinzendorfs Überzeugung von der Freude über die Vergebung erfüllt sein, die aus dem Umgang mit dem „Schmerzens-Mann“ floss.³⁰ Der Graf hat den Unterschied zwischen dem Halleschen Pietismus und dem Herrnhutertum anschaulich beschrieben:

„Nämlich eines genuinen Pietisten Sache ist, sein Elend und Verderben zu figieren [sic; vorzustellen] bis ans Ende seines Lebens, und nur zum Trost auf die Seite des Heilands [= die Seitenwunde Jesu, d. h. die durch ihn vollbrachte Erlösung] zu schielen, unser Prinzipium aber ist, auf die Seite das Auge unverwandt zu figieren und mit Leib und Seele dahinein zu fahren, aber auf die Sünde und das Elend nur zuweilen und zur Beugung und

27 Christliches Gesang-Buch der Evangelischen Brüder-Gemeinen. Herrnhut³ 1741 (Wiederabdruck: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: MuD IV/3. Hg. v. Erich Beyreuther. Hildesheim u. a. 1981), Nr. 1531, 2.

28 Schneider, „Philadelphische Brüder mit einem lutherischen Maul und mährischen Rock“ (wie Anm. 4), 31.

29 So erstmals bei Valentin Ernst Löscher (1673–1749). In der Sache geht die Formulierung auf Martin Luther selbst zurück.

30 So z. B. Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Londoner Predigten. Bd. 2. London, Barby 1757 (Wiederabdruck: HS 5. Hg. v. Erich Beyreuther u. Gerhard Meyer. Hildesheim 1963), 345–362.

Moderation der Freude zu schielen [...] Ein solcher [Pietist] ist ein hinkender Bruder, der eben den Weg hinkt, den wir [Herrnhuter] tanzen.“³¹

In der Wahrnehmung sowohl von Seiten der Theologie als auch der Gesellschaft allgemein wurde das Herrnhutertum fortan zu einer gegenüber dem übrigen Pietismus eigenständigen Größe. Das blieb so mindestens bis zum dritten Band der *Geschichte des Pietismus* Albrecht Ritschls von 1886, in der die Herrnhuter Brüdergemeine zwar noch als besondere Erscheinungsform, aber eben doch lediglich als Spielart des Pietismus verstanden wurde.³²

Um unmissverständlich klarzumachen, dass der Glaube an die Versöhnung kein bloßes intellektuelles Fürwahrhalten ist, sondern den ganzen Menschen mitsamt seiner Affekte umfasst, versuchte der Graf in immer neuen Anläufen, seiner Gemeinde das Versöhnungsgeschehen zu veranschaulichen und damit erfahrbar zu machen. Dem diente auch der Blut- und Wundenkult, der vor allem in der Brüdergemeine Herrnhag gefeiert wurde. In dieser Zeit fing die Gemeinde an, die Seitenwunde Jesu als dessen zentrale Versöhnungswunde zu besingen und stellte sie sogar in geistlichen Schauspielen dar.³³

Eine zentrale Bibelstelle für Zinzendorfs Theologie und Spiritualität war dabei Cant 2,14: „Meine Taube in den Felsklüften, im Versteck der Felswand, zeige mir deine Gestalt, lass mich hören deine Stimme; denn deine Stimme ist süß, und deine Gestalt ist lieblich.“ Die Deutung der Felskluft auf die Seitenwunde Jesu Christi und die Aufforderung an die Seele, darin Trost und Erquickung zu suchen, finden sich bereits an vielen Stellen in den Schriften Bernhards von Clairvaux.³⁴ Der Graf nahm dessen mystische Interpretation auf, stellte sie jedoch in einen rechtfertigungstheologischen Zusammenhang.³⁵

31 UAH, R.2.A.23.A.1, 6ff. (Protokoll der Vorbereitungskonferenz zur Synode Herrnhag 1747, 12.05.1747), zit. nach Otto Uttendörfer: Zinzendorfs religiöse Grundgedanken. Herrnhut 1935, 233.

32 Vgl. Albrecht Ritschl: *Geschichte des Pietismus*. Bd. 3. Bonn 1886, 195–459; vgl. dagegen Peter Zimmerling: „Disponiert zum Fröhlichsein“. Nikolaus Ludwig von Zinzendorf als Vollender des Pietismus. In: *DtPfrBl* 110 (2010), 253–258.

33 Vgl. im Einzelnen Beyreuther, *Die große Zinzendorf-Trilogie*. Bd. 3 (wie Anm. 12), 241–245.

34 S. Bernhards Opera, 150, Z. 7f. (*Sermo 61 super Cantica*); vgl. dazu Alexander Bitzel: Einführung zu Herrnhut im 19. und 20. Jh. Drei Schriften von Wilhelm Bettermann, Gerhard Reichel und Otto Uttendörfer. In: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: *MuD II/29,1, XVIII**.

35 So auch Bettermann, *Theologie und Sprache bei Zinzendorf* (wie Anm. 7), bes. 38–64.

2.3 „Personelle connexion mit Ihm“: von Luther inspirierte Wortmystik

Die Bibel ist für den Grafen Mittel zum persönlichen „Umgang“ mit Christus. Ziel des Studiums der Heiligen Schrift ist nicht der Glaube an sie, sondern der Glaube an den lebendigen Jesus Christus und die Gemeinschaft mit ihm.

„Das Wort [= die Bibel] muß den ausschlag geben, und die sache versichern, aber es muß uns nicht genug seyn. Das lesen und studiren in der Bibel, die betrachtung der schrift muß uns nicht aequipollent [= gleichwertig] seyn mit dem umgang, den wir mit unserm Gott und Heiland in Person haben können und sollen. Die heilige schrift muß uns freilich immer das seyn, wohin wir recurriren [= zurückkehren], wo wir nachsuchen, und unsern zärtlichen, aber unsehendlichen umgang [= mit Jesus] prüfen; aber eben das beweist, daß wir mit Ihm selbst bekant werden, und seine stimme hören müssen.“³⁶

Eindeutig steht für Zinzendorf die *fides qua creditur* gegenüber der *fides quae creditur* im Zentrum seines Denkens. Auch an dieser Stelle lässt sich eine Nähe zu Luthers Glaubensverständnis erkennen, wenn man sich etwa dessen auf das gläubige Subjekt bezogene Erklärungen im *Kleinen Katechismus* im Vergleich mit den objektiven Aussagen des altkirchlichen Glaubensbekenntnisses vor Augen stellt. Trotzdem bleibt für den Grafen die Schrift im Hinblick auf den Glauben unverzichtbar. Sie ermöglicht den Glauben und hat für ihn eine regulative Funktion. Zinzendorf versteht das reformatorische Schriftprinzip weniger kausativ als vielmehr kriteriologisch. Das Wirken des Geistes kann nicht auf das Wort der Bibel beschränkt werden, sondern umfasst auch sein unmittelbares Reden im Herzen.

Der Begriff „Umgang mit Gott“, lateinisch *commercium cum deo* ist seit Bernhard von Clairvaux *terminus technicus* für die *Unio mystica*.³⁷ Zinzendorf übernimmt den Begriff und prägt ihn gleichzeitig um. Aus der Bezeichnung für die letzte Stufe des mittelalterlichen mystischen Weges wird bei ihm ein Begriff für den Glauben insgesamt. Gleichzeitig spitzt er ihn christologisch zu. Auf diese Weise wird die Erfahrung der *Unio* alltagsverträglich und demokratisiert: „In dem Henochsleben, in dem Umgang mit Gott müssen wir keine Tiefen und erstaunliche Übernatürlichkeiten, sondern was ganz Einfältiges suchen.“³⁸ Entscheidend für den täglichen Umgang mit Jesus Christus ist die „combination des Worts und der personellen con-

36 Zinzendorf, LP 2 (wie Anm. 30), 86.

37 Vgl. hier und im Folgenden Dietrich Meyer: „Christus mein ander Ich“. Zu Zinzendorfs Verhältnis zur Mystik. In: Zu dir hin. Über mystische Lebenserfahrung von Meister Eckhart bis Paul Celan. Hg. v. Wolfgang Böhme. Frankfurt/Main 1990, 220f.

38 JHD. 18.3.1755, zit. nach Otto Uttendorfer: Zinzendorf und die Mystik. Berlin 1952, 371.

nexion [Verbindung] mit Ihm“,³⁹ die Verbindung von Bibelwort und persönlicher Glaubensgemeinschaft mit Jesus Christus.

In idealer Weise verwirklicht ist die „combination“ für Zinzendorf in den „Losungen“.⁴⁰ Der Graf will mit ihnen das Wort des Auferstandenen in den Lebensalltag der Gemeinde hineinbringen. Die Brüdergemeine soll in den Losungen täglich die Stimme Jesu Christi vernehmen können und sich auf diese Weise seiner Gegenwart vergewissern. In den Losungen spricht Gott unmittelbar zu ihren Leserinnen und Lesern und erwartet ihren Gehorsam. Sie sind ohne Auslegung direkt verständlich. Sie enthalten die „Quint-Essenz“⁴¹ der Heiligen Schrift. Die „combination“ von Bibelwort und Gemeinschaft des Gläubigen mit Christus ist ein spannungsreiches, lebendiges Verhältnis, das weder zur orthodoxen noch zur spiritualistischen Seite hin umkippen darf. Die Orientierung am Wort der Bibel verhindert, dass Jesus Christus unter der Hand zur Projektionsfigur der eigenen Vorstellungen und Wünsche wird. Die Betonung der lebendigen Glaubensgemeinschaft mit Jesus Christus bewahrt die Bibel davor, zum papierernen Papst zu werden. Zinzendorf kann mit Fug und Recht als Vertreter einer lutherischen Wortmystik verstanden werden.

3. Ökumenisch ausgerichtete Theologie

3.1 Hintergründe

Zinzendorfs Engagement für die Ökumene ist Teil des ökumenischen Aufbruchs seiner Zeit. Durch die Schrecken des Dreißigjährigen Krieges war in vielen geistig wachen Menschen eine Abneigung gegen den unduldsamen Konfessionalismus erwacht. Es wurde nach einem neuen Lebensfundament gesucht. Von der Aufklärung beeinflusste Menschen meinten, dies allein durch das Sprengen der kirchlichen Fesseln erreichen zu können. Persönlichkeiten des innerkirchlichen Pietismus wie August Hermann Francke gingen einen anderen Weg: Inspiriert von der Engländerin Jane Leade (1624–1704) suchten sie nach Wegen, wie sich die konfessionell getrennten Christen im Geist der philadelphischen Bruderliebe wieder begegnen konnten.⁴² Leade verwies als Legitimation für ihre ökumenischen Bemühungen

39 Zinzendorf, LP 2 (wie Anm. 30), 87.

40 Vgl. zu deren Geschichte, Theologie und Spiritualität im Einzelnen: Peter Zimmerling: Die Losungen. Eine Erfolgsgeschichte durch die Jahrhunderte. Göttingen 2014.

41 So in Zinzendorfs Vorrede zum Losungsbuch von 1751. In: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Sammlung der Losungs- und Textbüchlein der Brüder-Gemeine von 1731–1761. Bd. 3. Barby 1762 (Wiederabdruck: MuD II/25,3. Hg. v. Erich Beyreuther. Hildesheim u. a. 1987), 1.

42 Vgl. dazu Erich Beyreuther: August Hermann Francke und die Anfänge der ökumenischen Bewegung. Leipzig 1957, bes. 48–54 (dort auch Belege); Veronika Albrecht-Birkner: Art. „Lead(e),

auf das Sendschreiben an die Gemeinde zu Philadelphia aus Apk 3,7-13 und auf Joh 17,21: „[...] dass sie alle eins seien“. Ziel der Einigungsbestrebungen auf christlicher Grundlage war eine Einheit in der Mannigfaltigkeit. Der Dogmenstreit sollte indessen ruhen.⁴³ Zinzendorfs Jugendlehrer August Hermann Francke wurde im Verlauf der Zeit zum *spiritus rector* der Dänisch-Halleschen Mission. Sie entwickelte sich dabei mehr und mehr zum Brennpunkt seines ökumenischen Engagements.⁴⁴ In ihrem Kontext fand eine Zusammenarbeit von konfessionsverschiedenen Christen aus unterschiedlichen Ländern statt. Die 1724 endgültig festgelegten Missionsinstruktionen, an deren Formulierung Francke maßgeblich beteiligt war, erlaubten den Missionaren ausdrücklich, ihre Arbeit auch über das dänische Schutzgebiet hinaus auszudehnen; selbst die zeitweise Betreuung verwaister englischer (d. h. anglikanischer) und holländischer (d. h. reformierter) Kolonialgemeinden war den lutherischen Missionaren gestattet.

Entscheidend für die weitere Entwicklung von Zinzendorfs ökumenisch ausgerichteter Ekklesiologie wurde die Entstehung der Herrnhuter Brüdergemeine. Sie stellte ein für das 18. Jahrhundert einzigartiges Ökumenikum dar.⁴⁵ Da sich in den Ortsgemeinen Menschen aus unterschiedlichen Konfessionen und mit verschiedener geistlicher Prägung zusammenfanden, stellte sich von Anfang an die Frage nach ökumenischer Toleranz.⁴⁶ In den Folgejahren ging Zinzendorf sowohl in seinen ökumenischen Überlegungen als auch in seinem praktischen ökumenischen Engagement über seinen Lehrer Francke weit hinaus. Modern gesprochen, erstrebte der Graf in der Herrnhuter Brüdergemeine auch in organisatorischer Hinsicht eine ökumenische Einheit in versöhnter Verschiedenheit. Außerhalb der Brüdergemeine gab er sich mit dem Einsatz für eine geistliche Ökumene zufrieden. Das ist im Folgenden zu zeigen.

Jane“. In: RGG⁴ 5, 2002, 132; Hans Schneider: Art. „Philadelphier“. In: RGG⁴ 6, 2003, 1266; Peucker, Herrnhut (wie Anm. 6), 29–36.

43 So auch Beyreuther, August Hermann Francke (wie Anm. 42), 49.

44 Vgl. dazu im Einzelnen: Peter Zimmerling: Pioniere der Mission im älteren Pietismus. Gießen 1985 (ThDi 47), 26–28.

45 Vgl. hier und im Folgenden Peter Zimmerling: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine. Geschichte, Spiritualität und Theologie. Holzgerlingen 1999, 23, 158–162.

46 Damit soll natürlich nicht bestritten werden, dass Zinzendorf in seinen ökumenischen Überlegungen von August Hermann Francke, der Schloss-Ekklesiola seiner Schwiegermutter in Ebersdorf (vgl. Schneider, „Philadelphische Brüder mit einem lutherischen Maul und mährischen Rock“ [wie Anm. 4], 19–24) und von Jane Leade beeinflusst war (Literaturhinweise siehe auch Anm. 38). Allerdings entstand mit der Herrnhuter Brüdergemeine eine ganz eigene Form christlicher Gemeinschaft mit spezifischer Kontur und mit neuen Herausforderungen.

3.2 Zinzendorfs Lehre von der Kirche des Dritten Glaubensartikels

Grundlegend für die geglaubte Kirche, für die Kirche des Dritten Glaubensartikels, ist für den Grafen, dass sie in dieser Weltzeit, d. h. bis zu Christi Wiederkunft, unsichtbar bleibt. Gut reformatorisch stellt er fest: „Die eigentliche und gantze Gemeinde Christi ist nicht sichtbar sondern unsichtbar.“⁴⁷ Die geglaubte Kirche umfasst alle Gläubigen in allen Weltgegenden und zu allen Weltzeiten. Daher zieht sich die Kirche des Dritten Glaubensartikels durch alle Konfessionen hindurch.⁴⁸ Ihr allein gilt die Verheißung Jesu, dass auch die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen sollen (Mt 16,18).⁴⁹

Glied der unsichtbaren Kirche wird ein Mensch ohne eigene Leistung allein durch den Glauben an die Versöhnungstat Jesu Christi am Kreuz.

„Wenn ihr alle die Leute sprechen soltet, denen Er von Seinem Geist gegeben hat, was es zuvor für schlechte Leute gewesen sind, was man in der Gemeine für ein Lazareth zusammen bringt: so würdet ihr finden, daß keine Seele drunter ist, die nicht ein Kranker am Siechen=Teiche war. Aber sie sind Seine Kranke, weil Er sie annimt. Wenn Er sie auch als todtte Leute annimt; das ist hernach einerley. Fürs gesund machen läßt man Ihn sorgen, von dessen Blut ein Tröpflein so kleine die ganze Welt kan reine, ja aus des Teufels Rachen frey, los und ledig machen.“⁵⁰

Es sei in diesem Zusammenhang, noch einmal auf Leiv Aalen verwiesen, der dem Grafen einen bleibenden spiritualistischen Kirchenbegriff vorwirft. Obwohl es manche Aussagen gibt, die sich in dieser Weise interpretieren lassen – z. B. sagt

47 Zinzendorf, Freiw Nachl (wie Anm. 10), 601 (HS.E 11); vgl. auch ders.: Pennsylvanische Reden. Teil 1. Büdingen 21746 (Wiederabdruck: HS 2. Hg. v. Erich Beyreuther u. Gerhard Meyer. Hildesheim 1963), 94 u. ö.

48 „Heut zu Tage [...] da gehts nach dem Wort: Herr, deine Augen sehen nach dem Glauben; heut zu Tage muß man nach dem Herzen urtheilen. Und daher ist die Idée von einer unsichtbaren Gemeine gegründet, daß nemlich in allerley Volk, unter allerley äussern Gestalten und Verfassungen, der Heiland Leute hat [...]“; Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Der Öffentlichen Gemein-Reden im Jahr 1747 Zweyter Theil. o. O. 1749 (Wiederabdruck: HS 4. Hg. v. Erich Beyreuther u. Gerhard Meyer. Hildesheim 1963), 146.

49 „Die religion ohne namen, davon in der Offenbarung Johannis steht, und davon der Heiland sagt, wird, so lange die welt steht, niemals einen Universal-Charter [Druckfehler: Universal-Charakter] krigen, aber auch, so lange die welt steht, nie zerstört werden; die zwey characteres wird sie allezeit behalten [...]“; Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: 32 Homilien. Neudruck. o. O. 1746, Rede vom 12.5.1745 (Wiederabdruck: HS.E 10. Hg. v. Erich Beyreuther u. Gerhard Meyer. Hildesheim 1970), 37.

50 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Berthelsdorfer Reden. Barby 21766 (Wiederabdruck: HS 6. Hg. v. Erich Beyreuther u. Gerhard Meyer. Hildesheim 1963), 104.

Zinzendorf an einer Stelle: „Die Glieder dieser unsichtbaren Kirche sind unter allen Secten der Christen, und vermuthlich auch unter andern“,⁵¹ liegt hier insgesamt eine Fehldeutung vor.⁵² Das soll nicht heißen, dass in Zinzendorfs Kirchenbegriff nicht bleibend spiritualistische Nebentöne mitschwingen.

3.3 Zunehmend positive Stellung Zinzendorfs zu den Konfessionen

In welchem Verhältnis stehen die einzelnen Konfessionen zu der unsichtbaren Kirche des Dritten Glaubensartikels? Nach anfänglicher Verurteilung nimmt Zinzendorf eine zunehmend positive Haltung gegenüber den Konfessionen ein.⁵³ Dabei ist diese Haltung nicht lediglich diplomatisch bedingt – was durchaus verständlich gewesen wäre, ging es doch darum, die Stellung der Brüdergemeine im Rahmen des europäischen Staatskirchentums zu sichern –, sondern primär Frucht theologischer Einsichten. Da die Brüdergemeine in lutherischem, reformiertem, anglikanischem und separatistischem Kontext arbeitete, waren diese Überlegungen für sie existenziell. Voraussetzung war dabei Zinzendorfs Überzeugung, dass alle wahren Christen sich im Zentrum der christlichen Lehre, dem gemeinsamen Glauben an den Versöhnungstod Jesu Christi, einig sind.

Gleich vier Gründe sind für Zinzendorfs positive Haltung gegenüber den Konfessionen verantwortlich. Erstens bleibt zwar die Kirche des Dritten Glaubensartikels dieser Welt unsichtbar. Trotzdem ist um der äußeren Verbundenheit der Christen willen eine äußere kirchliche Ordnung unerlässlich. Da Christen in den verschiedensten Ländern, Nationen und Klimazonen leben, würde jedoch eine für alle gleiche äußere Ordnung wie eine Zwangsjacke wirken. Es muss darum – unbeschadet der Wahrheit des einen Evangeliums, wie es schon die Augsburger Konfession von 1530 in Artikel XV sagt – unterschiedliche Kirchenverfassungen geben dürfen.⁵⁴ Zinzendorf erweitert diesen Gedanken aus der CA zur Forderung nach der Anerkennung unterschiedlicher Konfessionen. Sie sind Teil von Gottes Kondeszendenz gegenüber dem Menschen und seiner Verschiedenheit.

Zweitens geht Zinzendorf wie Paulus davon aus, dass menschliches Denken immer begrenzt ist. Darum besitzt keine Konfession die ganze Wahrheit. Jede

51 Zinzendorf, *Freiw Nachl* (wie Anm. 10), 601.

52 Mit Erich Beyreuther: *Mission und Kirche*; ders.: *Bruderschaft und neue Schau der Gemeinde*. Beide Aufsätze in: ders.: *Studien zur Theologie Zinzendorfs*. Neukirchen-Vluyn 1962, 140–171, 172–200; vgl. dazu auch Zimmerling, *Gott in Gemeinschaft* (wie Anm. 24), 19–27.

53 Was auch Hans Schneider indirekt konstatiert, indem er von „Modifikationen“ der Anschauungen Zinzendorfs spricht, die dieser im Lauf der Jahrzehnte vornahm; Schneider, *„Philadelphische Brüder mit einem lutherischen Maul und mährischen Rock“* (wie Anm. 4), 28.

54 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: *Pennsylvanische Reden*. Teil 2. Büdinger 21746 (Wiederabdruck: HS 2), 20.

hat vielmehr ihr „Kleinod“, von dem alle anderen lernen können.⁵⁵ Gerade in der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Konfessionen liegt die Schönheit der einen unsichtbaren Kirche, die in ihnen wie ein Kristall in verschiedenen Farben funktelt.⁵⁶ In den jeweiligen Stärken der einzelnen Konfessionen liegt gleichzeitig ihre besondere Gefährdung:

„Der Lutherische Tropus muß continuirlich gegen die fanatischen Eolutionen [Ausbrüche], der reformirte Tropus gegen das Übergewicht des menschlichen Criticisms, und der strict brüderische gegen die sectirische Kirchlichkeit auf der Hut seyn, weil das Special-Kleinod einer jeglichen dieser Verfassungen, nemlich die Glaubens-Einfalt der Lutherischen, die schriftmäßige Praecision der Reformirten im Vortrage, und die züchtige Gemeinschaft der Brüder immer grade mit derjenigen von oberwehnten drei Gattungen des umherstehenden Verderbens am meisten geplagt wird, die der göttlichen Absicht desselben Tropi etwa unter dem meisten Schein in den Weg treten kann.“⁵⁷

Drittens begründet der Graf die Notwendigkeit von Konfessionen mit ihrem faktischen Vorhandensein: Da die Kirche des Dritten Glaubensartikels noch nicht sichtbar vereint ist, kann keine Konfession in Wahrheit von sich behaupten, die alleinige Kirche zu sein. Es ist deshalb nötig, dass sich alle Konfessionen positiv zu ihrem konfessionellen Charakter bekennen.⁵⁸

Viertens ist Zinzendorf überzeugt, dass der Zwang zur Einigkeit in „Liturgicis [= Dinge, die die Gottesdienstordnung betreffen] und Kirchen=verfassungen“⁵⁹ dazu führen würde, die Einigkeit der Kinder Gottes gerade zu verhindern. Druck erzeuge nämlich immer nur Gegendruck.⁶⁰

Ohne die Unsichtbarkeit der Kirche des Dritten Glaubensartikels in Frage zu stellen, genügt Zinzendorf aus theologischen Gründen die Erwartung der endgültigen Vereinigung der Christen bei der Wiederkunft Jesu Christi allerdings nicht. Die Kirche des Dritten Glaubensartikels ist zugleich unsichtbar und sichtbar. Einerseits stellt er fest: „Daß alle uneinigkeiten in der Christenheit noch vor dem tage der

55 JHD 1747, Beilage 31, 15.3., zit. bei Beyreuther, Bruderschaft und neue Schau der Gemeinde (wie Anm. 52), 178; vgl. auch Zinzendorf, LP 2 (wie Anm. 30), 264f.

56 Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722 bis 1760. Hg. v. Hans-Christoph Hahn u. Hellmut Reichel. Hamburg 1977, 373.

57 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Büdingische Sammlung. Bd. 3 (Wiederabdruck: H.S.E 9. Hg. v. Erich Beyreuther u. Gerhard Meyer. Hildesheim 1966), 906, zit. nach Heinz Motel: Zinzendorf als ökumenischer Theologe. Herrnhut o. J., 113; zum Begriff „Tropus“ s. u. Abschnitt 3.4.

58 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Zeister Reden. o. O. 1746/47 (Wiederabdruck: HS 3. Hg. v. Erich Beyreuther u. Gerhard Meyer. Hildesheim 1963), 21f. Anm.

59 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Barbysche Sammlungen. Barby 1760, 16.

60 Zinzendorf, Barbysche Sammlungen (wie Anm. 59), 16f.

großen offenbarung werden gehoben werden, dazu ist keine hoffnung, denn unser wissen ist stükwerk.“⁶¹ Andererseits fordert er dazu auf: Dennoch müssen „wir die Harmonie und hertz[iche] Zärtlichkeit erhalten, bis d[er] Heiland komt.“⁶² Daraus folgert Zinzendorf, dass die „unsichtbare Kirche [...] der Welt sichtbar werden [kan], durch verbundene Glieder“.⁶³ Bei seinem Streben nach Veranschaulichung und Vergewisserung des Glaubens verwundert nicht, dass diesem Aspekt von Kirche seine besondere Aufmerksamkeit gilt. Deshalb arbeitet Zinzendorf dafür, dass die Einheit der Christenheit bereits hier und heute zeichenhaft sichtbar wird. Nur so glaubt er, dem letzten Willen Jesu nach Joh 17 gerecht werden zu können (Joh 17,20-23: „[...] dass sie alle eins seien [...]).“

„Je näher wir der Zukunft unsers Lämmleins kommen, je allgemeiner wird's, je generaler, und je mehr druckt sich derselbe Catholische Sinn des Lammleins in alle seine Herzen; und derjenige denkt unlamhaftig, der sectirisch denkt, und dieser oder jenen Verfassung einen Vorzug der Nothwendigkeit gibt.“⁶⁴

In der schon jetzt erfahrbaren ökumenischen Einigung von konfessionsverschiedenen Christen ereignet sich eine Vorwegerfahrung der endgültigen Vereinigung aller Konfessionen bei der Parusie Jesu Christi.

3.4 Zinzendorfs Tropenlehre

Ihre reifste Gestalt fand Zinzendorfs ökumenisch ausgerichtete Ekklesiologie und damit auch seine positive Stellung zu den Konfessionen in der sog. Tropenlehre. Mit ihr knüpfte Zinzendorf an die bereits von Christoph Matthäus Pfaff (1676–1760) entwickelte Vorstellung der konfessionellen Glaubenslehren als verschiedenen Erziehungsweisen Gottes (*tropoi paideias*) an.⁶⁵ Ihre Weiterführung in der Brüdergemeine war allerdings ganz die Idee des Grafen. Im Unterschied zu philadelphischen Gedanken erlaubte die Tropenlehre eine wertschätzende Haltung gegenüber den Konfessionen, ohne dass Zinzendorf deren Grenzen übersehen hätte. Die Tropenlehre beinhaltete die Anerkennung der unterschiedlichen Lehrauffassungen in den Konfessionen (Tropen): Alle Konfessionen, die im gekreuzigten und auf-erstandenen Jesus Christus die Mitte ihres Glaubens sehen, hatten durch ihren „Tropus“ innerhalb der Brüdergemeine Heimatrecht. Mit der Tropenlehre verband

61 Zinzendorf, LP 2 (wie Anm. 30), 42.

62 UAH, R.2.A, Nr. 29, 2, 28.6.1752 (Redemitschrift), zit. nach Sigurd Nielsen: Intoleranz und Toleranz bei Zinzendorf. Der theoretische Teil (Homopoikilia in theoria). Bd. 2. Hamburg o. J., 156.

63 Zinzendorf, Freiw Nachl (wie Anm. 10), 601.

64 Zinzendorf, GR 2 (wie Anm. 48), 46.

65 Vgl. hier und im Folgenden Nielsen, Intoleranz (wie Anm. 62), 122–157.

Zinzendorf ein doppeltes Ziel, nämlich einerseits die Brüdergemeine gegenüber den anderen Konfessionen offen zu halten und andererseits die Abschottung der Konfessionen gegenüber der Brüdergemeine zu verhindern. In beiden Fällen wäre die Arbeit der Brüdergemeine an den Angehörigen der anderen Konfessionen unmöglich geworden. Durch die Tropenlehre wurde die Brüderkirche – mit einem Begriff des 19. Jahrhunderts – nicht zu einer Bekenntnisunion, wie sie durch den Zusammenschluss von lutherischen und reformierten Kirchen Anfang des 19. Jahrhunderts etwa in Baden und Preußen entstanden. Nach Zinzendorfs Willen sollte sie – erneut mit einem Begriff des 19. Jahrhunderts – auf dem Status einer Verfassungsunion eingefroren werden: Die einzelnen Mitglieder der Herrnhuter Brüdergemeine sollten weiterhin dem Bekenntnis verpflichtet bleiben, dem ihre jeweilige Herkunftskirche angehörte. Als reformatorisch geprägter Theologe versuchte Zinzendorf, den Begriff „Tropos“ aus der Schrift, von Paulus her, zu begründen: „Paulus erklärt Tropum in der Religion am besten: den Griechen bin ich worden als ein Grieche, und den Juden als ein Jude, auf daß ich viele gewinne.“⁶⁶ Schon in der Urchristenheit habe es Tropen gegeben: Zinzendorf verwies dazu auf die Differenz der Lehrweise zwischen Petrus und Paulus.⁶⁷

Die Tropenlehre sollte helfen, Angehörige der Brüdergemeine bei ihrer ursprünglichen Konfession zu halten. „Ein Tropus verhindert, daß nicht alle Leute in einer Religion, die so denken wie wir herauslaufen und unsere Kirche vergrößern.“⁶⁸ In der Praxis erlangten in der Brüdergemeine nur der lutherische, der reformierte und der anglikanische Tropus Bedeutung: „so besteht der Plan der Troporum, daß wir neml[ich] einen Lutheraner in der Lutherl[ischen], einen Reformirten in der Reformirten und einen Engländer, wo möglich in der Anglicanischen Religion zu erhalten suchen [...] daß ein jedes seine Religions-Sprache behält.“⁶⁹ Wie wichtig dem Grafen die Tropenlehre war, zeigt sich daran, dass er möglichst solche Männer zu Tropen-Bischöfen berufen hat, die *nicht* zur Brüdergemeine gehörten, sondern Glieder von Territorialkirchen waren. 1748 wurde der Dresdener Oberhofprediger Johann Gottfried Herrmann Bischof für den lutherischen Tropus; Bischof für den reformierten Tropus war bereits 1746 der Berliner Hofprediger Christian Johann Cochius geworden.⁷⁰ Auf den Synoden hatten die Tropenbischöfe darüber zu wachen, dass keine Beschlüsse gefasst wurden, die zu den Bekenntnissen ihrer Konfession in Widerspruch standen. 1789 wurden die letzten Tropenbischöfe berufen. Sie stammten allerdings bereits alle aus der Brüdergemeine. Der Graf hatte zu

66 JHD 1750, Beilage Nr. 43 Barby II; 15.9. P. 6 (Redemitschrift), zit. nach Nielsen, Intoleranz, 143.

67 Belege bei Nielsen, Intoleranz, 144.

68 UAH, R.2.A Nr. 23 A Bd 1, Herrnhag 1747, XVI. Sess. 1.6. nachmittag (Sitzungsprotokoll), zit. nach Nielsen, Intoleranz, 146.

69 JHD. 12.6.1755, zit. nach Nielsen, Intoleranz, 143.

70 Motel, Zinzendorf als ökumenischer Theologe (wie Anm. 57), 111.

dieser Entwicklung selbst beigetragen, da er sich je länger je mehr dem lutherischen „Tropus“ zugehörig fühlte und damit schon zu seinen Lebzeiten eine langsame „Lutheranisierung“ der Gemeinde einsetzte. „Durch die Tropos habe ich den Trost, dass ich weiß, wenn meine Kinds-Kinder nicht Kinder Gottes werden, doch Lutheraner werden.“⁷¹ Zinzendorfs Nachfolger August Gottlieb Spangenberg brachte diese Entwicklung zum Abschluss: Die Brüdergemeine war außerhalb Sachsens zu einer lutherischen Freikirche geworden.

Hinter den Tropen verbirgt sich eine göttliche Pädagogik. Der Graf spricht häufig von *tropoi paideias*. „Tropi sind nichts anderes als verschiedene Grammatiken, die einerlei Zweck, aber nicht einerlei Methode habe.“⁷² Sie erlauben unterschiedliches Denken über ein und dieselbe Sache. „Aus den Wunden Jesu heraus muß geredet werden, ob aber gerade das oder jenes Wort gebraucht wird, darauf komts nicht an.“⁷³ Auf diese Weise verhindert die Tropenlehre, dass Menschen in den unterschiedlichen Konfessionen durch die Predigt des Evangeliums lediglich oberflächlich, verstandesmäßig, und nicht im Herzen erreicht werden:

„Denn wenn man mit den Lutheranern will reden wie mit reformirten, oder wie mit der Engl[ischen] Kirche [...] sie würden einen nicht verstehen. Man würde Affen kriegen, die es nachahmen und nachreden, was sie nicht verstanden haben, aber keine docile [gelehrige] Zuhörer [...] Daher soll der reformirte nicht lutherisch, und der Lutheraner nicht reformirt reden, der Mennonist soll nicht darum, weil er bey der Gemeinde ist, sein Kind taufen lassen, wenn ers nicht invincible [unausweichlich] erkennt, und als denn kann er kein Mennonist mehr sein.“⁷⁴

Zinzendorf will im Hinblick auf die Mitglieder der Tropen in der Brüdergemeine erreichen, „daß ihre nächsten Leute aus ihrer Religion möchten erkennen, daß Gott in ihnen ist, daß sie möchten Fürsten Gottes in ihren Religionen seyn, ihren Religionen zum Nutzen und Segen seyn, daß sie möchten das Salz in ihren Religionen werden.“⁷⁵ Der Ausspruch Zinzendorfs: „Wir sind philadelphische Brüder mit einem lutherischen Maul und mährischen Rock“⁷⁶ enthält in komprimierter Form sein ökumenisches Programm für die Brüdergemeine. Es wäre zu kurz gegriffen,

71 UAH, ReA Nr. 28, A, 1, B Barby 1750; VII. Sess. 11.9. tags (Sitzungsprotokoll), zit. nach Nielsen, Intoleranz (wie Anm. 62), 147.

72 UAH, R.2.A.23.A.1, 6ff. (Protokoll der Vorbereitungskonferenz zur Synode Herrnhag 1747, 12.05.1747), zit. nach Nielsen, Intoleranz, 144.

73 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Homilien über die Wundenlitanei. o. O. 1747 (Wiederabdruck: HS 3), 352.

74 JHD. 12.6.1755 (Redemitschrift), zit. nach Nielsen, Intoleranz (wie Anm. 62), 145.

75 UAH, Hs 8, Herrnhag; 7.2.1747 (Redemitschrift), zit. nach Nielsen, Intoleranz (wie Anm. 62), 146.

76 UAH, R.2.A.8.

damit lediglich ihre Prägung durch philadelphische Gedanken belegen zu wollen.⁷⁷ Stattdessen sind alle drei Aspekte gleichermaßen ernst zu nehmen: Die Motivation der Herrnhuter ist philadelphisch, d. h. auf die Überwindung des Konfessionshasse ausgerichtet. Ihre Botschaft ist in inhaltlich-theologischer Hinsicht lutherisch geprägt. Die äußere Verfassung, ihre Ordnung, schließlich rührt aus der Alten Brüder-Unität her.

Dabei bildet die Tropenlehre die theoretische Grundlage dafür, dass die Brüdergemeine eine für die anderen Konfessionskirchen vorbildhafte ökumenische Gemeinschaft sein kann und durch ihre Existenz zu zeigen vermag, wie die Konfessionen insgesamt miteinander umgehen sollten. Deshalb sollen die unterschiedlichen Konfessionen im Rahmen der Brüdergemeine – nicht anders als in der Christenheit insgesamt – gerade nicht abgeschafft werden, sondern bestehen bleiben. „Ich bin vom Heiland aufgerufen, keine Christliche Religion, auch nicht die Catholische an keinem Orte destruiren zu lassen, weil in einer jeden Religion ein Seegen ist, der in keiner andern ist; verdirbs nicht, es ist ein particulier Seegen drinne.“⁷⁸ Nicht auf bekennnismäßiger, auch nicht auf institutioneller Ebene, sondern ausgehend von der Ebene des Herzens, in der allen gemeinsamen persönlichen Verbindung mit Jesus Christus, soll es zu einer Einigung der Konfessionen kommen. Zinzendorfs ökumenische Ekklesiologie hat, modern gesprochen, eine versöhnte Verschiedenheit zum Ziel. Außerhalb der Brüdergemeine ist der Graf primär an der Verwirklichung einer geistlichen Ökumene interessiert. Innerhalb soll diese wenigstens ansatzweise auch organisatorisch sichtbar werden, wobei die Tropenlehre verhindern soll, dass darüber die konfessionellen Unterschiede verschwinden.

4. Die Brüdergemeine – eine evangelische Kommunität. Gleichzeitig ein Plädoyer für die Bedeutung der vierten Sozialgestalt von Kirche

Bei der Betrachtung der Kirchengeschichte fällt dem Grafen auf, dass es in deren Verlauf immer wieder kleinere Gruppen von miteinander verbundenen Christen gegeben hat, die das Evangelium bewahrt haben oder die den Großkirchen geholfen haben, zum Evangelium von Jesus Christus zurückzufinden:

„Der Heiland hat von zeit zu zeit gewisse geschenkte herbergen, wie mans nennt, wo Er dem Evangelio eine retraite schafft, und wo, wens möglich wäre, daß das Evangelium aus

77 So offensichtlich Schneider, „Philadelphische Brüder mit einem lutherischen Maul und mährischen Rock“ (wie Anm. 4), bes. 11f.

78 UAH, R.2.A Nr. 35, B Lindseyhouse 1754, XII. Sess. 26.9. tags (Sitzungsprotokoll), zit. nach Nielsen, Intoleranz (wie Anm. 62), 154.

der welt verjagt würde, oder, daß so gar alle exemplare von den Bibeln verloren gingen, doch noch allezeit eine tradition übrig bliebe von grund=wahrheiten, die man heilsam und seligmachend nennt. Das ist keine neue methode Gottes, sondern Er hats allezeit, so lange die welt steht, so gehalten; sonst würden wir schon etliche mal ums Wort Gottes und alle wahrheit gekommen seyn.⁷⁹

Bereits als Schüler am Pädagogium Regium in Halle hegte Zinzendorf den Wunsch, eine Bruderschaft Gleichgesinnter zu gründen.⁸⁰ Seine Sehnsucht entsprach der Stimmung der Zeit, die den geschlossenen Verband von Gleichgesinnten, die „Sozietät“, angesichts drohender Vereinzelung entdeckt hatte. Der Graf stellte den Wunsch nach Vergemeinschaftung in den Dienst des Evangeliums. Charakteristisch für ein „Gemeinlein des Heylands“⁸¹ – wie Zinzendorf sprachlich in Aufnahme von Spencers *Pia desideria* und Luthers Vorrede zur Deutschen Messe sagt – oder für eine „Gesellschaft“ – wie der Graf sie in Anlehnung an seine Zeit nennt – ist, dass sie „die Paßion zum Grunde gelegt hat, die Martyrologie [= die Lehre von der Marter] Jesu Christi“.⁸² Ein weiteres Merkmal eines solchen „Kirchelgens“, einer solchen „anstalt“ ist, dass sie „den character der geringen gestalt“ besitzt, den „ordentlichen simplen gang“ geht, dass sie verachtet und versucht wird, darin aber innere Kraft und Bewahrung und die Gabe der Geisterunterscheidung erhält.⁸³ Eine solche Anstalt weiß, welche Lehren das Evangelium von der Versöhnung des Menschen mit Gott fördern und welche nicht.

Auf dieser Linie sieht Zinzendorf auch die Aufgabe der Brüdergemeine. Er hat – nicht zuletzt bedingt durch äußere Angriffe auf die Gemeine – immer wieder ihr Selbstverständnis dargelegt: Ihr Fundament ist der Glaube an die Versöhnung des Menschen mit Gott durch Jesus Christus. „Das [= die Brüdergemeine] ist eine Hütte Gottes bey den Menschen, die auf Jesu Blut besteht.“⁸⁴ Gegenüber den anderen Konfessionen hat sie vor allem eine Dienstfunktion.⁸⁵ Es geht nicht darum, „die

79 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: *Londoner Predigten*. Bd. 1. London, Barby 1756 (Wiederabdruck: HS 5), 104.

80 Vgl. dazu im Einzelnen Gerhard Reichel: *Der „Senfkornorden“ Zinzendorfs*. Ein Beitrag zur Kenntnis seiner Jugendentwicklung und seines Charakters. 1. Teil: Bis zu Zinzendorfs Austritt aus dem Pädagogium in Halle 1716. Leipzig 1914 (Berichte des theologischen Seminars der Brüdergemeine in Gnadenfeld, Heft 9).

81 Zinzendorf, PR 2 (wie Anm. 54), 314f.

82 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: *Ein und zwanzig Discurse über die Augspurgische Confession*. o. O. 1748 (Wiederabdruck: HS 6), 307.

83 Zinzendorf, ZR (wie Anm. 58), 147f.

84 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: *Sieben Letzte Reden, so Er in der Gemeine, Vor seiner am 7. Aug. erfolgten abermahligen Abreise nach America, gehalten*. Büdingen 1743 (Wiederabdruck: HS 2), 60.

85 Zinzendorf, 32 Hom (wie Anm. 49), Rede vom 02.01.1746, 22–32.

mancherley Verfassungen übern Hauffen zu werffen, sondern ihnen zu Hülffe zu kommen“.⁸⁶

Wie Zinzendorf sich diese Hilfe gegenüber den Konfessionen vorstellt, hat er im Rahmen seiner Überlegungen zu deren Diasporaarbeit konkretisiert:

„[...] es ist der Sache Gottes daran gelegen, denen Menschen die Gründe der Toleranz ein zu prägen, denen aufgeklärten Geistern richtige Begriffe beyzubringen [Druckfehler: beyzubringen], denen Blöden aber und öfters nicht weit über die Vorstellungen der Kinder erhabenen Gemüthern, nur den Wurm zu nehmen, d. i. dasjenige bey ihrer Religion abzuschneiden, was sie an der Seelen Seeligkeit hindern kann [...]“⁸⁷

Die Reiseprediger der Brüdergemeine hatten nicht die Aufgabe, Mitglieder für die eigene Gemeine zu werben. Sie sollten vielmehr die lebendigen Christen in den verschiedenen Konfessionen ermutigen und bloße „Kirchenmitglieder“ zum lebendigen Glauben an Jesus Christus einladen. Zum Verlassen der Konfession sollten die „Diasporaarbeiter“ nach Zinzendorfs Überzeugung nur raten, wenn jemand ausgeschlossen wurde oder die Konfession als Ganze sich aufgelöst hatte.⁸⁸ Dabei sollte selbst die Aufnahme von einzelnen wenigen Menschen aus anderen Konfessionen in die Brüderkirche nur eine vorübergehende Angelegenheit bleiben. Diese sollten nämlich zu einem späteren Zeitpunkt den Mitgliedern ihrer ursprünglichen Konfession das Evangelium nach deren Fassungsvermögen predigen.⁸⁹

Wie sind die Überlegungen Zinzendorfs zur besonderen Gestalt und Aufgabe der Brüdergemeine theologisch zu deuten? Im Sinne der Anknüpfung an Luthers berühmte Vorrede zur „Deutschen Messe“ bzw. von Speners „*ecclesiola in ecclesia*“ oder der philadelphischen Bewegung als Geistkirche? Der Graf nimmt sowohl von der einen als auch von der anderen Seite Anregungen in seine Überlegungen zur Rolle der Brüdergemeine auf. Auf diese Weise entsteht jedoch ein Drittes, etwas Neues. Der Kirchenrechtler Hans Dombois hat überzeugend nachgewiesen, dass vier Sozialgestalten für die christliche Kirche essentiell sind.⁹⁰ Sie bildeten sich in den ersten vier Jahrhunderten des Christentums heraus: universale Kirche, partikulare bzw. regionale Kirche, Ortsgemeinde und Orden bzw. Kloster oder Kommunität. Die vierte Sozialgestalt der Kirche entstand an der Wende vom dritten zum vierten Jahrhundert und wurde später unter der Bezeichnung Orden bzw.

86 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: *Pennsylvanische Nachrichten Von dem Reiche Christi*. o. O. 1742 (Wiederabdruck: HS 2), 74.

87 Zinzendorf, *Freiw Nachl* (wie Anm. 10), IV. Sammlung, 474.

88 Zinzendorf, *PR 1* (wie Anm. 47), 178.

89 Zinzendorf, *WL* (wie Anm. 73), 274f.

90 Vgl. Hans Dombois: *Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht II*. Bielefeld 1974, 40.

Kloster begrifflich zusammengefasst. Unter Orden sind alle selbständigen Gruppen zu verstehen,

„die auf Grund besonderer Berufung und freier Wahl ihrer Glieder in bewußter Korrelation zu der grundsätzlich jedem Christen zugänglichen ‚Kirche‘ und ‚Gemeinde‘ stehen, aber eben darum selbst nicht Kirche oder Gemeinde zu sein beanspruchen [...] Aus dieser bewußten Begrenzung und bejahten Bezogenheit ergibt sich über den präzisen und engeren Begriff des Ordens hinaus der hier gemeinte, für die Struktur der Kirche charakteristische Verbandstypus, dessen weiteste, schon etwas blasse Umschreibung man im Begriff der ‚besonderen Dienstgemeinschaft‘ versuchen könnte.“⁹¹

Wie den drei anderen Sozialgestalten kommt auch den Orden für die Kirche konstitutive Bedeutung zu. Sie besitzen nämlich eine für die drei anderen Gestalten der Kirche auf Dauer unverzichtbare spirituelle und institutionelle Prägekraft. Daher sind sie auch nicht bloß durch den Verweis auf außergewöhnliche Entstehungsbedingungen, wie z. B. eine verweltlichte oder reich gewordene Kirche und darauf reagierende besondere asketische Bestrebungen zu erklären. Die vier Sozialformen der Kirche stellen keine isolierten Größen dar, sondern verweisen aufeinander und sind untereinander verbunden.

In der Reformationszeit hätte es im Raum der protestantischen Kirchen nicht zwangsläufig zur Auflösung der Orden kommen müssen. Es gibt durchaus positive Aussagen der Reformatoren zum Ordenswesen, aus denen hervorgeht, dass sie nur die Missbräuche abgeschafft wissen wollten, nicht aber die Sache selbst.⁹² Kommunitäten sind eine legitime Sozialgestalt der evangelischen Kirche!⁹³

91 Ebd. Neutestamentliche Analogien zum späteren christlichen Ordenswesen lassen sich im Zusammenleben der Jünger und Jüngerinnen des irdischen Jesus (Lk 8,1-3), ansatzweise vielleicht auch in der Jerusalemer Urgemeinde finden (Apg 2,42-47).

92 Belege bei: Johannes Halckenhäuser: Kirche und Kommunität. Paderborn ²1985, 13–81.

93 So erstmals in der „Stellungnahme der Bischofskonferenz“ der VELKD vom 13.05.1976. Abgedruckt in: Modelle gelebten Glaubens. Gespräche der Lutherischen Bischofskonferenz über Kommunitäten und charismatische Bewegungen. Im Auftrage der Bischofskonferenz hg. v. Lutz Mohaupt. Hamburg 1976 (Schriftenreihe: Zur Sache – Kirchliche Aspekte heute 10), 142–144. Wenige Jahre später erkannte auch die EKD die Kommunitäten als legitime Ausprägung evangelischen Glaubens an: Evangelische Spiritualität. Überlegungen und Anstöße zu einer Neuorientierung, vorgelegt von einer Arbeitsgruppe der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hg. v. der Kirchenkanzlei im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh ²1980, 53–55. Noch weiter ging: Verbindlich leben. Kommunitäten und geistliche Gemeinschaften in der Evangelischen Kirche in Deutschland. Ein Votum des Rates der EKD zur Stärkung evangelischer Spiritualität. Hg. v. Kirchenamt der EKD. Hannover 2007, 8f., in dem auch formal die Anerkennung der Kommunitäten als vierte Sozialgestalt von Kirche erfolgte.

Mit der Herrnhuter Brüdergemeine entstand auf dem Boden des Protestantismus erstmals dauerhaft eine von der Territorialkirche anerkannte evangelische Gemeinschaftsbildung, die der vierten Sozialgestalt von Kirche entsprach. Zinzendorf hat damit monastischer Frömmigkeit wieder Heimatrecht im Luthertum erkämpft. Das zeigt sich etwa an den bald entstehenden Chorghäusern, in denen ledige junge Männer bzw. junge Frauen und Witwer bzw. Witwen zusammenlebten. Zu Recht wurde das Herrnhutertum schon in der Vergangenheit immer wieder mit den mittelalterlichen Mönchsorden verglichen. Emmanuel Hirsch hält in seiner *Geschichte der neuern evangelischen Theologie* fest:

„Es entsteht in Herrnhut eine Gemeinde, welche es als ihren besondern Beruf ansieht, kraft ihres eignen religiösen Besitzes mit erwecklicher, erziehlicher und missionarischer Arbeit ihrerseits der ganzen Christenheit zu dienen. Diese Stellung Herrnhuts zur ganzen, insbesondere zur gesamtevangelischen Christenheit entspricht haargenau der Stellung der ursprünglichen Bettelorden zur mittelalterlichen Gesamtkirche. Dabei erinnern die nicht in der Brüdergemeine aufgehenden zerstreuten Kreise herrnhutischer Gesinnung, wie sie durch das sogenannte Diasporawerk der Gemeinde gesammelt werden, in gewisser Weise an die Tertiärer jener Orden. Auf den Kern solcher seltsamen Gleichartigkeit des Ungleichartigen hat schon Albrecht Ritschl aufmerksam gemacht.“⁹⁴

Allerdings gab es auch charakteristische Unterschiede: Herrnhut war kein Orden allein aus zölibatär lebenden Männern und Frauen, sondern eine Gemeinde, zu der Menschen aus allen Ständen gehörten. Die Familien führten meist ein weitgehend selbständiges Leben. Zwar verpflichteten sich die Mitglieder der Brüdergemeine auf eine geistliche Lebensordnung, legten aber kein Gelübde ab. Es existierte auch keine Gütergemeinschaft für alle. Genauso wenig gab es eine Verpflichtung zum Gehorsam gegenüber einem Amtsträger, der einem Abt oder einem Ordensgeneral entsprochen hätte.⁹⁵ Trotzdem lag wie bei den Orden die entscheidende Ursache für die kirchengeschichtliche Wirksamkeit der Herrnhuter in ihrem verbindlichen gemeinsamen Leben und Glauben. Die Kraft der geschwisterlichen Verbundenheit führte dazu, dass manche gesellschaftlichen Selbstverständlichkeiten der damaligen Zeit überwunden bzw. überspielt wurden. Dazu gehörten das Zurücktreten der Standesschranken, aber auch die verantwortliche Mitarbeit von Frauen in Gemeindegremien. Der im Vergleich zur Umgebung relativ hohe Lebensstandard der Brüdergemeinorte war nur aufgrund ihrer Verfassung als „Solidargemeinschaft“

94 Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*. Bd. 2 (wie Anm. 20), 403; ähnlich Günter Krüger: *Lebensformen christlicher Gemeinschaften*. Heidelberg 1969, 29.

95 Vgl. Krüger, *Lebensformen*.

möglich. Weil man füreinander einstand, konnte kein Proletariat entstehen. Genauso wenig gab es unversorgte Alleinstehende, Kranke und Alte. Die gelebte Nächstenliebe wirkte sich bis in die Modernität und den hohen Standard der gemeinnützigen Einrichtungen aus. Da es um das Wohl aller ging, sparte man an dieser Stelle nicht.

Ausblick

Mit seinen ekklesiologischen Überlegungen hat Zinzendorf philadelphische, pietistische, lutherische und andere Positionen aufgenommen und weitergedacht. Dadurch entstand ein erstaunlich modern anmutendes mehrperspektivisches Kirchenverständnis, das sich nur schwer mit traditionellen kirchengeschichtlichen bzw. systematisch-theologischen Kategorien beschreiben lässt. Eher könnte man Zinzendorfs ekklesiologische Überlegungen unter dem modernen Begriff der „Kirchentheorie“ subsummieren. Seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts wird darunter ein spezifisch praktisch-theologisches Selbstverständnis von Kirche im Hinblick auf ihre Organisationsgestalt und ihre funktionalen Aufgaben verstanden. Der frühere Kieler Praktische Theologie Reiner Preul war der Erste, der 1997 eine Kirchentheorie veröffentlichte. Darin unternahm er den Versuch, kybernetische und systemtheoretische Erkenntnisse in traditionelle ekklesiologische Ansätze zu integrieren. Damit vergleichbar sind Zinzendorfs Überlegungen zur Kirche, der sich auch nicht scheut, pädagogische, psychologische und geographische Gedanken aufzunehmen.

Diaspora – Theologisches Konzept und Praxis der Herrnhuter Brüdergemeine

Der Begriff „Diaspora“ hat sich in der Brüdergemeine zwar erst spät durchgesetzt – wohl erst Ende der 1740er Jahre¹, er ist aber schon sehr viel früher nachweisbar. In der *Freywilligen Nachlese* von 1740 findet sich ein Text aus dem Jahr 1730, der die Überschrift trägt „Project zur Errichtung einer Gemeine an die διασποραν im Westerwalde“². Der Westerwald, genauer die Grafschaft Wittgenstein, gilt bis heute als eher ländliche und abgelegene Region. Gleichwohl handelt es sich bei diesem „Project“ um einen für Zinzendorfs ekklesiologische Konzeption durchaus wichtigen Text. Er ist zwei Jahre später in der *Büdingischen Sammlung* (1742–1745, Bd. 1: 1742) ein zweites Mal veröffentlicht worden, diesmal unter dem Titel „Die Berleburg- und Schwarzenauische Verbindung 1730“³.

1 „Offiziell ist der Begriff ‚Diaspora‘ in der Brüdergemeine [...] wohl erst mit der Synode in London am 22. September 1749 eingeführt worden.“ Christoph Th. Beck: Diskretes Dienen. Die Instruktionen für die Diasporaarbeiter von 1767. In: *UnFr* 76 (2018), 101–153, hier 102; vgl. 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, Bd. 1, 4; Wolfgang Breul: Die Herrnhuter Diasporaarbeit. In: *Pietismus Handbuch*. Hg. v. dems. u. Thomas Hahn-Bruckart. Tübingen 2021, 610–614 (Lit.); Horst Weigelt: Der Pietismus im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert. In: *Geschichte des Pietismus*. Bd. 2: Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert. Hg. v. Martin Brecht u. Klaus Deppermann. Göttingen 1995, 700–754; ders.: Die Diasporaarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine und die Wirksamkeit der Deutschen Christentumsgesellschaft im 19. Jahrhundert. In: *Geschichte des Pietismus*. Bd. 3: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert. Hg. v. Ulrich Gäbler u. a. Göttingen 2000, 112–149.

2 *Der Freywilligen Nachlese / Bey den bißherigen Gelehrten und erbaulichen Monats=Schriften (Kleine Schriften). I.–VI. Sammlung (V. Sammlung)*. Frankfurt/Main u. Leipzig 1735–1740 (Wiederabdruck: HS.E 11. Hg. v. Erich Beyreuther u. Gerhard Meyer. Hildesheim 1972), 601–605. Zum Begriff des „Projects“ im Halleschen Pietismus und darüber hinaus vgl. Udo Sträter: Der hallesche Pietismus zwischen Utopie und Weltgestaltung. In: *Interdisziplinäre Pietismusforschungen. Beiträge zum Ersten Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2001*. 2 Bde. Hg. v. dems. Tübingen 2005 (Hallesche Forschungen 17), 19–36; vgl. auch die Artikel „Project“ und „Projectenmacher“ in Johann Heinrich Zedler: *Grosses vollständigs Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*. Bd. 29. Leipzig 1741, 784.

3 *Büdingische Sammlung Einiger In die Kirchen=Historie Einschlagender Sonderlich neuerer Schriften*. Erster Band. Büdingen 1742 (Wiederabdruck: HS.E 7. Hg. v. Erich Beyreuther u. Gerhard Meyer. Hildesheim 1965), 40–44.

Der Text entstand im Zusammenhang von Zinzendorfs Reise im Spätsommer 1730 in das landwirtschaftlich karge und wirtschaftlich arme Duodezfürstentum Sayn-Wittgenstein-Berleburg⁴, das trotz seiner geringen Größe für die Pietismusgeschichte Bedeutung hat. Denn die Grafschaft Sayn-Wittgenstein-Berleburg⁵ bot ähnlich wie die Grafschaft Isenburg-Büdingen⁶ zahlreichen radikalen Pietisten und Gruppen unterschiedlicher Provenienz eine Heimat. Zinzendorf hielt sich vom 6. bis 15. September 1730 im Berleburger Landesteil auf. Seine Zeit war gefüllt mit zahlreichen Bibel- und Erbauungsstunden, Predigten in den gemeinschaftlichen Versammlungen im Schloss und Besuchen bei unterschiedlichen Vertretern und Gruppen meist radikaler pietistischer und separatistischer Prägung. Fast durchweg an seiner Seite befand sich sein Standesgenosse, der regierende Graf Casimir (1687–1741), der Zinzendorfs Besuch mit frohen Erwartungen entgegengesehen hatte. Denn Graf Casimir und Graf Zinzendorf kannten sich vermutlich bereits seit den frühen 1720er Jahren⁷, seit 1729 bestanden auch darüber hinaus persönliche Verbindungen von Berleburg nach Herrnhut⁸. Die Grafschaft Sayn-Wittgenstein-Berleburg tolerierte nicht nur fromme, radikale Gruppen, Casimir förderte sie aktiv⁹. Zinzendorf bemühte sich darum, die unterschiedlichen Gruppen und Ein-

4 Ich plane zu diesem Thema eine separate Veröffentlichung.

5 Vgl. Ulf Lückel: Wittgenstein. In: Pietismus Handbuch (wie Anm. 1), 278–282; ders.: Adel und Frömmigkeit. Die Berleburger Grafen und der Pietismus in ihren Territorien. Siegen 2016; Johannes Burkardt: Grafschaft Wittgenstein. In: Handbuch der hessischen Geschichte. Bd. 3: Ritter, Grafen und Fürsten – weltliche Herrschaften im Hessischen Raum ca. 900–1806. Hg. v. Winfried Speitkamp. Marburg 2014, 466–489.

6 Vgl. einführend Klaus-Peter Decker: Wetterau. In: Pietismus Handbuch (wie Anm. 1), 272–278; Hans Schneider: Pietismus, Ökonomie und Toleranz. Das Büdinger Toleranzedikt von 1712. In: Pietismus und Ökonomie (1650–1750). Hg. v. Wolfgang Breul u. a. Göttingen 2021 (AGP 65), 47–67.

7 Casimir zu Sayn-Wittgenstein-Berleburg und Nikolaus Ludwig von Zinzendorf waren beide vermutlich 1722 Paten von Benigna von Reuß-Ebersdorf geworden; am 7. September 1722 hatte Zinzendorf Dorothea Erdmuth von Reuß-Ebersdorf geheiratet; Nachweise bei Lückel, Adel und Frömmigkeit (wie Anm. 6), 134 mit Anm. 717.

8 Der Berleburgische Oberforstmeister von Kalckreuth hatte sich bereits Anfang 1729 in Herrnhut aufgehalten „und von der Gemeine daselbst einen guten Eindruck bekommen“; August Gottlieb Spangenberg: Leben des Herrn Nicolaus Ludwig, Grafen und Herrn von Zinzendorf und Pottendorf [...]. 8 Teile. Barby 1772–1775, Bd. 3, 615. Die „Geistliche Fama“ berichtet in ihrem 1730 von Johann Samuel Carl herausgegebenen ersten Stück äußerst wohlwollend von der „Stadt auf einem Berge“ (Mt 5,14) in der Oberlausitz; vgl. Geistliche Fama mittheilend einige neuere Nachrichten von göttlichen Erweckungen, Wegen, Führungen und Gerichten. 30 Stücke. [Hg. v. Johann Samuel Carl.] [Berleburg] 1730–1744, erstes Stück, 47–50; vgl. Lückel, Adel und Frömmigkeit (wie Anm. 5), 135; Victor Pless: Die Separatisten und Inspirierten im Wittgensteiner Land und Zinzendorfs Tätigkeit unter ihnen im Jahre 1730. Diss. theol., Universität Münster 1921, Kapitel E.II.

9 So hielt der Graf persönlich Erbauungsstunden im Berleburger Schloss; vgl. Lückel, Adel und Frömmigkeit (wie Anm. 5), 115.

zulgänger radikalpietistischer Provenienz zu einer Gemeinde zusammenzuführen. Dem diente auch die erwähnte „Project“-Schrift¹⁰.

Die ersten vier der 23 Artikel des „Projects“ zu einer Gemeinde in der Westewälder „δίασπορα“ sind so etwas wie eine ekklesiologische Grundsatzklärung Zinzendorfs, die nicht nur für die Vereinigung der pietistischen Gruppen und Einzelgänger in den Wittgensteiner Grafschaften von Bedeutung war. Sie lauten:

- „1. Alle Gemeinschaft die bloß auf Ubereinstimmung der Meynungen und Formen ohne Aenderung des Hertzens sich gründet, ist eine schädliche Secte.
2. Die eigentliche und gantze Gemeinde Christi ist nicht sichtbar sondern unsichtbar.
3. Die Glieder dieser unsichtbaren Kirche sind unter allen Secten der Christen, und vermuthlich auch unter andern.
4. Die unsichtbare Kirche kan der Welt sichtbar werden, durch verbundene Glieder.“¹¹

Die übrigen 19 Artikel regeln vor allem die Gemeinschaft, die Ämter und die Lebensform der angestrebten Vereinigung der „δίασπορα im Westewalde“. Die ersten vier aber lassen die philadelphischen Grundlagen erkennen: Die Unsichtbarkeit der wahren Kirche, wie sie der zweite Artikel von Zinzendorfs „Project“ formuliert, ist zwar auch ein Topos protestantischer Ekklesiologie, dort jedoch an konfessionelle Bestimmungen gebunden. Zinzendorfs Kirchenvorstellung ist jedoch transkonfessionell geprägt, wie der dritte Artikel explizit formuliert. Die „eigentliche Gemeinde Christi“ findet sich unter „allen Secten der Christen“. Der Begriff „Secten“ zur Bezeichnung von Konfessionskirchen und anderen christlichen Gemeinschaften entspringt bekanntermaßen radikalpietistischer Begrifflichkeit¹². Mit der nachgestellten Formulierung „und vermuthlich auch unter andern“ können

10 Vgl. dazu Ulf Lückel: Der Besuch des Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf in der reformierten Kirchengemeinde Berleburg im Jahre 1730. In: Reformierter Protestantismus vor den Herausforderungen der Neuzeit. Hg. v. Thomas K. Kuhn u. Hans-Georg Ulrichs. Wuppertal 2008 (Ender Beiträge zum Reformierten Protestantismus 11), 181–196; ders., Adel und Frömmigkeit (wie Anm. 6), 132–148, sowie künftig die in Anm. 4 angekündigte Veröffentlichung.

11 Freywillige Nachlese (wie Anm. 2), 601; vgl. Büdingische Sammlung [...] Erster Band (wie Anm. 3), 40f.

12 Die sich wesentlich aus dem mystischen Spiritualismus speisende Kritik an den Konfessionskirchen als „Sekte“ ist im Pietismus maßgeblich von Gottfried Arnold und insbesondere seiner *Unparteyischen Kirchen- und Ketzerhistorie* geprägt worden; vgl. exemplarisch Hans Schneider: Der radikale Pietismus im 17. Jahrhundert. In: Geschichte des Pietismus. Bd. 1: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert. Hg. v. Martin Brecht. Göttingen 1993, 391–437, hier 413f. Eine gründliche vergleichende Untersuchung unterschiedlicher Typen pietistischer Ekklesiologie ist ein Desiderat der Forschung.

eigentlich nur Gemeinschaften außerhalb des christlichen Raums gemeint sein¹³. Diese transkonfessionelle Gemeinde Christi ist als Ganze zwar unsichtbar, sie kann aber nach Zinzendorfs Auffassung sichtbar werden durch „verbundene Glieder“, d. h. durch die Angehörigen der Gemeinde Christi in den einzelnen Konfessionskirchen, in radikalen Gruppen und Gemeinschaften und wohl auch in anderen Religionen. Die Frage nach den Kriterien, an denen sich die „verbundenen Glieder“ in den unterschiedlichen Gemeinschaften und Kirchen als zur Gemeinde Christi gehörig erkennen, beantwortet das „Project“ mit der „Übereinstimmung“, aus der sich die „Gemeinschaft“ ergibt. Sie beruht nach Zinzendorf nicht in „Meynungen und Formen“, in bestimmten theologischen oder ethischen Positionen oder in bestimmten Traditionen und liturgischen Formen, sondern in der „Aenderung des Hertzens“. Diese Vorstellung von der Gemeinde Christi stimmt in ihren Grundzügen einer Gemeinschaft wahrer Christen über die Konfessionsgrenzen hinweg mit den Merkmalen der Philadelphier überein. Allerdings fehlt hier die für die philadelphische Gemeinschaft grundlegende eschatologische Ausrichtung.

Zinzendorf gelang es in Wittgenstein zwar, die unterschiedlichen Gruppen zu vereinigen, doch war dies nicht von langer Dauer, da nach einigen Wochen Konflikte zwischen den Wittgensteiner Gruppen wieder aufkamen. Daran konnte auch die Entsendung von Johann Martin Dober (1703–1748) und David Siegmund Kriegelstein (1698–1760) im Winter 1730/31 nichts mehr ändern. Was in Wittgenstein und später – unter anderen Umständen – auch in Pennsylvania¹⁴ scheiterte, bildete gleichwohl die Grundlage für die Arbeit der 1730 erst drei Jahre bestehenden Herrnhuter Gemeinschaft. Im Folgenden soll in einem ersten Abschnitt auf mögliche Wurzeln der Ekklesiologie Zinzendorfs eingegangen werden (I), um sie anschließend in einem zweiten Schritt (II) mit der Ekklesiologie der grundlegenden Diasporainstruktion von 1767 zu vergleichen. Schließlich soll in einem letzten Abschnitt (III) gezeigt werden, wie sich dies in der Praxis der Diasporaarbeit der Brüdergemeine ausgewirkt hat.

13 Im Berleburger Kontext wäre vor allem an die Vertreter der jüdischen Gemeinde zu denken, mit denen Zinzendorf während seines Aufenthalts Kontakt hatte; vgl. Die Tagebücher des Grafen Casimir zu Sayn-Wittgenstein-Berleburg (1687–1741) als Selbstzeugnis eines pietistischen Landesherrn. Hg. v. Christoph Reimann. Kassel 2019, 538.

14 Vgl. Hans Schneider: „Philadelphische Brüder mit einem lutherischen Maul und mährischen Rock“. Zu Zinzendorfs Kirchenverständnis. In: Neue Aspekte der Zinzendorf-Forschung. Hg. v. Martin Brecht u. Paul Peucker. Göttingen 2006 (AGP 47), 11–36, hier 28; vgl. allgemein Peter Vogt: Zinzendorf und die Pennsylvanischen Synoden von 1742. In: UnFr 36 (1994), 5–62.

I

Die Arbeit der Herrnhuter Brüdergemeine in der Oberlausitz war von Beginn an nach außen gerichtet. Seit dem Gründungsjahr waren Reisen von Mitgliedern der neuen Gemeinschaft ein zentraler Bestandteil ihrer Arbeit, deren Ziel es war, mit Erweckten unterschiedlicher Provenienz Kontakt aufzunehmen¹⁵. Diese Außenkontakte waren anfänglich noch undifferenziert und blieben auch längere Zeit noch nicht klar unterschieden von der 1732 einsetzenden Mission¹⁶, die sich an nichtchristliche Völker richtete. Die Arbeit unter den christlichen Kirchen und Konfessionen beschränkte sich im Wesentlichen auf den europäischen Raum¹⁷ mit einem Schwerpunkt im Deutschen Reich¹⁸. Sie war in den ersten Jahrzehnten nur auf bestimmte Regionen ausgerichtet und erstreckte sich häufig nicht über einen längeren Zeitraum, eine festere Kontur erhielt sie erst in den 1760er Jahren¹⁹.

In der transkonfessionellen Ausrichtung der Diasporaarbeit spiegelt sich die Gründungserfahrung der aus unterschiedlichen Konfessionen vereinten Brüdergemeine. Sie war von Beginn an ein konfessionelles *corpus permixtum*. Neben den Angehörigen der zur lutherischen Landeskirche gehörenden Berthelsdorfer Parochie zählten auch Reformierte, mährische Flüchtlinge und Schwenckfelder zu der Gemeinschaft, die sich seit 1722 auf Zinzendorfs Grundbesitz sammelte. Die Erfahrung der Verbundenheit über die konfessionellen Differenzen hinweg wurde zu einem wesentlichen Momentum der neuen Gemeinde. Für die ekklesiologischen Leitmotive dieser neuen Gemeinschaft lassen sich – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – vor allem zwei Wurzeln erkennen.

1. Hans Schneider hat auf die Reuß-Ebersdorfer Schlossgemeine seiner Frau Dorothea Erdmuth als einen wesentlichen Faktor für die Ausbildung einer überkonfessionellen Ekklesiologie verwiesen. In einem Anfang 1747 verfassten Rückblick schreibt Zinzendorf mit Blick auf die Anfänge seiner eigener Schloss-Ecclesiola in Berthelsdorf:

15 Noch im Gründungsjahr 1727 reisten Angehörige der neuen Gemeinde nach Jena, Saalfeld, Dänemark und London.

16 Vgl. einführend Peter Vogt: Missionsfelder und Internationale Beziehungen. In: Pietismus Handbuch (wie Anm. 1), 568–578, bes. 570.

17 Das konnte Grenzbereiche wie das nichteuropäische Russland oder auch Ägypten und Konstantinopel einschließen. Hier ist auch später keine klare Grenze zwischen Diaspora und Mission zu ziehen.

18 Der Begriff „Diaspora“ ist für diesen Arbeitszweig der Herrnhuter Brüdergemeine seit den späten 1730er Jahren in Gebrauch; vgl. Steinecke, Die Diaspora der Brüdergemeine in Deutschland (wie Anm. 1), Bd. 1, 4.

19 S. u. Abschnitt II.

„Wie meine ganze Führung artig und besonders ist, so habe ich auch das Glück gehabt, daß ich vor 24 Jahren²⁰, ehe die kleine Versammlung zu Berthelsdorf ihren Anfang genommen, bin nach Ebersdorff gekommen, und habe daselbst eine solche Gemeine zuerst in meinem Leben gesehen. [...] Ich habe in Ebersdorff angetroffen einen Haufen Seelen, die ohne Unterscheid der Religion²¹, der Privat-Ideen, die jegliches hatte, ohne Distinction der äussern Verfaßungen sich [zusammen-]geschlossen hatten [...]. Das ist mir nun freilich was wichtiges gewesen, daß Ebersdorff heut zutage unter allen ecclesiis die erste und älteste ist und noch vorm Waisenhaus in Halle.“²²

Zinzendorf stellt hier die Ebersdorfer *ecclesiola* in die Traditionsfolge der von Spener angeregten Konventikel. Allerdings stand diese Gemeinschaft anders als Speners Frankfurter *ecclesiola* nicht in Bezug zur Ortsgemeinde und sie zielte auch nicht auf eine Reform der ganzen Kirche²³. Zinzendorf faszinierte offensichtlich vor allem die Gemeinschaft ohne Rücksicht auf die konfessionelle oder erweckliche Prägung.

„Es lebte in Ebersdorff meine Schwiegermutter, als eine Einsiedlerin, es lebten 3, 4 Separatisten da, es lebten Hallenser da, es waren von der alten Darmstädtischen und Frankfurtschen und Württembergischen Erweckung welche da [...] Dieselben Leute alle zusammen habe ich Jahr und Tag mit einander verbunden gesehen, und so verbunden, daß man keinen Unterschied unter den Leuten observirte, ob sie gleich einen ganz diversen Weg gingen, und jeder auf seinem Sinn blieb und seine Art behielt.“²⁴

Zinzendorf erschien diese Gemeinschaft als „ein unumstößlicher Beweis von der Möglichkeit der Ecclesiarum in Ecclesia“, die er über den Laubacher Hof (Gräfin Benigna von Solms-Laubach) auf die Frankfurter *ecclesiola* Speners zurückführt, bemerkenswerterweise aber philadelphisch interpretiert: „Hie will ich kürzlich ein Bekenntniß thun, ohne alle umstände. Ich rechne Philadelphia von derselben Zeit her. Wenn wirs auch sind actuellement, so haben wirs doch nicht angefangen, sondern D. Spener. Die Ecclesiolae in Ecclesia sind der Grundgedanke von Philadelphia“²⁵. Zinzendorfs ekklesiologisches Modell unterschied sich jedoch in bestimmter Hinsicht von dem Spenerschen und dies gilt insbesondere für dessen philadelphische Prägung.

20 Zinzendorf rechnet in seiner am 4. Januar gehaltenen Rede das Jahr 1747 nicht mit, meint also 1722; vgl. Schneider, *Philadelphische Brüder* (wie Anm. 14), 19 Anm. 53.

21 Konfession.

22 UAH, JHD 1747 Jan. 4, Beil. 19 [Parallelbestand R.3.A.17 (1747–1757)?]; zit. nach Schneider, *Philadelphische Brüder*, 19, 20f.

23 Vgl. Schneider, *Philadelphische Brüder*, 21.

24 UAH, JHD 1747 Jan. 4, Beil. 19. Zit. nach Schneider, *Philadelphische Brüder*, 19f.

25 UAH, JHD 1747 Jan. 4, Beil. 19. Zit. nach Schneider, *Philadelphische Brüder*, 22.

2. Ein weiterer, sich mit der philadelphischen Orientierung überschneidender Einfluss sind Zinzendorfs Begegnungen und Kontakte mit anderen Konfessionen und religiösen Strömungen, die in etwa in den gleichen Zeitraum fallen. Zu nennen sind hier vor allem seine Bemühungen um eine Verständigung zwischen Pietismus und Orthodoxie, und: weitergreifend auch eine Union zwischen den protestantischen Konfessionen, die Thilo Daniel ausführlich untersucht hat²⁶. Ebenfalls von Bedeutung ist die Kavaliertour (1719/20) – vor allem die Aufenthalte in den Niederlanden, während der Zinzendorf nicht nur Kontakt mit dem Calvinismus, sondern auch mit Anglikanern, Mennoniten, Katholiken und sogar armenischen Christen suchte, und in Paris die Begegnung mit einem Katholizismus, der verstärkt augustinische Traditionen aufnahm. Dessen Dialogfähigkeit lernte Zinzendorf vor allem in der Person des Pariser Erzbischofs Kardinal de Noailles kennen²⁷.

Paul Peucker verweist in seiner Monographie zum Entstehungsjahrzehnt Herrnhuts auf ein Schreiben Zinzendorfs an Kardinal de Noailles vom 9. März 1726, das für seinen Blick auf die unterschiedlichen Konfessionen und ihrer möglichen Union charakteristisch ist²⁸. Gegenüber dem Vorwurf Noailles²⁹, dass Zinzendorf sich von der Kirche separiere, und einer Aufforderung, die Einheit des Christentums zu bewahren, antwortet Zinzendorf, dass die ursprüngliche Einheit der frühen Christenheit ohnehin verloren sei, nicht erst durch die protestantischen

26 Vgl. Thilo Daniel: Zinzendorfs Unionspläne 1719 bis 1723. Nikolaus Ludwig von Zinzendorfs theologische Entwicklung bis zur Gründung Herrnhuts. Herrnhut 2004.

27 Der Kontakt zu Kardinal Louis Antoine de Noailles (1651–1729) war während Zinzendorfs Kavaliertour 1719/20 entstanden; vgl. Dietrich Meyer: Zinzendorf und Herrnhut. In: Geschichte des Pietismus. Bd. 2: Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert. Hg. v. Martin Brecht u. Klaus Deppermann. Göttingen 1995, 3–106, hier 14–16. Zinzendorfs Reisetagebuch ist unter dem Titel *Atticis Wallfahrt durch die Welt* im UAH überliefert (R.20.A.6). Zur Kavaliertour vgl. Tobias Kaiser: Zinzendorfs Projekt einer französischen Arndt-Ausgabe. In: Frömmigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die ‚Vier Bücher vom wahren Christentum‘. Hg. v. Hans Otte u. Hans Schneider. Göttingen 2007 (SKGNS 40), 337–356, hier 338–340; Mathis Leibetseder: Attici Vettern in Paris. Pietismus, Jansenismus und das Netz von Bekanntschaften auf der Kavaliertour. In: Beihefte der Francia 60 (2005), 469–484, hier 477f. Noailles gehörte bei der Begegnung mit Zinzendorf zu den Gegnern der antijansenistischen Bulle *Unigenitus Dei filius* (1713) Papst Clemens XI. Aus der Begegnung entstand ein Briefwechsel, der bis zum Tod des Kardinals anhielt, und Zinzendorfs Projekt einer französischen Arndt-Ausgabe.

28 Vgl. Paul Peucker: Herrnhut 1722–1732. Entstehung und Entwicklung einer philadelphischen Gemeinschaft. Göttingen 2021 (AGP 67), 193–195. Der Briefwechsel Zinzendorfs mit Kardinal de Noailles ist ediert in Anne-Louise Salomon: *La catholicité du monde chretien d'après la correspondance inédite du Comte Louis de Zinzendorf avec le Cardinal de Noailles et les évêques appelants 1719–1728*. Paris 1929 (Wiederabdruck: HS.E 10. Hg. v. Erich Beyreuther u. Gerhard Meyer. Hildesheim 1970). Das Schreiben Zinzendorfs findet sich dort in gekürzter Form S. 55–60.

29 Das Schreiben de Noailles vom 8. Dezember 1725 ist abgedruckt im dritten Band der Büdingischen Sammlung: HS.E 9. Hg. v. Erich Beyreuther u. Gerhard Meyer. Hildesheim 1966, 470–477.

Konfessionen und ihre Anführer, Luther und Calvin, sondern schon durch die Verfolgungen seitens der römischen Kirche im Mittelalter. Eine „äußere“ Union („union exterieure“) strebe er nicht an, sondern nur eine geistliche Verbindung aller Erwählten („communion interieure“). Denn keine institutionelle Kirche könne den Anspruch erheben, Universalkirche zu sein, auch dann nicht, wenn sie aus einer Union verschiedener institutioneller Kirchen hervorgegangen sei. Diese Haltung übertrug Zinzendorf auch auf seine lutherische Kirche, deren Theologie er zwar schätze, deren Praxis sich aber nicht prinzipiell von anderen Konfessionen unterscheide. Er sei Lutheraner nicht aus eigener Entscheidung, sondern weil er in diese Kirche hineingeboren worden sei. Zinzendorf verstand sich in dem Brief an Noailles als Mitglied einer großen Gemeinschaft der Fülle Christi, die über das ganze Universum ausgebreitet sei. Auch in diesen Aussagen ist die philadelphische Ekklesiologie Zinzendorfs gut erkennbar. Die Unterscheidung von institutioneller und spiritueller Kirche aber zeigt, dass diesem Modell eine starke spiritualistische Prägung unterliegt. Sie erst erlaubte es, die äußeren Unterschiede der Konfessionen, ihre Differenzen in Liedgut, Liturgie, Frömmigkeitspraxis etc., also die differierende Konfessionskultur, die nicht nur Katholiken, sondern auch die protestantischen Konfessionen für wesentlich hielten, zu relativieren³⁰ und die „Église universelle“ als rein spirituelle Verbindung der erwählten Christen zu verstehen.

Zinzendorfs ekklesiologische Vorstellungen haben in den frühen 1720er Jahren vor dem Hintergrund des Scheiterns seiner Unionspläne noch Züge einer elitären Reflexion, der die Bindung an die Realität der noch immer konfessionell geprägten kirchlichen Landschaft im Deutschen Reich fehlte. Er war mit solchen Überlegungen aber nicht allein.

30 Die Relativierung institutioneller Kirchlichkeit geht wesentlich auf die Theologie- und Kirchenkritik des mystischen Spiritualismus zurück. Sie hat anfänglich vor allem durch Johann Arndt Eingang in den Pietismus gefunden; vgl. Hans Schneider: Johann Arndt und die Mystik. In: ders.: Der fremde Arndt. Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555–1621). Göttingen 2006 (AGP 48), 216–246; Hermann Geyer: Verborgene Weisheit. Johann Arndts „Vier Bücher vom Wahren Christentum“ als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie. 3 Bde. Berlin u. New York 2001 (AKG 80). Für den radikalen Pietismus seien hier exemplarisch Gottfried Arnold und Johann Konrad Dippel genannt; Gottfried Arnold lässt seine Darstellung der Kirchengeschichte in ein Plädoyer für ein von institutioneller Kirchlichkeit gelöstes inwendiges Christentum münden; vgl. Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie vom Anfang des Neuen Testaments biß auf das Jahr Christi 1688. 2 Bde. Frankfurt/Main 1699–1700, Bd. II, Teil IV, 847f.; zu Johann Konrad Dippel vgl. Kristine Hannak: Geist=reiche Kritik. Hermetik, Mystik und das Werden der Aufklärung in spiritualistischer Literatur der Frühen Neuzeit. Berlin u. Boston 2013 (Frühe Neuzeit 182), 428–447.

Ein ähnliches Konzept gab es im Modell des mit dem Halleschen Pietismus verbundenen Heinrich Wilhelm Ludolf (1655–1712)³¹, das er unter die Überschrift *Church Universal*³² (Allgemeine Kirche) gestellt hat: Die Christenheit befindet sich nach Ludolf im Niedergang, sie sei durch Selbstliebe verdorben und beschränke sich auf „performing of divine Worship after this or that Form, and holding such or such Opinions“. Die Vorstellung von „divers pious Souls“³³, man könne die Wunden der Kirche durch Versöhnung der Unterschiede heilen, habe sich als trügerisch erwiesen. „It would signifie much neither, if all the Men in the World resolved upon using the same external Form and Expression, and the same Church-Service, continuig all the while Slaves to the Kingdom of Darkness. Whereas Holiness, or real Christianity, sincerely pursued in the several particular Churches, would bring People over to that sweet and heavenly Temper, to which Jarring and Disquiet is a perfect Stranger“³⁴. Ähnlich wie Zinzendorf zwei Jahrzehnte später sah Ludolf die Glieder der „Church Universal“, der wahren Kirche Christi in Kirchen unterschiedlichster Konfession beheimatet. „The Interest of the Church Universal lieth doubtless in the raising, inlarging and adorning of that mystical Building, which is called the City of God, Christ’s Spouse, and Christ’s Body“³⁵. Keine der Partikularkirchen könne aber aufgrund einer bestimmten Gottesdienstform oder Lehrmeinung allein das Heil für sich beanspruchen. Vielmehr wirken die Glieder der *ecclesia universalis* in ihnen, indem sie sich bemühen, anderen die große Gabe zu eröffnen, derer sie selbst teilhaftig geworden sind. In seinen *Considerations on the Interest*

31 Der aus einer Erfurter Patrizier- und Gelehrtenfamilie mit Nähe zu pietistischen und mystisch-spiritualistischen Tendenzen stammende und zeitweise in Diensten des Prinzen Georg von Dänemark (1653–1708) stehende Heinrich Wilhelm Ludolf hat nicht unerheblich zum internationalen Horizont des Halleschen Pietismus beigetragen; vgl. Anne Schröder-Kahnt: „beym Ümgange mit allerhand nationen und religionen ein und ander Vergnügen bescheret“. Heinrich Wilhelm Ludolfs Reise in den Orient. In: *Durch die Welt im Auftrag des Herrn. Reisen von Pietisten im 18. Jahrhundert*. Hg. v. ders. u. Claus Veltmann. Halle/Saale 2018 (Kataloge der Franckeschen Stiftungen 35), 161–173; Alexander Schunka: „An England ist uns viel gelegen“. Heinrich Wilhelm Ludolf (1655–1712) als Wanderer zwischen den Welten. In: *London und das Hallesche Waisenhaus. Eine Kommunikationsgeschichte im 18. Jahrhundert*. Hg. v. Holger Zaunstöck u. a. Wiesbaden 2014 (Hallesche Forschungen 39), 65–86.

32 Vgl. *Considerations on the Interest of the Church Universal*. In: Heinrich Wilhelm Ludolf: *RELIQVIÆ LVDOLFIANÆ: THE PIOUS REMAINS OF MR. HEN. WILL. LUDOLF*. [Hg. v. Anton Wilhelm Böhme.] London 1712, 127–142; vgl. Arno Sames: *Anton Wilhelm Böhme (1673–1722). Studien zum ökumenischen Denken und Handeln eines halleschen Pietisten*. Göttingen 1989 (AGP 26), 139–148; vgl. auch Hermann Goltz: *Ecclesia Universa. Bemerkungen über die Beziehungen H. W. Ludolfs zu Rußland und zu den orientalischen Kirchen*. In: *WZ(H).GS 28* (1979), 19–37.

33 Ludolf, *Considerations*, 129.

34 Ludolf, *Considerations*, 130f.

35 Ludolf, *Considerations*, 127.

of the Church Universal³⁶ nennt Ludolf fünf Punkte zur Förderung der „Allgemeinen Kirche“, die partiell vom Halleschen Reformprogramm inspiriert sind³⁷.

Die Nähe von Zinzendorfs Ekklesiologie zu Heinrich Wilhelm Ludolf und anderen radikalen Vertretern um 1700 verdankt sich nicht unwesentlich (mystisch-)spiritualistischen Einflüssen³⁸, denen hier aber nicht nachgegangen werden kann³⁹.

II

Während Ludolfs Ideen zu einer überkonfessionellen Kirche über das Stadium eines Entwurfs nicht hinaus kamen, hatte Zinzendorf ab 1727 die Möglichkeit, sein Konzept in Gestalt der nach außen gerichteten Arbeit der Brüdergemeine, Mission und Diaspora, zu überprüfen und zu entwickeln. Zinzendorf hat in den beiden Jahren vor seinem Tod selbst noch Impulse für die Arbeit gegeben. Eine vor Diasporamitarbeitern gehaltene Predigt einen Monat vor seinem Tod formulierte grundlegende Gedanken, welche in die Reorganisation der Arbeit in den nachfolgenden Jahren eingingen. Diese Restrukturierung fand ihren vorläufigen Abschluss in einer Instruktion vom 27. November 1767, die in großer Ausführlichkeit Anweisungen für die Diasporaarbeit gibt. Christoph Beck hat dieses wichtige Dokument vor drei Jahren ediert und die Entstehungsgeschichte sorgfältig dargelegt⁴⁰.

Die Instruktion beginnt nach einer kurzen Einleitung mit einem grundlegenden Abschnitt „Wie die Christlichen Religionen [Konfessionen] anzusehen“. Der An-

36 Ludolf, Considerations.

37 Im Interesse der „Allgemeinen Kirche“ sei es wichtig, (1) dass die Verantwortlichen nur Menschen in leitende Positionen berufen sollten, die selbst Erfahrung im wirklichen Christentum haben, (2) dass Schulen für die Ausbildung von Kirchenführern eingerichtet werden, die sie auf Christus hinführen, (3) dass die Konfessionskirchen Glauben und Reue als die Hauptelemente wahrer Bekehrung lehren und in allem übrigen auf Streitigkeiten verzichten, (4) dass die Vertreter der Konfessionskirchen bei Zusammentreffen jede Kontroverse vermeiden und lediglich über Themen reden, die von allen Seiten als wesentlich für das Heil angesehen werden und (5) dass die Glieder der Allgemeinen Kirche untereinander eine feste Korrespondenz unterhalten. Diese spiritualisierende Ekklesiologie zeigt partielle Übereinstimmungen mit Franckes Vorstellungen, die ebenso einer genaueren Untersuchung bedürfen wie Ludolfs Motive für seine Kontaktaufnahme mit Francke. Zur Ähnlichkeit mit August Hermann Franckes Vorstellungen vgl. Erhard Peschke: Studien zur Theologie August Hermann Franckes. 2 Bde. Berlin 1964, 1966, 73–75, 206, 217f.; Wolfgang Breul: August Hermann Franckes Konzept einer Generalreform. In: Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung. Hg. v. dems. u. Jan Carsten Schnurr. Göttingen 2013 (AGP 59), 69–83.

38 Vgl. Sames, Böhme (wie Anm. 32), 148f.

39 Einen guten Ausgangspunkt für eine entsprechende Untersuchung bietet nach wie vor die sorgfältige Studie von Leiv Aalen: Die Theologie des jungen Zinzendorf. Berlin 1966 (AGTL 16).

40 Beck, Diskretes Dienen (wie Anm. 1), Edition 124–152.

spruch dieser Ausführungen ist nicht gering: Man solle die Konfessionen „in dem Lichte sehen, wie sie der barmherzige und gnädige Herr [...] von uns angesehen haben will“. Christus aber trage die Konfessionen „noch bis jetzt mit unaussprechlicher Langmuth und Geduld“. Das bedeutet für die Instruktion, „sie weder geringe [zu] schätzen“, noch als etwas zu betrachten, „das mit der Wahrheit und täglicher Erfahrung nicht über ein kommt“. Denn dem Maßstab einer lebendigen Gemeinde werden die Konfessionskirchen nicht gerecht, da sie vielmehr „in einen solchen Mitleidens würdigen Verfall gerathen sind, daß man die Worte Lutheri in der 2^{ten} Bitte: ‚Daß das Wort Gottes rein und lauter da gelehret wird, und man auch heilig und als Kinder Gottes hernach lebt‘, auf keine einige [einzig; Anm. W.B.], wenn man sie ins Ganze ansiehet, appliciren kann“⁴¹. Mit solchen Sätzen knüpft die Instruktion an die Kirchenkritik unterschiedlicher Strömungen des radikalen Pietismus an, welche die Konfessionskirchen unter Bezug auf Apk 18 als „Babelskirchen“ bezeichnen konnten, die man verlassen sollte⁴².

Zugleich bleibt sie aber auch auf Distanz zu solcher Kritik: „Hielten wir die Religionen für Babel, setzten wir zum voraus, daß sie zerstörte und verfallene Hütten sind, welche nunmehr nach Gottes Willen völlig eingehen, und von uns niedergerißen werden sollten; so würden wir nicht anders können, als allen guten Seelen, die sich noch unter ihrem Dache und in ihrer Verfaßung befinden, zuzurufen: gehet aus von ihnen; sondert euch abe, damit ihr nicht mit unter den Ruinen dieser einstürzenden Häuser begraben werdet.“⁴³

Die Konfessionen genießen als „Haushaltungen Gottes“ tiefen „Respect und Achtung“, weil sie die Wahrheiten von „Jesu Verdienst und Tod“⁴⁴ weitertragen. Vor allem aber bieten sie vielen tausend Kindern Gottes noch immer eine „Herberge“⁴⁵. Würde man zum Verlassen der Konfessionskirchen aufrufen, dann würden nicht nur diese wahren Kinder Gottes, sondern auch viele andere in die Brüdergemeine drängen und sie könnte dann nicht mehr das „Salz der Erde“ für diese Konfessionskirchen sein.

Auch der Instruktion liegt also noch die philadelphische Leitidee Zinzendorfs zugrunde, wie auch explizite Bezüge auf die Sendschreiben der Johannesoffenba-

41 Alle Zitate Beck, Diskretes Dienen, 126f.

42 Vgl. exemplarisch das scharfe Grab-Lied auf die Babels-Kirche von Gottfried Arnold: Göttliche Liebes-Funcken. Aus dem Grossen Feuer Der Liebe Gottes in Christo Jesu entsprungen. Halle/Saale 1698, Teil 1, 160–164.

43 Beck, Diskretes Dienen, 127.

44 Ebd.

45 Vgl. Beck, Diskretes Dienen, 127f.

rung erkennen lassen⁴⁶. Daraus resultiert eine scharfe Kritik an Konfessionskirchen; man dürfte „das Schlechte in den Religionen nicht releviren“⁴⁷ und damit „den Unterschied zwischen lebendigen Gemeinen Jesu und denen vermischten Religions=Haufen zu geringe“⁴⁸ machen. „Wir wollen das Kleinod unserer Tage, lebendige Gemeinen Jesu Christi zu sehen und zu denselben zu gehören und den unschätzbaren Werth davon mit der tiefsten Danckbarkeit gegen unsern Herrn erkennen und hochachten und diese Privilegia uns auf keinerley Weise rauben laßen.“⁴⁹ Es wäre daher unrichtig, die Haltung Zinzendorfs und der Brüdergemeine im 18. Jahrhundert zu den Konfessionskirchen als „ökumenisch“ zu bezeichnen. Zu sehr werden sie von der Brüdergemeine als Einrichtungen auf Zeit betrachtet, die nur dank der Langmut Christi noch ein Existenzrecht haben. Der Respekt, den die Brüdergemeine ihnen gleichwohl zollt, gilt vor allem den wahren Gläubigen, die in ihnen leben und die durch bestimmte Schätze ihrer Herkunftskirchen geprägt sind.

So erklärt die Instruktion von 1767 in ihrer Einleitung, „daß wir eine unpartheyische Liebe gegen alle Christen-Menschen, zu welcher Religionsverfaßung sie auch gehören, haben solten; denn das ist ein Haupt=Character der Brüderunität. Alle Religions Leute sind uns ins Ganze genommen in gleichem Werthe; und wenn wir gleich nicht in Abrede seyn, daß in einer Religion die Grundwahrheiten des Evangelii mit mehrerer Lauterkeit conserviret worden, als in der andern, so macht das doch bey uns nicht die geringste Voroder Abneigung gegen die Personen in derselben“⁵⁰.

Die Konfessionskirchen sind der Brüdergemeine gemäß der Instruktion in des Wortes doppelter Bedeutung gleich-gültig. Sie haben gegenüber der lebendigen Gemeinde geringeren Rang und sind keine Einrichtungen auf Dauer. In der Gegenwart aber haben sie noch Bedeutung, denn die Prägung der wahren Christen durch ihre jeweiligen Konfessionskirchen und die Achtung bestimmter „Kleinodien“ lassen die Brüdergemeine an der Achtung vor den noch „verfassten Religionen“ festhalten.

46 „Hat eine 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“; Beck, Diskretes Dienen, 127 (Unterstreichung im Original); vgl. Apk 3,4.

47 Beck, Diskretes Dienen (wie Anm. 1), 128.

48 Instruktion für die Diasporaarbeiter vom 27. Nov. 1767. UAH, R.19.A.b.7, S. 7 (von der Edition Becks leicht abweichende Wiedergabe; vgl. Beck, Diskretes Dienen, 128). Nach reformatorischer Auffassung waren die Kirchen *corpora permixta*, in denen sich Gläubige und Ungläubige zusammenfanden. Das Selbstverständnis der Herrnhuter Brüdergemeine als „lebendige Gemeine“ unterschied sich also charakteristisch von der reformatorischen Ekklesiologie.

49 Ebd.

50 Beck, Diskretes Dienen, 129.

Diese zwiespältige Haltung führt in der Instruktion zu einer ganzen Reihe von Regelungen für das Auftreten der Diasporaarbeiter in den Konfessionskirchen:

1. Da es für die Brüdergemeine nur graduelle, aber keine prinzipiellen Unterschiede zwischen den Konfessionskirchen gibt, soll sich niemand darum bemühen, „jemanden zu veranlassen von einer Religionsparthey zu der andern überzuziehen“⁵¹; noch weniger sollen wahre Christen für den Anschluss an die Herrnhuter Brüdergemeine gewonnen werden⁵².

2. In allen Konfessionskirchen wird trotz ihrer Mängel noch etwas „von der Lehre von der blutigen Versöhnung Jesu“ bewahrt. Deshalb sollen die besonderen Schätze jeder Konfession⁵³ geachtet werden.

3. Umgekehrt sollen Missstände in den äußeren Ordnungen einzelner Konfessionen nicht kritisiert werden, weil man so keine Besserung erreiche. Anderenfalls entstehe „der Schade, daß Leute das, was sie haben, fahren lassen, ohne etwas beßers dafür zu bekommen“⁵⁴. So sei es früher den Separatisten ergangen.

4. Den mit den Lehrdifferenzen zwischen den Konfessionskirchen verbundenen Diskussionen sollen die Diasporaarbeiter sorgsam aus dem Weg gehen, auch weil sie teilweise nicht über die nötige Ausbildung verfügen⁵⁵. „Man evitiert [vermeiden, ausweichen; Anm. W.B.] also dergleichen unfruchtbare Wortkriege, wiederholt seinen Verstand am Evangelio einfältig, Grund der Hofnung, die in uns ist und bleibt felsenveste darauf bestehen, daß ihn kennen die höchste und alleinige Weisheit ist“⁵⁶.

5. Beim Umgang mit den Pfarrern sollten die Diasporaarbeiter „eine besondere Weisheit und Vorsichtigkeit“⁵⁷ an den Tag legen. Ihre Schwächen sollten nicht

51 Ebd.

52 Vgl. Beck, Diskretes Dienen, 128, 150f.

53 Für das Luthertum nennt die Instruktion Luthers Erklärung des zweiten Glaubensartikels im Katechismus und die schönen alten Kirchenlieder, für die Reformierten die erste Frage im Heidelberger Katechismus und für die Anglikaner herrliche Zeugnisse im Book of Common Prayer; vgl. Beck, Diskretes Dienen, 129f.

54 Beck, Diskretes Dienen, 130. Die Achtung vor den Traditionen der Konfessionskirchen wird am Ende der Instruktion auch als Anforderung an die Diasporageschwister formuliert; vgl. Beck, Diskretes Dienen, 148f.

55 Vgl. ebd.

56 Ebd.; vgl. Beck, Diskretes Dienen (wie Anm. 1), 143 (zu den Gesellschaften).

57 Beck, Diskretes Dienen, 130. Die Instruktion unterscheidet vier Typen von Pfarrern, a) Verächter und Spötter, b) weltlich orientierte Pfarrer, die aber Respekt vor dem Evangelium haben, c) treue und „gesetzliche“ Pfarrer, die eifrig ihren Dienst erledigen, aber vor der Brüdergemeine warnen und d) Anhänger und Sympathisanten der Brüdergemeine. Für diese Gruppen werden je unterschiedliche Verhaltensmaßregeln gegeben; vgl. Beck, Diskretes Dienen, 131–133.

bloßgelegt und sie sollten nicht nach ihrer „Herzensituation“, ihrem Glaubensstand, befragt oder gar diesbezüglich Einfluss auf sie zu nehmen versucht werden.⁵⁸

Mit dieser Ausrichtung der Diasporaarbeit gelang es Zinzendorf und der Herrnhuter Brüdergemeine ein Konzept zu entwickeln, dass seine radikalen Wurzeln nicht verleugnete und nur teilweise an Speners Reformvorstellungen anknüpfte und mit der Diasporaidee ein Gegenmodell zur „Sammlung der Frommen“ in Konventikeln darstellte. Es ging davon aus, dass in allen Konfessionskirchen und auch unter den sog. heidnischen Völkern wahre Christen zu finden seien, die nicht gesammelt, sondern in ihren Konfessionskirchen als „Salz der Erde“ wirken sollten. Die Herrnhuter Arbeit zielte unter dieser Voraussetzung, auf eine geistliche Verbindung aller Erwählten, wie Zinzendorf es im Brief an Kardinal Noailles vom 9.3.1726 formulierte. Die Brüdergemeine sah sich dazu berufen, mit ihrer Mission und ihrer Diasporaarbeit für diese geistliche Verbindung zu arbeiten. „Erstlinge unter den Völkern“ und „Salz der Erde“ waren daher gut passende biblische Leitmetaphern für diese Arbeit und das dahinterstehende ekklesiologische Modell.

III

Die besondere Ekklesiologie der Herrnhuter Brüdergemeine musste sich in der praktischen Arbeit der Diaspora und dabei insbesondere am Umgang mit anderen Konfessionskirchen und radikalen Gruppen erweisen. Dies soll anhand zweier exemplarischer Fälle dargestellt werden. 1. Der erste hier vorzustellende Fall einer Begegnung der Herrnhuter Diasporaarbeit mit einer Konfessionskirche stammt aus der Phase der beginnenden Reorganisation der Diasporaarbeit nach Zinzendorfs Tod⁵⁹. Von der Diasporareise des Mathias Friedrich Hasse⁶⁰ im Sommer 1761 sind ein Diarium und zwei Fassungen eines Berichts überliefert. Am 21. Mai trat er seine Reise von Marienborn aus an. In der Wetterauer Siedlung Marienborn, das zusammen mit dem nahe gelegenen Herrnhag in den 1740er Jahren das Zen-

58 Beck, *Diskretes Dienen*, 131f.

59 Vgl. Beck, *Diskretes Dienen*, 102–116; Breul, *Diasporaarbeit* (wie Anm. 1), 612f.; Steinecke, *Die Diaspora der Brüdergemeine in Deutschland* (wie Anm. 1), Bd. 1, 29–33.

60 Zu Hasses etwa zehnjährigem Wirken in Estland (ca. 1740–1750) vgl. den Beitrag von Aira Vösa in diesem Band, S. 632f. Hasse heiratete am 25. August 1766 in der Herrnhuter Niederlassung in Zeist Eleonora Mengershaus aus Erfurt. Im *Kasualregister* wird er als „Diaconus der Brr.Kirche, aus der Grafschaft Hohenstein“ bezeichnet, vgl. *Utrechts Archief, Evangelische Broedergemeente te Zeist, predikant en oudstenraad, Zeist, Archiv 1004, Inventarnummer 1451, 25-08-1766, Zeist EBG Dopen, Trouwen, Begraven, 1746–1811, f. 2. Die Grafschaft Hohenstein im Südharz stand seit Beginn des 18. Jahrhunderts unter brandenburg-preußischer Herrschaft.*

trum der Brüdergemeine gebildet hatte⁶¹, lebte „nur noch ein kleines Häuflein Geschwister“⁶²; die Diasporaarbeit unter den „erweckten Seelen“ der Umgegend war zeitweise komplett eingestellt worden⁶³. Es war daher Hasses erste Reise in den Diasporabezirk, den er in Diarium und Bericht⁶⁴ selbst mit den Begriffen Nassau, Pfalz und Vogelsberg umschrieb⁶⁵. Das Gebiet umfasste Teile der territorial aufgesplitterten Pfalz, Teile Hessens, der Nassauischen Grafschaften und die Markgraftchaften Baden. Kerngebiet war jedoch die Pfalz einschließlich des linksrheinischen Gebietes, das seit dem 19. Jahrhundert Rheinhessen genannt wird. Hasse zog zunächst nach Frankfurt und von dort nach Wiesbaden⁶⁶. Er übernachtete bei dem Bruder Felix Sorber⁶⁷ und seiner Frau. Ein Schulmeister namens Gottlieb und ein „Separatist“ namens Spoor komplettierten jeweils mit ihren Frauen die kleine Sozietät. Hasse hielt sich einige Tage in Wiesbaden in dieser Gemeinschaft auf, bevor er am 26. Mai über den Rhein nach Mainz und von dort aus in die Pfalz weiterzog⁶⁸.

Am Abend des 26. Mai kam er in Nieder-Saulheim an, das auf halber Strecke nach Alzey, etwa 20 km von Mainz entfernt liegt. Dort kehrte er bei „Bruder“

61 Vgl. Dietrich Meyer: Herrnhut und Herrnhaga. In: Pietismus Handbuch (wie Anm. 1), 233–239, hier 237f.

62 Ein kurzer Bericht von der Marienbornischen Diaspora, so wie dieselbe bey einem Besuch vom 21 Mai bis zum 30 Aug. 1761 in ihren verschiedenen Abtheilungen gefunden worden (Reinschrift). UAH, R.19, B.h.7.3, Bl. 1ʳ.

63 Hasse schildert in seinem Bericht den Niedergang Marienborns ein Jahrzehnt nach dem Ende des Herrnhaga: „Und da auch bisher in Marienborn keine rechte Gelegenheit gewesen, unsere Gäste aus der Diaspora ordentlich zu logirn: So hat dieses verursacht, daß man an manchen, sonderlich den entlegenen Orten gar geglaubt, als wenn auch in Marienborn keine Gemein=Gelegenheiten mehr gehalten würden, u. haben also von sich an der Stelle auf allerley Weise ihre Erbauung gesucht, so gut sie gekont. Darüber aber manche gar wieder in die Welt zurück gegangen, ander aber da sie in laulichs Wesen gerathen, daß sie sich wenig um Gemeinschaft bekümmert, wodurch sie uns und wir ihnen endlich ganz unbekant worden sind“; ebd.

64 Diarium von meinem Besuch in der Diaspora (Mathias Friedrich Hasse). UAH, R.19, B.h.7.1. Die Bezirke waren nicht sehr scharf abgegrenzt und hatten teilweise wechselnde Bezeichnungen. Im Repertorium firmiert dieser Bezirk unter dem ebenfalls unscharfen Begriff Mittel- und Oberrhein.

65 Hasse reiste „an alle die orte u. gegenden [...] von welchen ich erfahren, daß noch seelen da sind, denen es um den Hld zu thun ist, und die habe ich mit vielen Vergnügen doch auch gesehen, daß im Nassauischen, in der Pfalz, im Darmstaedischen und Riedeselschen, auß dem Vogelsberge und in der eigentlichen Wetterau noch hin u. wieder sich Seelen finden, die nur durch Jesu Blut selig seyn wollen“; UAH, R.19, B.h.7.3, Bl. 1ʳ.

66 Von Sorber berichtet Hasse, dass er sogar die Wertschätzung des regierenden Fürsten genieße und zwei Töchter in das Chorhaus in Herrnhut gesandt habe. Wiesbaden gehörte damals zum Fürstentum Nassau-Usingen, war aber noch nicht Sitz der Verwaltung (erst 1769); Hasse notierte, dass es „wegen des neuen Bades bekant“ sei; UAH, R.19, B.h.7.1, S. 1.

67 Karl von Nassau-Usingen (1712–1775).

68 Vgl. UAH, R.19, B.h.7.1, S. 1.

Johannes Schörger ein und beriet sich ausführlich mit ihm über seine Diasporareise in die Pfalz. Auch dessen Bruder Christian wird als treuer Freund der Gemeinde bezeichnet. Christians Sohn Jacob wiederum besuchte das Chorhaus im thüringischen Ebersdorf⁶⁹. Den Nachmittag des 27. Mai nutzte Hasse für ein eingehenderes seelsorgerliches Gespräch mit Johannes Schörger. Nach einer kleinen Reise in den Kreuznacher Raum bestritt Hasse eine „Viertelstunde“ (Andacht) über ein Herrnhuter Lied im Haus Johannes Schörgers mit 13 Personen. Nach einem gemeinsamen Besuch in Essenheim und einer weiteren Versammlung im Hause Schörgers reiste Hasse am 3. Juni nach Osthofen ab. Schon diese wenigen Merkmale zeigen, dass es sich um einen besonders engen Kontakt handelte, mit dem Hasse sogar über die Planung seiner weiteren Diasporareise in die Pfalz beriet. Bemerkenswert ist er deshalb, weil es sich bei den Brüdern Schörger in Nieder-Saulheim um Mennoniten handelte: „Diese beyde Brüder sind Mennoniten, und der Johann ist ein lehrer unter ihnen, hat auch seine religions=Verwandte lieb, und kündigt ihnen den Hld. und seine Marter mit einem sünderhaften und gefühligem herzen“⁷⁰. Nach Hasses Auskunft waren die Mennoniten im Rhein Hessischen verbreitet⁷¹. Das Haus Johannes Schörgers war im monatlichen Wechsel mit dem eines anderen Mennoniten im benachbarten Essenheim Ort der Versammlungen von Mennoniten und reformierten Christen aus den benachbarten Gemeinden Ober-Saulheim, Partenheim, Appenheim und weiteren Orten, zu denen etwa 30–40 „erweckte Seelen“⁷² kamen. Die Unterschiede zwischen Mennoniten und der Brüdergemeinde spielten in dieser Begegnung keinerlei Rolle, ganz selbstverständlich nahmen beide Gruppen und ihre Führungsfiguren aneinander Anteil und unterstützten sich wechselseitig. Hasse schildert in seinem Bericht die Haltung Johannes Schörgers zur Brüdergemeinde in wärmsten Worten:

„Er [...] hat ein gefälliges u. treues Herz gegen den Hld., und so lange er mit der Gemeinde bekant ist, hat seine liebe gegen dieselbe von einem Jahr zum andern zu genommen. Wenn Geschwister in der Pfalz besuchen, so ist sein Haus der eigentliche Ort, wo man am ungestörtesten logiren und von da aus an dere Orte ab und zu gehen kan; und man

69 Vgl. UAH, R.19, B.h.7.1, S. 5.

70 Ebd.

71 „Die Mennoniten genießen viele Freyheiten, weil sie mehrentheils Herrschaftliche Lehe und Land=Güter gepachtet, auch durch ihren Fleiß u. Geschicklichkeit ihren herrschaften u. dem ganzen Lande zum Nutzen sind. Sie genießen eine völlige Religions= u. Gewißens=Freyheit, Leben auch ihre öffentl. Versammlungs=Plätze und eine Menge Lehrer“; Bericht Hasses. UAH, R.19, B.h.7.3, Bl. 2^r.

72 Vgl. Bericht aus der Marienbornschen Diaspora, 21. Mai bis 30. August 1761. UAH, R.19, B.h.7.3, Bl. 2^v.

kan bey ihm wie zu Hause seyn. Er hat 5 Kinder bey der Gemeine, u. noch 3 bey sich, denen er aber auch je eher je lieber ein Plätzen bey der Gemeine wünscht.“⁷³

Hasses Bericht lässt eine Situation erkennen, in der die konfessionellen Grenzen unter den „erweckten Seelen“ in Saulheim und Umgebung nur noch eine geringe Rolle spielten. Herrnhut war ein selbstverständlicher Bezugspunkt der dortigen Mennoniten, die ihre Kinder zur Ausbildung in die Niederlassungen der Brüdergemeine sandten und deren Diasporaarbeiter zur Leitung ihrer Versammlung einluden.

2. Im Jahr 1827 berichtet der Württemberger Diasporaarbeiter Johann Conrad Weitz von einem Besuch in Alpirsbach: dort seien vor zwei Jahren die Versammlungen der „Gemeinschaft“ eingestellt worden, weil es aufgrund einer Spaltung „vielmehr Anlaß zum Disputiren als zur Erbauung“⁷⁴ gegeben habe. Anlass dieser Differenzen waren Mitglieder einer Gruppe, welche als „Selige“ bezeichnet wurden.

Über ihre Vorstellungen schreibt er: „Wer durch den Glauben an Jesum einmal Vergebung der Sünden erhalten habe, und somit seiner Seligkeit versichert worden sey; dem könne hinfort keine Sünde etwas mehr anhaben, sondern sey frey vom Sündigen und der damit verbundenen Strafe: brauche sich daher auch nicht mehr zu dem gekreuzigten Heiland zu wenden und bey demselben unterm Kreuze aufzuhalten: sondern dürfe und müsse sich nun dahin wo Er jetzt ist, zum Thron der Herrlichkeit erheben.“⁷⁵

Es handelte sich bei den „Seligen“ um eine enthusiastische Gruppe, die von Weitz zu den „Pregizerianern“ gezählt wurde, Anhänger des Christian Gottlob Pregizer (1759–1824), der als Pfarrer insbesondere auf seiner letzten Stelle in Haiterbach (ab 1795) westlich von Tübingen (nur etwa eine Tagesreise von Alpirsbach entfernt) eine enthusiastische Erweckungsbewegung geprägt hatte⁷⁶. Weitz berichtet, dass sich insbesondere im Württembergischen Oberland „eine nicht gar beträchtliche

73 Bericht Hasses. UAH, R.19, B.h.7.3, Bl. 2^{r-v}.

74 UAH, R.19.B.I.9.124, S. 3.

75 Ebd.

76 Gotthold Müller führt die „Seligen“ auf eine schon vor Pregizers Stellenantritt in Haiterbach bestehende enthusiastische Gruppe zurück, die sich erst im Laufe der Zeit mit den Anhängern des neuen Pfarrers verbunden habe; vgl. Gotthold Müller: Christian Gottlob Pregizer (1751–1824). Sein Leben und seine Schriften. Stuttgart 1962 (BWK.G.S 13), 125–135; zur Vorgeschichte in Haiterbach vgl. Eberhard Fritz: Christian Gottlob Pregizer und die ‚Pregizerianer‘. Zur Genese einer pietistischen Gruppierung im frühen 19. Jahrhundert. In: Tradition und Fortschritt. Württembergische Kirchengeschichte im Wandel. Festschrift für Hermann Ehmer zum 65. Geburtstag. Hg. v. Norbert Haag u. a. Epfendorf/Neckar 2008 (QFWKG 20), 239–268, hier 240–253. Eine genaue Klärung der Einflüsse und Entwicklungen, die zur Entstehung der „Seligen“ und der Pregizerianer-Gemeinschaften führte, ist nach wie vor ein Desiderat der Forschung.

Anzahl von Gemeinschaften und Personen befinden, die der Lehre des in Haiterbach, gewiß im Glauben an das vollgültige Erlösungs- und Heiligungs-Werk Jesu selig entschlafenen Pfarrers Prägezer zugethan sind“. Pregizer habe aber „durch seinen eigenthümlichen Vortrag, sowie durch unvorsichtige, oder doch wenigstens nicht bestimmt genug gewählten Ausdrücke, zu vielen Verirrungen Anlaß gegeben“. Später sei er gegen solche „Mißdeutungen“⁷⁷ vorgegangen, konnte aber die Ordnung nicht mehr wiederherstellen. Während ein Teil der Pregizerianer gemäßigt sei, führe die Radikalität der „Seligen“ auch zu Konsequenzen in der gottesdienstlichen Versammlung: Im Vaterunser ließen sie die Bitte „Vergib uns unsere Schulden“ aus und bei geistlichen Liedern ersetzten sie „die gewöhnlichen Kirchen Melodien“ durch „die von weltlichen Liedern“, weil sie „nicht mehr ernsthaft und traurig seyn müssen, sondern heiter und vergnügt seyn dürfen“⁷⁸. Weil „ihr Körper von der Herrschaft der Sünde befreyt und von dem Blut Christi durchaus gereinigt sey“⁷⁹, seien ihre Körper nicht mehr der Verwesung ausgesetzt, sondern würden wie der Heilige Gottes bald auferstehen. Die „Seligen“ setzten sich deshalb nicht mehr mit ihrer Sündhaftigkeit auseinander, sondern seien auf die Präsenz Christi und das Zukünftige ausgerichtet. Weitz berichtet, dass er die Pregizerianer in Alpirsbach nicht habe übergehen können, weil „unter denselben doch Seelen sind, die wirklich erweckt und um ihre Seligkeit bekümmert sind, und wohl fühlen, daß durch diese leichte Lehre ihre Schäden nicht geheilet werdn, sich also nach einer andern Lehre sehnen, welche ihr Herz mehr befriedigt“⁸⁰. Er habe sich bemüht, sich an ihre Begrifflichkeit anzupassen und habe so Zugang und oft Dankbarkeit für seine eigenen Ausführungen gefunden. Weitz resümiert ganz im Sinne der hinter der Diasporaarbeit stehenden ekklesiologischen Konzeption, „daß der HErr eben doch unter allerley Volk die Seinen hat; und bey jeder Gesellschaft, und bey jeder

77 Alle Zitate UAH, R.19.B.I.9.124, S. 5.

78 UAH, R.19.B.I.9.124, S. 6. Pregizers „Unvorsichtigkeit“ und „Ungenauigkeit“ resultierten offensichtlich aus dem Versuch, die „Seligen“ in die Gemeinde zu integrieren; vgl. Müller, Pregizer, 129f. Pregizer näherte sich offensichtlich zeitweilig den „Seligen“ sehr an, distanzierte sich aber ab etwa 1808 von seinen „Anhängern“; radikalere Personen und Gruppen trennten sich daraufhin von Pregizers Gemeinschaft; vgl. Müller, Pregizer, 133–135.

79 UAH, R.19.B.I.9.124, S. 6.

80 UAH, R.19.B.I.9.124, S. 7. Weitz berichtet von einer Versammlung im Haus des Weißgerbers Irion in Alpirsbach am 11. Mai 1827, bei der auch die Anführerin der Pregizerianer im Ort, eine Frau Behsler, mit ihrem Mann anwesend gewesen sei. Weitz referiert den Gedankengang seiner Ansprache detailliert, die von der im Glauben erworbenen Seligkeit ausging (und damit die Haltung der Pregizerianer aufnahm), vor den Gefahren zu großer Selbstgewissheit warnte, den Blick auf die eigene Sündhaftigkeit und die Sündenvergebung durch Christi Blut lenkte und schließlich zur Orientierung an der Heiligen Schrift mahnte. Dies sei besser, „als sich mit ihrer gereizten und überspannten Einbildungskraft in Höhe schwingen zu müssen, wo der Fuß des Glaubens keinen Grund findet“; UAH, R.19.B.I.9.124, S. 4.

einzelnen Seele, nach und nach die Mittel braucht, durch welche Seine Absicht am Ende doch noch erreicht wird⁸¹

Das Alspirsbacher Beispiel lässt erkennen, dass die Herrnhuter Diasporaarbeit trotz der Offenheit für Konfessionskirchen und separatistische Gruppen Grenzen zog, wenn ihr wichtige Grundhaltungen ihres Glaubens wie die Sündhaftigkeit der Glaubenden und ihre bleibende Angewiesenheit auf Christus und sein Kreuzesopfer tangiert waren.

IV

Das ekklesiologische Modell, das der Herrnhuter Diasporaarbeit zugrunde lag, wurzelt in Strömungen des radikalen Pietismus, wie die scharfe Kritik an den Konfessionskirchen deutlich macht. Sie werden selbst noch in der grundlegenden Instruktion der Brüdergemeine für die Diasporaarbeit vom 27. November 1767 als Einrichtungen angesehen, die in einen Mitleid erregenden Verfall geraten sind. In ihnen werde das Wort Gottes nicht mehr rein und lauter gepredigt. Das ist nach Auffassung der Herrnhuter der „Blick Christi“ auf diese Kirchen. Solche Aussagen sind mit einem ökumenischen Interesse nur schwer vereinbar. Sie haben einen mystisch-spiritualistischen Hintergrund, lassen sich aber genauer als philadelphisch bestimmen, wie unter anderem die direkte Bezugnahme auf die Deutung der Sendeschreiben der Johannesoffenbarung als heilsgeschichtliche Epochen zeigt. Diese Kirchenkritik haben Zinzendorf und die Brüdergemeine schon früh entwickelt und sie ist bereits im zeitlichen Umfeld des Gründungsjahres 1727 greifbar. Zinzendorfs Versuche, im Jahr 1730 in Berleburg und Schwarzenau eine „Verbindung“ der unterschiedlichen pietistischen Gruppen und Personen zu erreichen, zeigen ebenso wie die frühen „Botengänge“ der Brüdergemeine, dass das ekklesiologische Denken Zinzendorfs seit den frühen Jahren transkonfessionell ausgerichtet war. Die wahre Kirche findet sich nicht in einer oder mehrerer der Konfessionskirchen, sondern sie wird als über die Konfessionen (und wohl auch Religionen) verstreute Gemeinschaft der wahren Gläubigen verstanden. „Diaspora“ steht daher schon über Zinzendorfs „General-Project“ in den Wittgensteiner Grafschaften.

Auf der anderen Seite erhält diese Perspektive ein Gegengewicht, das bestimmt ist durch die Vorstellung von der „unaussprechlichen Langmut“ und Geduld Christi. Die Konfessionskirchen besitzen noch immer ein vorläufiges Existenzrecht. Sie haben zwar das, was ihre eigentliche Aufgabe sein sollte, das Wort Gottes zu verbreiten, weitgehend verloren, aber sie dürfen fortbestehen, solange Christus seine Geduld bewahrt, da sie spirituelle Zimelien zu ihrer Tradition zählen können, die

81 UAH, R.19.B.1.9.124, S. 7.

auch die wahrhaft Gläubigen in ihren Reihen prägen. Sie verdienen daher „Respekt und Achtung“, weil noch „viele tausend Kinder Gottes“ in ihnen „Herberge“ gefunden haben. Dieser Respekt nicht nur vor der Bedeutung der Konfessionskirchen, sondern auch vor den Gesetzen und Edikten der politischen Obrigkeiten und der Haltung der örtlichen Pfarrer öffnete den Herrnhutern auf längere Sicht in vielen Territorien und Städten die Türen für ihre Diasporaarbeit und schuf damit die Grundlage für ein ausgesprochen erfolgreiches Wirken über einen Zeitraum von etwa drei bis vier Generationen zwischen 1760 und 1830/40.

Diese Arbeit war getragen von dem Bewusstsein, „Salz der Erde“ zu sein, das auch in den Konfessionskirchen vorhanden ist, das aber ganz anders als bei Spener nicht gesammelt werden darf, sondern über den ganzen Erdkreis verstreut sein muss, um in alle Konfessionen und Gruppen sowie in andere Religionen hineinzuwirken. Diaspora, Existenz in der Verstreuung, war bei Zinzendorf und in der Herrnhuter Brüdergemeine des 18. und des frühen 19. Jahrhunderts nicht resignative Anerkenntnis eines religiösen Minderheitenstatus, sondern theologisches Konzept, das Leitbild der Arbeit.

Beobachtungen zum theologischen Dissens zwischen Genfer Kirche und Herrnhuter Brüdergemeine

Von März bis Mitte Mai 1741 hielt sich Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf mit einer fünfzigköpfigen Pilgergemeine in Genf auf. Er wollte der Mutterkirche der reformierten Welt die Herrnhuter Brüdergemeine vorstellen. Man sollte in der Calvinstadt erfahren, wer sie sei, und dies *avec toute la clarté, la précision et l'authenticité possible*¹. Dafür verfasste er ein *mémoire*, eine umfangreiche Denkschrift: die erste Selbstdarstellung der Unität.

Der Ausgang der Begegnung ist bekannt: Man war um eine Verständigung bemüht, aber man war, ja man wurde sich fremd. Die Vertreter der Vernünftigen Genfer Orthodoxie und der auf seinem „Gott am Kreuze“ beharrende Graf fanden sich nicht.²

Im Fokus meiner Beobachtungen stehen neben Zinzendorf nicht die theologischen Genfer Koryphäen Jacob Vernet (1698–1789) und Ami Lullin (1695–1756), sondern ein bisher unbeachtetes Mitglied der Compagnie des Pasteurs³ und zwei Mitarbeiter des Grafen, von denen nur einer direkt zu Wort kommt und der andere die Reise nicht mitgemacht hat.

Meine Hauptquelle sind vier unveröffentlichte Briefe aus dem Unitätsarchiv. Zwei von ihnen sind lateinisch, zwei französisch. Alle wurden sie *post festum*, nach dem Genfer Aufenthalt der Pilgergemeine, geschrieben.

Zwei haben den Genfer Michel Léger zum Absender, bei zweien ist er der Adressat. Léger war Jahrgang 1685 und versah nacheinander drei Landgemeinden, bevor er 1716 eine Pfarrstelle in der Stadt Genf antrat. Er war der erste unter den Genfer Theologen, der Zinzendorf persönlich kennenlernte. Der Graf ersuchte nämlich gleich nach der Ankunft die Compagnie, das Kind seines Mitarbeiters Heinrich

1 Zinzendorf an Johann Jakob Høgger (1680–1742). 17.03.1741. In: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Büdingische Sammlung einiger in die Kirchen-Historie einschlagender sonderlich neuerer Schriften. Bd. 3 (Wiederabdruck: HS.E 9. Hg. v. Erich Beyreuther u. Gerhard Meyer. Hildesheim 1966), 49–53. [Schreiben an den Baron Copet.]

2 Rudolf Dellsperger: „Ich aber behaupte den Gott am Kreuze“. Zinzendorfs Auftritt vor den Genfer Theologen (1741). In: PuN 34 (2008), 115–134; Peter Lauber: Nikolaus Ludwig von Zinzendorfs Brief an die Compagnie des Pasteurs in Genf 1741. Handschriftenstemma und Quellen. Berlin 2018.

3 Der Compagnie des Pasteurs gehörten alle Genfer Pfarrer und die Theologieprofessoren der Genfer Akademie an.

Friedrich Cossart (1714–1763) taufen zu dürfen, das unterwegs zur Welt gekommen war. Die Compagnie konnte dazu aus kirchenrechtlichen Gründen nicht Hand bieten. Sie beauftragte Léger, dies Zinzendorf mitzuteilen, der dafür Verständnis zeigte und Léger bat, er möge die Taufe vollziehen, was dieser auch tat.

Mit Zinzendorf, Léger und Cossart, dessen Brief nicht erhalten ist, aber erschlossen werden kann, sind drei unserer vier Gesprächsteilnehmer erwähnt. Der vierte war Polykarp Müller. Er war gleich alt wie Léger und wirkte, bevor er im Jahr 1740 Bischof der Brüder-Unität wurde, erst als Professor der Eloquenz und Rhetorik an der Universität Leipzig und danach als Direktor des Gymnasiums in Zittau. Während Zinzendorfs Aufenthalt in Pennsylvanien war er zusammen mit Johann Nitschmann dem Älteren „Leiter“ der Generalkonferenz, die während Zinzendorfs amerikanischer Reise die Leitung der Brüder-Unität innehatte. Er schrieb aus Marienborn.

Ich werde nun die vier Briefe in chronologischer Reihenfolge vorstellen und dabei erörtern, worin der theologische Dissens zwischen Genf und Herrnhut bestand. In einem fünften und sechsten Abschnitt befasse ich mich mit den Protagonisten Léger und Zinzendorf, indem ich sie exemplarisch auf ihre Rezeption der reformatorischen Tradition hin befrage.

I

Unser erster, lateinischer Brief stammt aus Marienborn. Zinzendorf richtete ihn am 30. Juni 1741, kurz nach der Rückkehr aus Genf, an Léger.⁴ Er ist irenisch im Ton und offen in der Sache. Der Graf bezeichnet Léger in seiner Sprache als Herold des Lammes. Er erweist der Compagnie seine Ehrerbietung und lobt die Genfer Kirche, die sich auch denen nicht verschließe, die von ihr abweichen. Er ist dankbar, sie kennengelernt zu haben, und lässt sich nicht einmal durch den Pöbel beirren, der die Kutsche der Gräfin bei der Abfahrt mit Steinen beworfen hat. Im Gegenteil: Er hat die Stadt in der Gesinnung verlassen, in der er in ihr gelebt hat: arglos, offen, dankbar für Neues, hungernd nach der Wahrheit und Gerechtigkeit Jesu.

Soviel zur irenischen Seite des Briefes. Zinzendorf war in Genf aber nicht nur lernwillig, sondern auch aufrichtig. Um der Wahrheit und Gerechtigkeit Jesu willen hinterließ er dem Rektor der Akademie in ihrer Art einfache, aber, wie er betont, immerhin lateinische Thesen (*sat simplices in suo genere, sed tamen latinas, dicam*). Er meint seine *Theosophia fratrum in nuce*, in der er seine und der Gemeine Theologie skizzierte, welche die Compagnie aber, wie das *mémoire*, schnurstracks archivierte. Zinzendorf repetiert seine Thesen im Brief an Léger nicht, aber er bringt

4 Siehe Anhang Nr. 1.

sie auf den Punkt, indem er sie in sein *ceterum censeo* von der Gottheit und der Selbstentäußerung des Sohnes (τὴν θεότητα eius [...] & κένωσιν) zusammenfasst und wünscht, Freunde mögen einspringen, wenn Christi göttliche Natur bezweifelt werde und der Anbetung Jesu aus Furcht, die Ehre des Vaters könnte leiden (*ne quid Patris gloria detrimenti capiat*), Abbruch geschehe. Er bittet die Genfer Freunde, sie möchten allen, die sich mit solchen Gedanken plagen, sagen, sie seien dem Logos Gott, dem Gott als *causa prima*, dem im Fleisch geoffenbarten Gott feind (*inimicitia eos laborare adversus λόγον Θεόν, i. e. Deum causam primam omnium, Deum, inquam, in carne manifestatum*). Werde dies von den Genfer Kanzeln verkündigt, so werde es zwischen ihren Kirchen nie zu einem Schisma kommen.

Indem Zinzendorf dies ausspricht, sagt er, dass er mit dieser Möglichkeit rechnet. Aber er beschwört Léger, er, der sein erster Sprecher seitens der Compagnie war, möge für ihn bei den Genfern ein gutes Wort einlegen (*Tu mihi primus apud Genevenses interpret eras, eris & ultimus.*). Und er sorgt für den Fall seiner Abwesenheit vor, indem er Polykarp Müller zu einem freundlichen Postskriptum auffordert, in dem dieser seine Verbundenheit mit dem ihm unbekanntem Léger im gekreuzigten Christus bezeugt, im Lamm, der gemeinsamen Quelle des Heils und der Liebe aller (*communis omnium salutis & amoris fons sit agnus ille gratissimus*).

II

Soviel zu Zinzendorfs Brief an Léger. Dieser antwortete vier Wochen danach, am 25. Juli, auch im Namen der Compagnie des Pasteurs.⁵ Wir konzentrieren uns auf den Inhalt und werden auf den Absender später eingehen.

Léger bedankt sich für Zinzendorfs Brief und bedauert die Misstöne bei der Abreise der Gräfin, die in einer toleranten Stadt wie Genf missbilligt werden. Dann kommt er zur Sache, indem er beschreibt, wie die Compagnie ihren Auftrag versteht: „Das große Ziel unseres Ministeriums wird stets sein, richtige und hohe Vorstellungen von Gottes Vollkommenheiten und den Absichten zu geben, die dazu beizutragen vermögen, mehrere gefangene Seelen zum Gehorsam gegenüber Jesus Christus, seinem Sohn, zu führen.“ (*Le grand but de notre ministère sera toujours de donner de justes et de hautes idées des perfections et des desseins de Dieu, qui puissent contribuer à amener plusieurs âmes prisonnières à l'obéissance de Jésus Christ son fils.*)

Worin besteht nach Léger die Differenz zwischen Genf und Herrnhut? Nicht in der Frage der Einwohnung der Gottheit in Jesus Christus, auch nicht in derjenigen nach Christus als dem einzigen Urheber unseres Heils. In dieser Hinsicht weiß sich

5 Siehe Anhang Nr. 2.

die Compagnie mit der Unität eins. Die Differenz besteht vielmehr in der bereits vom Grafen für die Genfer geäußerten Sorge um die *gloria Dei*. In Genf, so Léger, vermeide man alles, was diese schmälern könnte. Er gibt sich vorsichtig optimistisch, wenn er schreibt, man meine in Zinzendorfs Brief eine ähnliche Haltung erkennen zu können, und wenn er auf ein Dementi anderweitiger Äußerungen hofft, die der Graf und seine Entourage in Genf getan hatten.

III

Die Antwort auf diesen Brief stammt von Polykarp Müller.⁶ Er war überzeugt, die Begegnung zwischen der Herrnhuter Gemeinde und der Genfer Kirche sei gottgewollt. Der Graf sei nach Holland abgereist. Er sei wohl bereits in England, um von dort nach Pennsylvanien zu gelangen. Er, Müller, besorge unterdessen seine Korrespondenz. Nach einigen höflichen Verbeugungen kam auch er zur Sache.

Léger meine, des Grafen und der Brüder Christusverehrung schmälere Gottes Ehre (*ne nimis in filium Dei, Jesum Christum, laudibus patris Jesu Christi gloriae quicquam decederet*). Nur gelte der alte Grundsatz aus Joh 5,23: Wer den Sohn ehrt, ehrt auch den Vater, der im Sohn geehrt sein will. Weder ehrt man den Sohn zu sehr noch gegen den Willen des Vaters. Je mehr jemand den Sohn liebt und ehrt, desto mehr liebt und ehrt er den Vater, und umso mehr wird er vom Vater geliebt. (*Nemo itaque esse potest, qui in filium Dei, salvatorem et rectorem mundi, credens ex hac fide nimis eum laudibus extollere, aut quasi invito patre laudare: quo magis enim ex fide in filium hunc ipsum amat et veneratur, eo magis amat et veneratur patrem, eoque magis amatur a patre.*)

Dies sei apostolische Lehre. Der Graf und die Brüder vertreten sie, indem sie Christus, den Gekreuzigten, Gestorbenen und Auferstandenen, predigen. Wer diese Botschaft an sich selber erfahren habe und in Christus lebe, könne nicht anders reden. Christus ist nach dem Zeugnis des Kirchenvaters Laktanz Gottes und des Menschen Sohn: *Idem est Dei et hominis filius, bis natus, primum de Deo in spiritu ante ortum mundi, postmodum in carne ex homine, Augusto imperante.*⁷ Dass Menschen, deren, philosophisch gesprochen, höchstes Gut Christus ist, den Vater mit ihrem Christuslob beleidigen sollten, sei eine eigenartige Sorge.

Es seien vielmehr, Léger wisse es, diejenigen, die philosophisch von Christus reden, welche die Kraft seines Kreuzes verdunkeln: Sie betonen das Gesetz Gottes und hoffen dennoch, weil sie die Macht der Sünde in sich fühlen, durch Christi Verdienst das ewige Heil zu erlangen. Das Christuslob ist ihnen zuwider, und sie

6 Siehe Anhang Nr. 3.

7 Siehe Anm. 58.

finden es anstößig, wenn jemand sagt, Christus sei Gott an Wesen, Verdienst und Macht gleich (*His Christi laudes sordent: si quis eum patri essentia, virtute, potestate aequalem dicit, offenduntur*). Sie erheben Gott ohne Christus, was nach Eph 2,12 gleichviel ist wie: Sie erheben ihn [d. h. Gott] ohne Gott. Wie viele so denken, könne Léger besser beurteilen als er. Er werde aber die Gemeinde, welche Christus als ihren Retter bekenne, nicht beschuldigen.

Drei Beobachtungen drängen sich auf. Erstens: Hatten Zinzendorf und Léger den Dissens zwischen der von Calvins *gloria Dei* geprägten Genfer Kirche und der von der *gloria* und *Kondeszendenz* Christi geprägten Brüdergemeine noch irenisch überbrücken wollen, so deckt Müller den Unterschied nun klar und deutlich auf. Muss er, der die Genfer nicht persönlich kennt, keine Rücksichten nehmen? Zweitens: Der Brief hatte keine, auch keine negativen Folgen, denn er wurde nicht abgeschickt, da Zinzendorf persönlich Léger antworten wollte. Dies ist, aus welchen Gründen auch immer, unterblieben. Drittens: Hier kommt nun, wenn auch mit einer Verspätung von ein paar Monaten, Friedrich Cossart ins Spiel – nicht direkt freilich, sondern im Spiegel eines Briefs, in dem Léger am 3. Mai 1742 auf die Gedanken und Bedenken einging, die Cossart in einem nicht erhaltenen Schreiben geäußert hatte⁸.

IV

Erinnern wir uns: Cossart war der Vater des Kindes, das Léger an Zinzendorfs Stelle getauft hatte. Mehr noch: Schon die Sondierungen für den Genfer Aufenthalt liefen über Cossart, als er noch Hauslehrer beim Berner Postherrn Beat Rudolf Fischer von St. Blaise (1706–1759) war. Nach dem Genfer Aufenthalt wurde er mit einer Reihe wichtiger Missionen betraut. So verhandelte er mit der preußischen Regierung über eine brüderische Niederlassung in Neuchâtel, ein Plan, der am Widerstand der Neuenburger Pfarrerschaft scheiterte. Er besuchte die Waldenser im Piemont und verhandelte mit dem Erzbischof von Canterbury sowie wegen einer Parlamentsakte für die Brüder mit dem Parlament in London. Zudem beauftragte ihn Zinzendorf mit der Übersetzung verschiedener Schriften ins Französische, so des Lösungsbuches von 1740/41 mit dem Titel *L'Agneau / de Dieu / représenté au naturel*⁹, das bei den Genfer Theologen einen Sturm der Entrüstung hervorrief,

8 Siehe Anhang Nr. 4.

9 Bibliographisches Handbuch der Zinzendorf-Forschung hg. v. Dietrich Meyer, Düsseldorf 1987, 171 (A 411 F).

und der *Probe / Eines / Lehr- / Büchelgens*¹⁰ mit dem Titel *Manuel / de doctrine / des / églises / des Frères Moraves*.

Was lässt sich Légers Brief über den Verfasser selber und über Cossart entnehmen?

Léger verübelt es Cossart keineswegs, dass er um sein ewiges Heil besorgt ist. Dass Christi Leiden und Sterben, sein Lehren und Leben sein einziger Glaube und Trost sei, stand für ihn stets fest (*que les souffrances et la mort de Jésus-Christ, tout ce qu'il a enseigné et pratiqué, doit être le grand objet de la foy et des méditations de tout véritable chrétien, et l'unique fondement de ses espérances, et de ses consolations*). Er hat nie etwas Anderes gepredigt. Wenn er die Erlösung durch Christus mit der Erziehung des Menschen zur Tugend verknüpft, um vor Gott Gnade zu finden, weiß er sich im Einklang mit 1 Petr 2,24: „Christus selber hat unsere Sünden an seinem Leib ans Holz getragen, damit wir, den Sünden abgestorben, für die Gerechtigkeit leben.“ Die Liebe zu Jesus Christus bewährt sich im Halten seiner heiligen Gebote. Ein bloß spekulativer und mystischer Glaube hingegen bringt sich um die Früchte seines Leidens (*tout chrétien [...] qui s'arrête à une foy spéculative et mystique ne luy appartient pas et ne jouit pas des fruits de sa mort*). Wenn Cossart dies als Moral kritisiert, möge er Mt 7,21 bedenken, wonach nicht diejenigen ins Reich Gottes eingehen werden, die „Herr, Herr“ sagen, sondern diejenigen, die den Willen des himmlischen Vaters tun.

Léger weiß um seinen schwachen Glauben und darum, dass ihm in den Augen der Brüder das Mysterium vom Kreuz des Gotteslamms noch verschlossen ist (*que je n'ai pas encor pénétré avec vous [...] dans les mystères ineffables qui composent votre système sur la croix du Divin Agneau*). Er kann aber als Glaubensnorm nur annehmen, was Gott ihm offenbart hat (*j'ai appris à ne recevoir pour règle de ma foy, que ce que Dieu m'a clairement révélé*), nämlich:

1. Dass nur der Urheber aller Dinge der Adressat unserer Gebete und unseres Gehorsams ist.
2. Dass wir nach dem Vorbild Jesu und der Apostel nur ihn anbeten sollen.
3. Dass wir jeden Kult meiden sollen, der gegen Gottes Ehre (*gloire de Dieu*) und gegen die Liebe verstößt, die wir ihm schulden.
4. Dass der unendliche, vollkommene Gott Jesus Christus in die Welt sandte, um uns von der Verdammnis der Sünde zu befreien.
5. Dass er es in seiner unermesslichen Barmherzigkeit gegenüber den Menschen zuließ, dass sein geliebter Sohn für uns starb und Vergebung der Sünden sowie ewiges Leben denen versprach, die an ihn glauben, sich selbst verleugnen und ihm nachfolgen.
6. Dass wir dank des Gehorsams, der Heiligkeit, der Leiden und des Todes des Sohnes zuversichtlich vor Gottes Thron treten und

10 Kai Dose: Einleitung. In: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Katechismen. Hg. v. Dietrich Meyer. Bd. 1. Göttingen 2008 (TGP IV, 6/1), 317–319.

ihn um Gnade und seinen Geist bitten dürfen. 7. Dass, wie wir durch die Ähnlichkeit des Todes mit Christus ein Same sind, wir es auch durch die Ähnlichkeit der Auferstehung sein werden. 8. Dass, wie die Liebe Christi zu uns unser Begreifen übersteigt, auch unsere Liebe zu ihm grenzenlos sein soll, so dass wir nicht mehr für uns, sondern für ihn leben.

All dies findet Léger in der Schrift so klar bezeugt, dass er mit Gal 1,8 nichts anzunehmen bereit ist, das dazu im Widerspruch steht. Wenn er moralisch argumentiert, dann in der Überzeugung, allein dies begründe die Erfahrung der Erlösung durch Christi Blut (*si je vous ai parlé de la morale, c'est parce que je crois fermement, que c'est elle seule qui constitue la conoissance expérimentale de la Rédemption que nous avons par le sang de Jésus-Christ*).

Cossarts Position wird im Spiegel dieses Briefes hinreichend deutlich. Er sieht Léger auf dem Holzweg: Statt der vom Lamm Gottes erwirkten Sühne für die Sünden der Welt vertritt er ein Christentum der Werkgerechtigkeit. In der Tat: Léger entfaltet eine Theologie des ersten Glaubensartikels, aus der er eine Christologie und Soteriologie ableitet und mit einer Ethik verbindet, für die Gottes und Christi Gebot normative Bedeutung haben. Daher der Satz, Jesus habe ewiges Leben denen versprochen, die an ihn glauben, sich selbst verleugnen und ihm nachfolgen.

V

Léger setzte diese Aussage um, indem er sich in Genfs Verfassungskämpfen der 1730er Jahre um das öffentliche Wohl verdient machte¹¹. Die Rolle, die er dabei spielte, ist noch kaum erforscht. Sie lässt sich jedoch nur vor dem Hintergrund der sozialen Zusammensetzung der Genfer Bürgerschaft verstehen. Diese zerfiel in drei Klassen: in die alten *Citoyens*, bei denen einige Familien ein eigentliches Patriziat bildeten; in die *Bourgeois* genannten Neubürger, die mit den *Citoyens* die Volksversammlung der Republik bildeten; und in die Nichtbürger der *Natifs* und *Habitants*, die als Arbeiterklasse im Dienst der *Bourgeois* standen.

Ausgelöst wurden die Kämpfe durch den Ausbau der Stadtbefestigung und Steuererhöhungen, welche die *Citoyens* eigenmächtig, ohne Konsultation der Volksversammlung beschlossen. Gegen dieses verfassungswidrige Vorgehen regte sich unter den *Bourgeois* Widerstand, der, bevor er in Straßenkämpfe ausbrach, 1734 zu

11 Allgemein zu den Genfer Verfassungskämpfen: Anne-Marie Piuze: La Genève des lumières. In: Histoire de Genève. Hg. v. Paul Guichonnet. Toulouse, Lausanne 1975, 236–244. Ulrich Im Hof: Ancien Régime. In: Handbuch der Schweizer Geschichte. Hg. v. dems. [u. a.] Bd. 2. Zürich 1977, 673–784, hier 709–711.

einer moderaten, aber dezidierten Eingabe an den Kleinen Rat führte¹², er möge seine Beschlüsse revidieren. Wichtig ist die historische Bedeutung dieser Eingabe. Ulrich Im Hof beschreibt sie so:

„Die Verfassungskämpfe der Stadt Rousseaus, vor deren Toren Voltaire seinen Sitz aufgeschlagen hatte, waren weit mehr als nur lokale Parteifehden. Sie rückten die Stadt Calvins wiederum ins Zentrum des Interesses der Welt, denn es handelte sich hier um den großen Vorkampf liberaler Ideen, einen Kampf, den Genf ganz isoliert ausfechten musste. Was damals in Nordamerika gelang, scheiterte auf dem europäischen Kontinent, der so sehr auf ängstliche Konservierung uralter Privilegien bedacht war.“¹³

Léger engagierte sich in diesem Kampf als Mit-, wenn nicht gar Hauptverfasser der Eingabe an den Rat. Er wollte mithelfen, im Staat Frieden und Ruhe wiederherzustellen (*de conserver la Paix et la Tranquilité de cet Etat*¹⁴), und dies, obwohl er nahe Verwandte in den höchsten Chargen der Stadt gegen sich wusste, sich der Unterstellung eines Komplotts ausgesetzt sah und deswegen vorübergehend sein Amt verlor¹⁵.

VI

Légers theologische Ethik hatte reformatorische Wurzeln. Dies geht aus einer Predigt hervor, die er 1728 zum zweihundertjährigen Jubiläum der Berner Reformation gehalten hat¹⁶. Ich fasse zusammen: Man gedenkt in Genf der Reformation desjenigen Bündnispartners, welcher dem Wirken Johannes Calvins die politische Rückendeckung gegeben hat. Léger tut dies unter dem Motto *Post tenebras lux*¹⁷ in drei Punkten. Erstens: Mit der Berner Disputation, deren geregelter Ablauf und Öffentlichkeit er betont, trat der wahre Gottesdienst an die Stelle der Kreaturen-, Bilder- und Götzenverehrung. Die Kirche anerkannte nur noch Jesus Christus als Oberhaupt und nahm zu keinem anderen Verdienst mehr Zuflucht als demjenigen seines Todes und seiner Gnade: *On ne reconnut d'autre Chef de l'Eglise que*

12 Représentations des citoyens et bourgeois de Genève: et le raport des commissaires des conseils de la République sur ces représentations. [O. O.] En 1734.

13 Im Hof, Ancien Régime (wie Anm. 11), 711.

14 Représentations (wie Anm. 12), 18.

15 Vgl. [Michel Léger:] Mémoire justificatif pour Michel Léger, pasteur de l'église de Genève. [Lyon] [1736].

16 Michel Léger: Sermon sur le jubilé de la Réformation de la très-illustre et très-puissante République de Berne. Genève 1728.

17 Léger, Sermon, 5–7.

*Jésus-Christ. On ne recourut à d'autre mérite qu'à celui de sa Mort & de sa Grace.*¹⁸ Zweitens: Die Reformation war ein gottgewirktes Wunder, auf das die Gemeinde mit dem Gotteslob antworten soll: *Il est l'Éternel, [...] celui qui est, qui subsiste par lui-même, qui est incapable de changement, & par rapport à son essence, & par rapport à ses promesses.*¹⁹ Drittens: Unsere tätige Antwort auf Gottes Wohltaten soll in einem Lebenswandel bestehen, der dem verklärten Licht entspricht, das uns erleuchtet: *Tous, tant que nous sommes, répondons aux précieuses faveurs, dont Dieu nous a honorés, & vivons d'une manière qui ait du rapport à la glorieuse lumière qui nous éclaire*²⁰. Die Verfasser der Eingabe von 1734 beriefen sich für die Volksrechte denn auch auf die Reformation: *Le Peuple de Genève est Libre et Souverain, par la Révolution qui fut une suite de la Réformation de cette Ville. Il entra dans les droits de l'Evêque qui en étoit Prince Temporel et Spirituel.*²¹

Zinzendorfs Bezug zur Berner Reformation bestand im von Wolfgang Capito (1478–1541) entworfenen *Berner Synodus* von 1532, seitdem er diesen – wohl 1741 über Samuel Lutz (1674–1750) – kennengelernt hatte. Der Graf hat auf Basis des ersten Teils 1742 für die reformierten Gemeinden Pennsylvaniens einen *Kurzen Catechismus* geschaffen²². Ich fasse mich kurz und konzentriere mich auf mein Thema. Als Zinzendorf Ende November 1741 in New York an Land ging, hoffte er, unter den deutschen Pennsylvaniern „das Lamm Gottes zu inthronisieren, als eigentlichen Schöpfer, Erhalter, Erlöser und Heiligmacher der ganzen Welt“²³. Im *Berner Synodus* als Anleitung zur Christuspredigt sah er die praktisch-theologische Ergänzung zur Confessio Augustana. Denn dies fand er in ihm wieder: Christus *allein*, und zwar der *gekreuzigte*, auferstandene und im Heiligen Geist gegenwärtige, der *Versöhner* ist die *ganze* Botschaft, das Evangelium. Die christliche Botschaft besteht *nur* darin, *nur* im Evangelium. Die Lehre vom Gesetz ist darin aufgehoben. Erkenntnis der Sünde entsteht nur unterm Kreuz. Kurzum: *...außer Christo kein Gnaden-Wort. Das ist der Gnade ihr rechter Gang.*

18 Léger, Sermon, 12.

19 Léger, Sermon, 17.

20 Léger, Sermon, 22.

21 Représentations (wie Anm. 12), 2.

22 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Kurzer Catechismus 1742. Mit einer Einleitung bearbeitet von Rudolf Dellspenger. In: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Katechismen. Hg. v. Dietrich Meyer. Bd. 1. Göttingen 2008 (TGP IV, 6/1), 543–581.

23 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: ИЕПИ ЕАУТОУ. Das ist: Naturelle Reflexiones über allerhand Materien, Nach der Art, wie Er bey sich selbst zu denken gewohnt ist: Denenjenigen Verständigen Lesern, Welche sich nicht entbrechen können, über Ihn zu denken, in einigen Send=Schreiben, bescheidenlich dargelegt, [S.l.], [1747] (Nachdruck in H.S.E 4. Hg. v. Erich Beyreuther u. Gerhard Meyer. Hildesheim 1964), 195.

VII

Die Aufhebung des Gesetzes ins Evangelium und die Erhebung Christi zum Schöpfer, um nur diese beiden brüderischen Radikalisierungen zu nennen, konnte der sonst auf Ausgleich bedachte Michel Léger nicht nachvollziehen. Wie er die Compagnie auf seiner Seite wusste, stand die Gemeinde zum Grafen. Dafür gibt es unterhalb von Légers Brief an Zinzendorf einen herrnhutischen Kommentar. Er besteht aus zwei Zeilen in so winziger Schrift, dass ich nur die erste Linie lesen konnte: „Du Schöpfer aller Dinge etc.“ Ich nahm an, dies sei der Anfang der neunten Strophe von Martin Luthers *Kinderlied auf die Weihnachten vom Kindlein Jesu*, die Zinzendorf in seiner *Gemein-Rede vom Vater-Amte des Sohnes* am 4. Advent 1744 im Herrnhaag zitiert hat²⁴. Sie lautet: „Ach Herr, du Schöpfer aller Ding’ | Wie bist du worden so gering, | Dass du da liegst auf dürrem Gras, | Davon ein Rind und Esel aß!“ Daraus meinte ich, die Differenz zwischen Herrnhut und Genf ableiten zu können: Pries Genf Gottes Hoheit, so Herrnhut Gottes Niedrigkeit.

Aber dies war nur die halbe Wahrheit. Das zeigte sich, als Peter Lauber, dem ich für diesen Beitrag viel verdanke, auch die zweite Zeile entziffern konnte. Sie heißt: „Ertöt ohns durch dein p.“ Ein anonymen Schreiber notierte also die Anfänge der vierten und fünften Strophe des Lieds *Herr Christ, der einig Gotts Sohn* von Elisabeth Cruciger (um 1500–1538), der ersten Liederdichterin der Reformation: Darin preist die Gemeinde Christus als Gottes Sohn und Morgenstern, als väterliche Kraft und Schöpfer, als Alpha und Omega und bittet um die Gnade, „dass wir hier mögen schmecken | dein Süßigkeit im Herzen | und dürsten stets nach dir“²⁵.

Präziser als anhand von Légers Brief an Zinzendorf und dieser mikrogrammatischen Zitate lässt sich die Differenz zwischen Herrnhut und Genf wohl nicht ausdrücken: Hielt Genf am reformatorischen *Soli Deo gloria* fest, so Herrnhut an Christozentrismus und Christumystik.

24 Eine Gemein-Rede vom Vater-Amte des Sohnes: Gehalten im Herrnhaag, am 4. Sonntage des Advents, den 20 Decemb. 1744, 6. Vgl. Peter Zimmerling: Erscheinungsformen evangelisch-lutherischer Spiritualität. In: *Spiritualität und innovative Unternehmensführung. Dynamisch Leben gestalten*. Hg. v. Hermann Schoenauer. Bd. 3. Stuttgart 2011, 244–261. Peter Lauber sage ich für seine Hilfe bei der Bearbeitung des Anhangs herzlichen Dank.

25 Evangelisches Gesangbuch Nr. 67.

Anhang

Nr. 1 30. Juni 1741 Zinzendorf an Jean Léger. UAH, R.18.A.8.a.6²⁶.

*Joanni Legero*²⁷ / Genevae agni Praeconii constituto / Amico certo et ut ita dicam Amicorum Genevensium / Seniori / Salutem dico / in Agnum Agni Dei electus / Ludovicus Moraviensis.

Quem hominum bonitas tua non flexerit, quis nisi Agnum anhelans u<nice,> consortium anhelaret?²⁸ Fortium²⁹, Dantantum³⁰, Vernetum³¹, Lullinorum³², Rivarum³³, Sara<ce>norum³⁴, Malleorum³⁵ et horum similibus? Quis Genevam non

26 Der Text ist in zwei in Details voneinander abweichenden Handschriften (*a* und *b*) erhalten und wurde als Beilage A in August Gottlieb Spangenberg's *Darlegung / richtiger / Antworten / auf mehr als / dreyhundert / Beschuldigungen / gegen den / Ordinatum Fratrum [...]*, 187f. gedruckt. Auch diese Fassung weist Eigenheiten auf, die aber wie diejenigen der Handschriften inhaltlich nicht von Belang sind. Die vorliegende Version stellt die Transkription der älteren Handschrift *a* dar, die das Postskriptum von Polykarp Müllers eigener Hand enthält. Randläsionen werden in < > nach *b* ergänzt.

27 Léger, Michel, * 1685 [Genf?], † 1745 [Genf?], Pfarrer in Dardagny 1709, in Chancy 1711, in Petit-Sacconnex 1715, in Genf 1716. Zu seiner Verwicklung in die Genfer Verfassungskämpfe vgl. oben, Abschnitt V. Warum Zinzendorf ihn statt Michel Jean (Johann) nennt, konnte nicht ermittelt werden. In den Registern der Compagnie des Pasteurs figuriert Léger nur unter dem Namen Michel. Vielleicht handelt es sich um einen Doppelnamen: Jean-Michel. Möglicherweise verwechselt Zinzendorf aber auch Légers Vornamen mit demjenigen des Verfassers der *Histoire générale des Eglises évangéliques des Vallées de Piémont, ou Vaudoises. [...]* Leyde 1669.

28 non anhelaret *a** *b*.

29 Isaac Le Fort, 1715 Pfarrer in Genf.

30 Jean Dentand, 1718 Pfarrer in Genf, emeritiert 1758, machte sich um den religiösen Jugendunterricht verdient. Verfasser eines verbreiteten *Recueil de Passages de l'Écriture Sainte*, 1739.

31 Jacob Vernet, * 29.08.1698 Genf, † 26.03.1789 Genf, 1713–1722 Studium der Philosophie und Theologie an der Akademie Genf, 1722 Ordination, bis 1728 Hauslehrer in Paris, 1728/29 Reisen durch Europa, ab 1730 Pfarrer bei und ab 1734 in Genf. 1739–1756 Professor für Literatur, 1756–1786 für Theologie an der Akademie Genf, ab 1737 (?) Rektor. Vertreter einer von der Aufklärung beeinflussten Theologie, Repräsentant der Genfer Staatskirche.

32 Ami Lullin, * 04.05.1695 Genf, † 09.09.1756 Genf, Theologiestudium an der Akademie Genf, 1726 Ordination, 1737–1756 Professor für Kirchengeschichte an der Akademie Genf, 1753–1756 Rektor. Erbauer eines der schönsten Genfer Landhäuser des 18. Jahrhunderts (Le-Creux-de-Genthod). Seine Sammlung wertvoller Manuskripte bildete den Grundstock der Handschriftenabteilung der Bibliothèque de Genève.

33 Ami De la Rive, * 15.01.1692 Genf, † 26.09.1763 Genf, Pfarrer in Cartigny 1716, in Genf 1719–1762, Professor der Philosophie 1724–1762, Rektor der Akademie 1732–1734 und 1745–1747.

34 Jean Sarasin [III], genannt der Ältere, * 13.12.1693, † 01.03.1760, Theologiestudium an der Akademie Genf, 1717 Pfarrer in London, in Cologny 1721, in der Stadt Genf 1726–1760.

35 Horace-Bénédict Mallet, * 21.09.1698 Genf [?], † 19.06.1758 [Genf?], Theologiestudium Akademie Genf, Konsekration 1722, Pfarrer in Cologny 1727, in der Stadt Genf 1733–1757.

laudaret, pacem et amicitiam, nec iis denegantem, qui a sententia istius ecclesiae, et corde et ore, et methodo, non deflectunt modo, sed abeunt? Videor mihi, hoc insigne templorum Genevensium fulcrum videre, ornamentum, refugium, nec non potui admirari. Me certe nec infensus aliorum animus, acerbitate nostra forsitan provocatus, prioribus cogitatis exemit, nec prima quaedam ira et ultima, plebis a curiositatis extremo prohibita, plebe digna. Eo certe Gentoda³⁶ discessi animo, quo vixi Genevae, simplici, non indocili, vestris Studiis multum [1] aucto, veritatis in christiano homine omnium primae tenaci³⁷, justitiam Jesu plus sitiente quam unquam antea. Cui bono theses quasdam latinas scripserim, et Rectori Magnifico exhibuerim, sat simplices in suo genere, sed tamen latinas dicam. Sileant inter pias³⁸ et vere christianas, incarnationis *Dei*, humanitatis, vulnerum, meriti enumerationem³⁹, nec ulli proponantur homini, *Jesu amatori, τὴν θεότητα eius pariter edocto et κένωσιν*. Prodeant ope amicorum, cum vel ratiocinium hominum, nescio quorum, obsequio fidei insidias struxerit, vel Ecclesiae Moravae quis imputaverit, eam vel divinam Jesu Christi naturam, post tot Prophetas et Apostolos testes in examen vocare, vel *in puncto adorationis Jesu, λατρείας* objecti oecumenici, invocatione nominis ejus specifica et ordinaria, vel metui aut consilio, ne quid Patris gloria detrimenti capiat, concedere quidquam. In eo certe Amicos vos veros cognovero, si innumeris erga me beneficiis, studiis, et gravissimis Jesu mei encomiis, quibus animum meum exhilararunt amici mei, illud addatis officii, ut quemadmodum ora mihi saepe fuistis Genevae, omnibus qui se hoc metu excrucii dicunt, nomine nostro denunciatis,⁴⁰ et si vobis visum fuerit, vestro, inimicitia eos laborare adversus Λόγον Θεόν⁴¹, i. e. Deum causam primam omnium, [2] Deum, inquam, in carne manifestatum, eo pestilentiore, quo minus cognita est aegroto, quem mente ejus⁴² perspecta, fratris axiomate compellere non ausim ego, nec christianus quisquam. Haec si cathedris vestris resonaverit sancta vox; hic si concionis aures bene et distincte pervaserit sermo; haec (cum conversatio nostra inter privatos parietes forte examinetur) animis curae vestrae concredit, si sedulo inculcetur sententia (contrarium quis metuat in ecclesia Christi?) Bono estote animo, schisma non fiet, nost<ra> occasione; quod si tamen potiemini. E re duximus omnium vestrorum alicu<i> candide haec exposuisse et vestram Amicitiam huic recla<masse> fini. *Tu*

36 Genthod: Ortschaft bei Genf am rechten Seeufer.

37 *a* b tenace a.*

38 *a b* pias b.*

39 *a b* enumerationes b.*

40 *dicatis b.*

41 *b Δεόν a.*

42 *+ juste b.*

mihi primus apud Genevenses interpres eras, eris et ultimus. Saluta peramanter Amicos omnes, *Tu* quoque salvus sis.

Dabam in Arce Mariaefontana MDCCXLI prid. Calend. Julii.

Cum communis omnium salutis & amoris fons sit agnus ille gratissimus, agnus dei et ipse deus, Iesus Xstus crucifixus; Te, Venerande Legere, testimonio de animo in Jesum Xstum Tuo per Ludovicum nostrum provocatus, per Christum, caput ecclesiae, salutatum volo perquam humanissime, amorem in Te meum, & studium in doctrina et fide[,]Xstum sempiternum, laeto animo, testatus.

Scr[ipsit] Polycarpus Müllerus. F[ratrum] Ep[iscopus]
in ipsa Synodo Fratrum⁴³,
ut supra.

Nr. 2 25. Juli 1741 Léger im Namen der Compagnie des Pasteurs an Zinzendorf. UAH, R.18.A.8.a.34⁴⁴.

Illustre et pieux Seigneur

La lettre dont Votre Excellence a bien voulu m'honorer, et qui est une suite des bontés que j'ai éprouvées de sa part, pendant le séjour qu'elle a fait en cette ville, me pénètre d'une juste reconnoissance, dont je la prie d'agréer les assurances les plus respectueuses.

Vivement persuadé du zèle dont Votre Excellence est animée pour l'avancement du règne de Jésus Christ notre Seigneur, je n'ai pu qu'être affligé du scandale commis au départ de Madame la Comtesse, par quelques personnes de notre populace, animées par des craintes peu fondées; aussy puis-je assurer Votre Excellence, que ces écarts ont été généralement désapprouvés dans notre Ville, où, grâces à Dieu, l'on est animé d'un esprit de tolérance et de charité, si digne de l'homme raisonnable, et surtout, si conforme aux préceptes de notre Divin Sauveur.

Messieurs mes Collègues et moy sommes très [1] sensibles à la justice que Votre Excellence nous rend à cet égard, et nous la prions d'être persuadée, que joignons

43 Vom 30. Juni bis 3. Juli 1741 fand in Marienborn eine Synode der Herrnhuter Brüdergemeine statt. Paul Peucker: Herrnhuter Wörterbuch. Kleines Lexikon von brüderischen Begriffen. Herrnhut 2000, 59.

44 Das UAH verwahrt neben dem Original *a* die drei folgenden Kopien: *b M.* / Des nachmahligen Moderatoris zu Geneve Schreiben im Nahmen der gantzen venerablen Compagnie des pasteurs & professeurs. *c M.* / Des nachmaligen Moderatoris, im Namen der ganzen venerablen Compagnie des Pasteurs et Professeurs [unvollständig]. *d* Des Moderatoris Ministerii Genevensis Antwort im Nahmen der gesammten Compagnie des Pasteurs et Professeurs auf des Grafen v. Zinzendorf Erinnerungs-Schreiben über der Genfer Lehr-Art von der Heilig. Drey Einigkeit. [Gedruckt in: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Büdingische Sammlung einiger in die Kirchen-Historie einschlagender sonderlich neuerer Schrifften. Bd. 2 (Wiederabdruck: HS.E 8. Hg. v. Erich Beyreuther u. Gerhard Meyer. Hildesheim 1965), 659–661].

la vérité avec la charité, le grand but de notre Ministère, sera toujours de donner de justes et de hautes idées des perfections et des desseins de Dieu, qui puissent contribuer à *amener plusieurs âmes prisonnières, à l'obéissance de Jésus Christ son fils*.

En conséquence, nous enseignerons constamment que *la Divinité habite corporellement en Jésus Christ*, et qu'il est l'unique Auteur de notre salut, mais en même tems nous serons attentifs, suivant notre devoir, à écarter de notre doctrine toute idée qui pourroit tendre à ravir à Dieu son Père la gloire qui luy est due.

Nous croyons apercevoir par votre lettre, Illustre Seigneur, que vos pensées sur ce dernier article se rapprochent des nôtres, et nous espérons que Votre Excellence nous donnera là-dessus des lumières ultérieures, qui nous mettront en état, suivant ses désirs, de dissiper les im[2]pressions, qu'elle craint que n'aye fait parmi nous, sur l'esprit de plusieurs, la manière dont elle s'est exprimée en quelques occasions, de même que les Personnes de sa suite.

Nous nous porterons à cela avec d'autant plus de zèle, Illustre Seigneur, que souhaitans avec ardeur, de serrer les noeuds de l'union sainte, qui devroit être entre toutes les Eglises Chrétiennes; nous prendrons toujours véritablement à coeur les intérêts et la gloire de la vôtre; et ne cesserons de prier l'Auteur de tout don parfait, de luy acorder avec abondance, et à tous ceux qui la conduisent, son Esprit de lumières et ses grâces les plus précieuses.

Ce sont là, en particulier, les voeux que j'adresse au Ciel, en faveur de votre très Honoré Collègue et Evêque, Monsieur Muller, que j'ai l'honneur de remercier très Humblement, et à qui je présente l'assurance de mes profonds respects. [3]

Je n'en fais pas de moins empresséz pour Madame la Comtesse, votre digne Epouse, et pour toute votre Illustre famille, et suis avec Vénération

Illustre et pieux Seigneur
De Votre Excellence

Genève, ce 25
Juillet 1741

Le très Humble et
très Obéissant Ser-
viteur

Leger

Du Schöpffer aller Dinge p.
Ertöt ohns durch dein p.⁴⁵

45 Die hier notierten Anfänge der Strophen 4 und 5 des Liedes *Herr Christ, der einig Gotts Sohn* sind eine Anmerkung von anderer Hand.

Nr. 3 September 1741⁴⁶ Polycarp Müller an Léger. UAH, R.18.A.8.a.7.

Ad Legerum,

Genevensium Theologum

Non sine divino consilio factum arbitror, ut *ecclesia nostra evangelicam de Christo crucifixo doctrinam secum circumferens*, duce et autore illustr[issimo] Comite Zinzendorffio, hujus evangelii teste, Genevensium ecclesiae, inde a formata in melius orbis christiani doctrina celeberrimae, eiusque antistitibus gravissimis proximius innotuerit. Omnibus enim Christi familiis cupiunt esse manifesti, qui Christo sunt manifestissimi. Atque hoc eodem consilio contigit, ut Tibi, venerande Legere, per Zinzendorffium nostrum innotescerem: quam quidem vel teneritatem vel fiduciam in Te, meam honestissime a Te exceptam esse ex Tuis ad illum ultimis satis intellexi. Benevolum in me animum Tuum agnosco gratus: et si quid in me est virium, quam parum quoque sit, perpetuis tamen studiis efficiam, ut Te amicitiae Tuae et benevolentiae nunquam poeniteat. *In Belgium divinis auspiciis VII Aug[usti] abiit illustr[issimus] comes*, jam in *Angliam*, opinor, delatus, ut in *Pensylvaniam* quamprimum naviget. *In me itaque delatum est omne scribendi officium*, quod illius erat: nam et in officiis dispartiundis et perficiundis communia sunt amicorum omnia. Quod si dignitati illius, aut elegantiae Tuae, nostra non respondent, ut animorum sunt diversissimae Facultates, et ingeniorum mirae vicissitudines; fides tamen et animi innocentia vel supplebit, quod deest, vel certe excusabit. Illustrissimi Comititis et Fratrum nostrorum doctrinam apud nonnullos, ignaros forsitan intimioris Christi disciplinae, *metum excitasse, ne nimiis in filium Dei, Jesum Christum, laudibus patris Jesu Christi gloriae quicquam decederet*, litterae Tuae significare videantur: sed ego hos omnes, quicumque sint, plane securos esse jubeo, ut antiqua formula utor. Qui filium honorat, honorat patrem⁴⁷: pater ipse filii honorem quaerit, et ipsum honorat⁴⁸: filius est lux mundi⁴⁹: filio tradita sunt omnia, quae in coelo sunt et in terra⁵⁰ p. *Nemo itaque esse potest, qui in filium Dei, salvatorem et rectorem mundi, credens ex hac fide nimiis eum laudibus extollere possit, aut quasi invito patre laudare*: quo magis enim ex fide in filium hunc ipsum amat et veneratur, eo magis amat et veneratur patrem, eoque magis amatur a patre. Pater [1] vult esse honoratus in filio⁵¹. Equidem communis Apostolorum Christi doctrina est, quam vel Comes illustr[issimus] vel Fratres nostri circumferunt, *praedicantes et annunciantes Jesum*

46 Ende August/Anfang September.

47 Vgl. Joh 5,23.

48 Vgl. Joh 8,50.

49 Vgl. Joh 8,12.

50 Vgl. Mt 11,27/Lk 10,22; Mt 28,18.

51 Vgl. Joh 14,13.

*Christum crucifixum, et vim mortis et resurrectionis ejus*⁵². Apostolis enim datum erat evangelium praedicare, et ita filium, *λόγον incarnatum, crucifixum, exaltatum*. In nomine ejus agebant, quicquid agebant⁵³: ei commendabat Stephanus spiritum suum⁵⁴: et Petrus miraculum, quo claudum restituerunt sanum et perfectum, non Deo in universum, sed Christo et nomini ac virtuti ejus, adscripsit⁵⁵. Quotquot ergo Jesum Christum crucifixum et exaltatum vera animi comprehensione⁵⁶, accensa per spiritum sanctum fide liberi per eum a jugo et potestate peccati, Satanae et mundi, novaque vita in sanguine ejus viventes, ipsi in se experti sunt, et jam Christo vi[v]unt, non sibi aut mundo,⁵⁷ illi quidem docere alia non possunt. Animus et labia eorum plena sunt, nocteque dieque laudibus salvatoris mundi delectantur qui, *ut cum Lactantio loquar*, idem est Dei et hominis filius, bis natus, primum de Deo in spiritu ante ortum mundi, postmodum in carne ex homine, Augusto imperante, cujus rei praeclarum et grande mysterium est, in quo et salus hominum, et religio summi Dei, et communis veritas continetur. (*Epit: Instit: XLIII.*)⁵⁸ Homines Christi discipulos, qui ab eo vitam, salutem et omnia acceperunt, et quibus unus Jesus Christus omnia est, summum bonum, secundum Philosophos, Christi sui laudibus offendi, aut eas nimias et patri ejusdem invidiosas credere posse, mirum metus et offensionis genus esset. *Esse autem genus hominum nosti, Venerande Vir*⁵⁹, *philosophantium in doctrina de Christo, ut vim crucis Christi obscurent, et pervertant*. Legem Dei extollunt, spe lucri et metu poenae emendari volunt, vim tamen peccatorum et imperium in se sentientes, servi peccati, *Christum cum omni merito et virtute sua tantum in subsidium vocant, eumque pro se satisfacisse in omnibus credentes* aut sibi persuadentes suis virtutibus aeternam salutem aliquando se consecuturos fore prae[2]sumunt. His Christi laudes sordent: si quis eum patri essentia, virtute, potestate aequalem dicit, offenduntur: Deumque innumeris argumentis extollentes et celebrantes sine Christo sunt, id est, ut Apostolus sentit, sine Deo⁶⁰. Quales itaque quantique illi sint, qui ex doctrina Evangelii Christi, et ex laudibus nunquam satis laudandi salvatoris mundi, offensionem duxerunt, me ipso melius et exquisitius judicabis: excusatos habebis nostros, innoxii Salvatoris sui laudibus fidem in eum

52 Vgl. 1Kor 2,2.

53 Vgl. *Gesta Romanorum CIII*: Quicquid agas, prudenter agas, et respice finem. Vgl. auch Sir 7,36.

54 Vgl. Act 7,59.

55 Vgl. Act 3,1-16.

56 *Oberhalb*: asensione.

57 Vgl. Röm 14,8; 2Kor 5,15.

58 Caecilius Firmianus Lactantius: *Epitome divinarum institutionum* 38: Idem est Dei et hominis filius. Bis enim natus est. Primum de Deo in spiritu ante ortum mundi, postmodum in carne ex homine, Augusto imperante. (Lucius Caecilius Firmianus Lactantius: *Epitome Divinarum Institutionum*. Hg. v. Eberhard Heck u. Antonie Wlosok. Stuttgart, Leipzig 1994 [BSGRT], 53).

59 *Ursprünglich*: senex.

60 Vgl. Eph 2,12.

suam professos, eosque facile dignitate tua et prudentia ab omnibus criminationibus vindicabis. Jesus Christus autem, per quem pater omnia regit, conservat et judicat, dominus et Deus noster, Tibi rebusque Tuis sua gratia ita adsit, ut salute sempiterna per eum et in eo fruaris. *Vale cum Venerando Ordine Tuo, cui me commendatum velim, in vulneribus Christi, et age feliciter, quicquid agis in nomine ejusdem! Vale in Domino!* Scr[ipsit] d[ie] Sept[embris] A[nn]o 1741.

NB. Ist nicht überschickt worden weil der Hr. Graff ihm selbst aus Holland antworten wollen.

Nr. 4 3. Mai 1742 Michel Léger an Cossart. UAH, R.19.C.7.a.76.⁶¹

Monsieur et très cher Frère

Je répondrai à la lettre⁶² que vous avez pris la peine de m'écrire, en commençant par où vous la finissez et en vous assurant, qu'il faudroit que je connusse bien peu ce que nous nous devons les uns aux autres, et surtout ce que nous nous devons à nous-mêmes, pour prendre en mauvaise part ce que vous me faites la grâce de me dire, et pour ne vous en pas remercier de tout mon coeur, comme je le fais, puis que j'y trouve une preuve de la part sincère que vous prenez à ce qui m'intéresse le plus, je veux dire mon salut éternel; aussy tâcherai-je, autant que je le pourrai, de sincère, en vous répondant, le but que vous vous êtes proposé.

Et d'abord, Monsieur, comme il me paroît que votre charité à mon égard vous rend inquiet sur ce que vous vous imaginez que je pense des souffrances de Jésus-Christ notre Sauveur et du prix de la Rédemption qu'il nous a acquise par sa mort, je dois vous dire, que ma pensée a toujours été, que les souffrances et la mort de Jésus-Christ, tout ce qu'il a enseigné et pratiqué, doit être le grand objet de la foy et des méditations de tout véritable chrétien, et l'unique fondement de ses espérances, et de ses consolations; aussy, je ne me rapelle pas qu'il me soit échappé dans aucun de mes sermons, n'y dans aucune conversation particulière la moindre chose qui rendit tant soit peu à renverser cette vérité fondamentale du christianisme. [1]

Si dans les entretiens que j'ai eu l'avantage d'avoir avec vous sur ces matières, vous m'avez ouï dire, (qu'il ne faut jamais séparer ce que nous pensons sur l'excellence du sacrifice de Jésus-Christ du but de son envoy au monde et de celui de sa mort,

61 Die Briefadresse lautet: „Monsieur / Monsieur Cossart f. M. d. C. et Pasteur des Eglises Moraves a Marienborn“. Die Abkürzung f. M. d. C. dürfte durch „fidèle Ministre de Christ“ aufzulösen sein. Vgl. die Farel-Biographie von David Ancillon (1670–1723): *L'idée du fidèle Ministre de Jésus Christ, ou la vie de Guillaume Farel Ministre*. Amsterdam 1691. Ancillon war nach Studien in Genf und Frankfurt/Oder seit 1689 französischer Pfarrer in Berlin.

62 Bisher nicht ermittelt.

qui a été *de nous délivrer du présent siècle mauvais*⁶³, et de nous former à la vertu, comme le seul moyen de nous faire trouver grâce auprès de Dieu) je n'ai pas craint de m'égarer, parce qu'en cela je fonde ma foy sur ce que je découvre si clairement dans les Livres sacrez, où j'apprens *que si Jésus-Christ a porté nos péchez en son corps sur le bois, c'est afin qu'étant morts au péché, nous vivions à la justice*⁶⁴; ce que je trouve d'ailleurs si conforme à ces lumières divines gravées dans mon âme, de sorte que j'ai toujours cru qu'on ne pouvoit donner de plus fortes preuves de l'amour qu'on porte à Jésus-Christ, et de l'union qu'on a avec luy, qu'en se conformant à ses saints préceptes; et que tout chrétien qui n'en fait pas son étude principale, et qui s'arrête à une foy spéculative et mystique, ne luy appartient pas et ne jouit pas des fruits de sa mort; si donc en suivant de tels principes, qui sont sans doute ce que vous apelez *la morale*, vous estimez qu'on peut s'égarer, j'ai du moins la consolation d'être persuadé du contraire, parce que c'est Jésus-Christ luy-même qui m'instruit, lorsqu'il prononce, *Tous ceux qui me disent Seigneur, Seigneur, n'entreront pas au Royaume de Dieu, mais celui qui fait la volonté de mon Père qui est aux Cieux*⁶⁵.

Que si vos alarmes à mon sujet roulent sur la conaissance que vous avez du peu de progrès [2] que j'ai fait dans cette *route des bonnes oeuvres que Dieu nous a préparées* et à laquelle il nous apele par Jésus-Christ, *dans lequel il nous a créés*⁶⁶, j'avoue que je sens encor en moy bien des foiblesses qui doivent m'humilier, m'engager à les confesser⁶⁷ à Dieu et à le prier *d'accomplir la vertu dans mes infirmités*⁶⁸, et à cet égard, je dois encor vous remercier du dessein que vous avez de me réveiller, mais je ne pense pas que dans les conversations que j'ai eu avec vous, et que vous dites, vous-même, *que j'ai tourné sur la morale*, je vous aye laissé entrevoir des choses qui puissent vous faire croire que je regarde avec indifférence l'attachement à la vertu, sans lequel on ne sauroit⁶⁹ être le disciple de Jésus-Christ.

Il faut donc nécessairement, que vous soupçonniez que je n'ai pas encor pénétré avec vous et avec vos Messieurs, dans les mystères ineffables qui composent votre système sur la croix du *Divin Agneau*.

Je répons à cela, que je voudrois de tout mon coeur pouvoir calmer là-dessus vos charitables inquiétudes; mais comme j'ai appris à ne recevoir pour règle de ma foy, que ce que Dieu m'a clairement révélé, je fais mes efforts pour m'instruire

63 Vgl. Gal 1,4.

64 Vgl. 1Petr 2,24.

65 Vgl. Mt 7,21.

66 Vgl. Eph 2,10.

67 + humblement a*.

68 Vgl. 2Kor 12,9.

69 > s'auroit a se auroit a*.

continuellement de ses oracles sacréz, et plus je les étudie, en luy demandant sa grâce qu'il ne refuse à personne, plus y aperçois-je évidemment.

Que celui qui est l'Autheur de toutes choses et qui nous doit juger par Jésus-Christ son fils, nous est représenté comme le seul objet de nos adorations et⁷⁰ de notre obéissance.

Que c'est à luy seul que nous devons adresser [3] nos prières, conformément à ce que Jésus-Christ et ses Apôtres nous ont enseigné et l'ont pratiqué.

Que nous devons par conséquent nous éloigner⁷¹ de toute pensée et de tout culte qui pourroient être oposéz à la gloire de Dieu et à l'amour que nous luy devons par-dessus toutes choses.

Que ce même Dieu, infini, tout parfait et qui remplit toutes choses par son immensité et par ses perfections, a envoyé Jésus-Christ au monde pour nous délivrer de la condamnation que nos péchéz avoient méritée.

Que par son infinie miséricorde envers les hommes il a permis que ce fils bien-aimé mourut pour nous, et a promis le pardon des péchéz et la vie éternelle à ceux qui l'embrasseront par leur foy, qui renonceront à eux-mêmes, et qui marcheront sur ses traces.

Qu'en considération de l'obéissance de ce Divin fils, de sa sainteté, de ses souffrances et de sa mort, nous pouvons nous aprocher avec confiance du throsne de Dieu et luy demander le secours de sa grâce et de son esprit.

Que *si nous sommes faits*⁷² avec Jésus-Christ une même plante par la ressemblance de sa mort, nous le serons aussy par la ressemblance de la résurrection⁷³.

Et enfin, que Jésus-Christ dans ce qu'il a fait pour nous, ayant manifesté une charité qui *surpasse toute connoissance*⁷⁴, l'amour que ses [4] bienfaits exigent de nous ne doit avoir aucunes bornes, que nous ne devons cesser d'admirer ses vertus, le bénir continuellement et le célébrer⁷⁵ à toujours par nos louanges et par nos actions de grâces; en un mot, *que son amour nous doit tellement posséder, que nous ne vivions plus pour nous-mêmes, mais pour celui qui est mort et qui est ressuscité pour nous*⁷⁶.

Voilà, Monsieur et très cher Frère, ce que je trouve clairement énoncé et répété dans l'Ecriture Sainte, sur les mystères de notre salut, de sorte qu'en suivant l'exhortation de l'Apôtre, (qui me dit, *que si quelqu'un, ou un Ange mesme, m'évangélise*

70 – a*.

71 Streichung für nous éloigner: nous devons a*. Dieses durch Streichung korrigierte Versehen weist darauf hin, dass auch dieser Brief eine saubere Abschrift einer Vorstufe darstellt.

72 + une même plante a*.

73 Vgl. Röm 6,5.

74 Vgl. Phil 4,7.

75 + actions a*.

76 Vgl. 2Kor 5,14f.

*outré ce qui m'a été évangélisé, il me doit être anathème*⁷⁷) je rejette sans crainte de me tromper tout ce que l'on voudroit m'enseigner au-delà de ce que je trouve dans les Livres Sacrez; bien persuadé qu'ils renferment ce qui doit faire l'objet de ma foy; bien moins encor reçois-je ce que j'aperçois d'opposé aux vérités fondamentales qui y sont contenues.

Je souhaite de tout mon coeur que ce que je viens de vous dire avec ma franchise ordinaire puisse vous satisfaire et répondre à ce que vous désirez de moy; je le souhaite d'autant plus, qu'outré mon inclination à vous donner [5] du plaisir et à *ne vous pas faire de la peine*; ce seroit une grande consolation pour moy, si je pouvois vous convaincre qu'il n'y a dans mon coeur, *n'y incrédulité, n'y inimitié pour les mérites sanglans du Sauveur*⁷⁸; et que si je vous ai parlé *de la morale*, c'est parce que je crois fermement, que c'est elle seule qui constitue *la connoissance expérimentale de la Rédemption que nous avons par le sang de Jésus-Christ*⁷⁹.

Je prie Madame Cossart d'agréer mes honneurs et mes vœux, et suis avec un sincère et respectueux dévouement

Monsieur et très cher Frère

Genève ce 3ième May 1742

Votre très humble et très obéissant serviteur

Leger

Mademoiselle Gonzebat⁸⁰ vous présente, et à Madame Cossart, ses civilités.

77 Vgl. Gal 1,8.

78 Damit nimmt Léger einen in der brüderischen Theologie zentralen Topos auf.

79 Vgl. Eph 1,7.

80 Wohl Martha Gonzenbach aus St. Gallen, die 1725 zu den Anhängerinnen Jeanne Bonnets gehörte; vgl. Paul Wernle: Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert. Bd. I: Das reformierte Staatskirchentum und seine Ausläufer (Pietismus und vernünftige Orthodoxie). Tübingen 1923, 159 und 227.

Jon Petter Heesch

“Metaphors unchained” – exploring the use of metaphor in the Thirty-four homilies on the Litany of the Wounds

Introduction

This article explores how metaphor theory can be applied on Zinzendorf’s Christology as it is expressed in the *Thirty-four homilies upon the Litany of the Wounds*. The focus is how the text operates to alter metaphors or even create new ones. I intend to explore how new metaphors are given entirely new meanings and connotations, and furthermore investigate the impact of new metaphors for the reader or listener in some of these homilies.

The methodological approach is that of English linguistics, more precisely metaphor theory. I lean on the works *More than cool reason*, by George Lakoff and Mark Turner and *Metaphors we live by*, by George Lakoff and Mark Johnson.

The first deals with poetic metaphor and how poets/writers can speak to us because they use the modes of thought we all possess. They can challenge the way we think, and are primary tools for understanding our world and ourselves.

The latter underscores how metaphor is a fundamental mechanism of mind, and that allows one to use what we know about our physical and social experience to provide understanding of countless other subjects. They are “metaphors we live by” and can shape our perception without our even noticing them.

I will give a short overview of how metaphors are extended, elaborated, and composed before presenting the significance of metaphorical imagination.

The departure point for this article has been my dissertation *The Spirituality of the “Sichtungszeit” as expressed in the Thirty-four homilies upon the Litany of the Wounds*.

The emphasis is on four different examples of “unchained metaphors.” These are the “wedding ring metaphor,” the “fish metaphor,” new metaphors for death and the side wound as metaphor. This article will also explore which biblical texts are used to establish these new meanings and connotations of metaphors. Finally, I will suggest the relationship between rituals and metaphors.

The power of metaphor – method

A methodological backdrop is necessary if one is to understand how Zinzendorf not only uses metaphors, but also how he redefines metaphors in the homilies. By doing this, he constructs a text full of surprise, but also catches the imagination of the reader/listener.¹

Metaphors are conceptual, and conceptual schemas organize our knowledge.² Metaphors constitute cognitive models of some aspect of the world, models that we use in comprehending our experience and in reasoning about it. We do not need to spend time understanding cognitive metaphors, they are not conscious and used automatically and effortlessly. However, we can consciously consider and try to get at what our unconscious models might be, through metaphorical mappings.³ Cognitive models are acquired at least by two ways: by our own direct experience and through our culture. These are typically long-standing models. Some are very abstract, meaning that things in the world may not actually have essential attributes, but we understand them as having them. This is part of a very general cognitive model that we have of the nature of things and how they behave. The term “cognitive model” stresses their mental nature and distinguishes them from any claim that they represent scientific reality. When working with the way Zinzendorf uses metaphor as a textual tool, it is natural to consider this within the sphere of “cultural models.” At times, when the everyday character is at issue, they may also be called “commonplace models.”

In this paper I will explore how poetic thought uses the mechanisms of everyday thought, but it extends them, elaborates them, and combines them in ways that go beyond the ordinary.

What then, happens when a metaphor is extended?

Extending

A major mode of poetic thought is to take a conventionalized metaphor and extend it. An example of this is “Death is sleep.” The conventional metaphor is, of course partial – it does not map everything in our general knowledge of sleep onto death, but only certain aspects: inactivity, inability to perceive, horizontal position, and so on. In Hamlet’s soliloquy, William Shakespeare extends this metaphor in an

1 The homilies were given as sermons, then printed (heard and read).

2 George Lakoff and Mark Turner: *More than Cool Reason. A field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago 1989, 65.

3 Lakoff and Turner, 66.

original way, to the ordinary metaphor of death as sleep, he includes the possibility of dreaming: “To sleep? Perchance to dream! Ay, there’s the rub; | For in that sleep of death what dreams may come?”⁴

Elaborating metaphor

Another principal mode of poetic thought that goes beyond the ordinary is the nonconventional elaborating of schemas, by filling in slots in unusual ways rather than by extending the metaphor to map additional slots.⁵ When we say that the poet is elaborating the schema or extending the metaphor, this implies that the reader or listener is doing the elaborating and extending in ways that the reader or listener takes to be indicated or at least suggested by the poem. However, Zinzendorf “unchains” the metaphor by rendering the listener confused. Neither elaboration, nor extension works as expected, as we shall see when we consider his use of metaphor in some of the homilies.

Composing

Observing how Zinzendorf composes metaphor is of great interest in this context. Before turning to Zinzendorf’s use of metaphor it is necessary to consider some aspects of the general use of metaphors for death. What then, does composing mean in metaphor theory? Lakoff and Turner claim that: “Composing is perhaps the most powerful of all ways in which poetic thought goes beyond the ordinary way we use conventional metaphoric thought: the formation of composite metaphors.”⁶

For instance, there may be more than one conventional metaphor for a given target domain. Thus, for instance life may be viewed metaphorically both as a day and as a precious possession. One of the things that characterizes poetic thought is the simultaneous use of two or more such metaphors in the same passage, or even in the same sentence. This may, however, be much more complex if we consider the composite metaphorical conception of general metaphors for life: Light is a substance, events are actions, life is a precious possession, a lifetime is a day, and life is light.⁷

4 Lakoff and Turner (see note 2), 67.

5 Ibid.

6 Lakoff and Turner, 70.

7 Ibid.

The point I wish to underscore by emphasizing the use of metaphor is that the usage is conceptual, a matter of putting complex metaphorical concepts together rather than merely putting words together. Let us also consider how the mode of metaphorical thought poets use and invoke in their readers/listeners goes beyond common metaphoric thought by including these elements:

- 1) the novel extension of the metaphor to include elements otherwise not mapped, such as extending “death is sleep” to dreaming;
- 2) the imaginative filling of special cases such as having the vehicle in “death as departure” to be a coach;
- 3) the formation of composite metaphors in which two or more conventional metaphors are joined together in ways that they ordinarily would not be;
- 4) explicit commentary on the limitations of conceptual metaphors, and the offering of an alternative.⁸

It becomes even more interesting in this context when one considers what is called the “process of personification.”⁹ This process illustrates what is perhaps the most impressive of the power of metaphorical thought: the process to create, with naturalness and ease. These personifications are characterized by composition, and the process of creation uses only the commonest of materials and operations, like commonplace knowledge, cognitive models, other conventional metaphors, and the process of composition. The process of composition is so automatic, so natural and so common, that it takes an act of analysis to tease apart the composite elements. At the same time, they allow for an explanation of all the basic properties of such personifications, including their very existence.¹⁰ Lakoff and Turner underscore how poetic composition is like musical composition where the poet combines ordinary concepts, everyday metaphors, and the most mundane knowledge to form a conceptual composition, orchestrations of ideas that we perceive as rich and complex wholes.¹¹ What occurs when Zinzendorf uses complex metaphors is that the power of the metaphors derives from the power of the conventional elements of which they are composed as well as from the power that comes from putting those elements together to transcend the simple components.¹²

8 Lakoff and Turner (see note 2), 71.

9 Lakoff and Turner, 79.

10 Lakoff and Turner, 80.

11 Lakoff and Turner (see note 2), 72.

12 Ibid.

Metaphorical imagination

Conventional metaphors can differ in level and metaphors at the specific level have fixed ontological mappings. However, metaphors at the generic level guide but do not specify the ontological mappings. Conventional metaphors can differ along a number of other dimensions as well.¹³ One of these is the degree to which a given metaphor is founded on our everyday experience and commonplace knowledge. Basic metaphors vary in the degree to which they have a grounding in experience or cohere with commonplace knowledge. To the extent that a basic metaphor used in poetry is experientially grounded, it draws power from the fundamental nature of those experiences.¹⁴ One also must consider that basic metaphors may differ due to their degree of cognitive indispensability. A perhaps less obvious dimension along which basic metaphors can differ is their degree of structural elaboration at the conceptual level.¹⁵

Zinzendorf's use of metaphor in the *Thirty-four homilies upon the Litany of the Wounds*

The thirty-four homilies were preached on an established liturgical text, the *Litany of the Wounds* itself. The newly written *Litany of the Wounds* was introduced by Joseph Spangenberg as he assumed his duties as Chief Elder of the Brethren in Bethlehem in the autumn of 1744, and Zinzendorf gave his homilies at Herrnhag in the summer months of 1747. Zinzendorf himself said that it was unusual for him to explain liturgies. Nevertheless, he chooses to do so, even though liturgy is to be “understood with the heart.”¹⁶ This stresses the importance the liturgy held amongst the Brethren.

The *Thirty-four homilies on the Litany of the Wounds* were given by Zinzendorf during a controversial period in the history of the Brethren.¹⁷ This was *die*

13 Lakoff and Turner, 83.

14 Lakoff and Turner, 84.

15 Lakoff and Turner, 85.

16 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Die erste Homilie. In: id.: Vier und dreißig homilien über die Wundenlitane. Barby 1748 (Reprint: HS 3. Ed. Erich Beyreuther and Gerhard Meyer. Hildesheim 1963), 1.

17 The followers of Zinzendorf go by many different names. I will mainly use two of them: the Brethren and the Moravians.

Sichtungszeit.¹⁸ Consequently, a description of the period will be necessary before discussing the homilies.

They were given by Zinzendorf over a short period from 24 April to 13 August 1747. The choice of Herrnhag¹⁹ was no coincidence as this was one of the most important settlements of the Brethren in this period.²⁰ Life in a Moravian town, and especially in Herrnhag, was characterized by festiveness, a sense of elegance, and splendour: instrumental music, singing, paintings, architecture, and landscaping testified to great religious joy. It was a diverse community with people from different regions, countries, social class, or origin.

An interesting feature of the Sifting Time is how Zinzendorf's language and use of metaphor became praxis and that the single brothers of Herrnhag and Marienborn started to take Zinzendorf's teachings quite literally, especially all souls being feminine, reaching the conclusion that they had become so Christlike that all sinful thoughts and feelings were already mortified. The implication of this was that the men had become "virginal" on earth, and thus they could have sexual encounters with women even outside of marriage. Paul Peucker concludes that despite his later denials, Zinzendorf knew very well what was happening in Herrnhag.²¹

The "wedding ring metaphor" of the *Twenty-eighth homily*

The *Twenty-eighth homily* is significant, and it ends with the merging of suffering and the mystical wedding of the believer with Christ. Blood and bridal mysticism are combined as the wedding is performed through the passion of Christ. The wedding ring is the ultimate symbol in this context. It is, according to Zinzendorf, a quite new consideration that will be dealt with in this homily. The wedding ring

18 The name itself refers to Lk 22,31: "Simon, Simon, Satan has asked to sift all of you as wheat" (NIV). The duration of the period is debatable, but the most common timeframe is the years 1743–1750. This will be discussed in Chapter Two. "The Sifting Time" is the common translation of the German term *Sichtungszeit*.

19 Herrnhag, just north of Frankfurt am Main, was the first community planned and built entirely according to Moravian architectural principles, the first true congregational town. Herrnhag was a planned city with large communal structures constructed around a central square. Paul Peucker: *A Time of Sifting. Mystical Marriage and the Crisis of Moravian Piety in the Eighteenth Century*. University Park/PA 2015, 21.

20 Its location gave the settlement considerable importance. It was situated in the area of Wetterau, and this was a religiously tolerant and diverse region. Thus, Herrnhut was replaced as the centre for the Moravians.

21 Peucker (see note 19), 123.

becomes the traditional symbol of the union, but the originality lies in the count's use of the symbol, and how he imagines the ring worn by Christ. His wedding ring is neither worn on the left, nor the right finger, but in the middle of the hand, yes in both hands: "So trägt der Brautigam der Seelen seinen Trau-Ring mitten in der Hand, und in beyden Händen."²²

Zinzendorf expands this image by describing the engraving inside the wedding ring as a symbol of the unity between Christ and the believer. An ordinary wedding ring is engraved with the name of the bride, whilst the wedding ring of Christ has the names of all the souls that are engaged/promised to him:

"Im Trau-Ringe steht der Name von der Braut; in des Heilands Trau-Ringen stehen alle Namen der mit ihm verlobten Seelen, auch allenfalls derselbe mystische Name der ganzen mit ihm verlobten Kirche, der Männin; und also *virtualiter*²³ aller derjenigen ihre Namen, die zu der Kirche gehören, die den Leib ausmachen, und dieses Leibes Glieder sind. Und in denen sich eben dasselbe Blut reget."²⁴

Zinzendorf underscores the image of two rings and emphasises the relationship between the believer and Christ. To describe Christ's love for the believer further, Zinzendorf cites the book of Isaiah (49,16): "See, I have engraved you on the palms of my hands; your walls are ever before me."²⁵ This is precisely a chapter in Isaiah describing God's unfailing love towards humans. Even a mother can forget her child, but the Lord will never forget. This love of Christ is an earthly one, and the believer is allowed to think of him in what Zinzendorf calls a human manner. This expresses the notion of the Brethren that the eroticism towards Christ was not to be understood solely in a metaphorical way. As we have seen, the metaphors of the marriage between the believer and Christ are expanded in quite original ways.²⁶ The metaphors were often taken quite literally as well. When the Moravians sang about the kisses of Christ, they kissed one another in the belief that they had kissed Christ and Christ had kissed them.²⁷ The eroticism is an expression of how strengthened the marriage imagery of the New Testament becomes. Christ became one with humankind by taking on flesh and bone, just as man and woman become one flesh

22 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Die acht und zwanzigste Homilie. In: id., Vier und dreißig homilien (see note 16), 293.

23 The italics are mine.

24 Zinzendorf, Die acht und zwanzigste Homilie (see note 22), 294.

25 NIV (New international version).

26 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Die sieben und zwanzigste Homilie. In: id., Vier und dreißig homilien (see note 16), 283.

27 Peucker (see note 19), 125.

and bone.²⁸ Like many mystics, Zinzendorf applied texts about the bride of Christ not simply to the community of believers, but also to the individual Christian.²⁹ The heavenly hosts “are liturgists and bride servants who are sent out to each one who attains eternal blessedness, who are candidates for the bridal bed.”³⁰ According to Peucker, the love for Christ would make the believer sick with love, while Christ, by his embrace, his kisses, and his caresses, would let the believer die in his arms. The union with Christ was equated with dying; the grave became the marital bed.³¹

The ring metaphor is elaborated upon even further to ornaments as earrings. Just as one has one’s ears pierced to hang beautiful rings there, the groom has had his hands pierced, and the name of the bride is carved out with the nails that were driven into his hands:

“So gut man hat die Ohren durchbohrt, und die schönsten Ringe hinein gebracht zur Zierde: so gut hat sich auch der Brautigam die Hände durchbohren lassen, und der Braut ihren namen mit seinem Blut und Schweiß hineingegraben und ätzen, und mit den Nageln, die drein geschlagen sind, hinein zeichnen lassen.”³²

The next biblical reference Zinzendorf uses to expand the metaphor is taken from the *Song of Songs*. In the development of bridal mysticism this book in the Bible has been important. The sermon on the *Song of Songs* by the medieval mystic Bernhard of Clairvaux is one of the most influential works in this regard, and especially Sermons 83–86 consider how the human soul’s likeness to God is recovered through the love between the Divine Bridegroom and the loving soul as bride. Sermon 83 may be described as Bernhards most profound presentation of the love between God and humans figured in the spousal relation.³³

From the *Song of Songs* Zinzendorf chooses a verse about hands as well, taken from chapter 5,14a: “Seyne hende sind wie güldene ringe voll türckissen”³⁴ The English

28 See Gen 2,23 (“The man said, ‘This is now bone of my bones and flesh of my flesh; she shall be called ‘woman,’ for she was taken out of man’”) and Mk 10,7f. (“For this reason a man will leave his father and mother and be united to his wife, and the two will become one flesh. So they are no longer two, but one flesh”) (NIV).

29 Craig D. Atwood: Community of the Cross. Moravian Piety in Colonial Bethlehem. University Park/PA 2004, 91f.

30 Atwood, 92.

31 Peucker (see note 19), 88.

32 Zinzendorf, Die acht und zwanzigste Homilie (see note 22), 294.

33 Bernhard McGinn: The Essential Writings of Christian Mysticism. Edited with an Introduction by id. New York 2006 (The Modern Library), 256.

34 D. Martin Luthers Werke. Die Deutsche Bibel. Vol. 10/II. Weimar 1906, 142.

NIV reads as follows: “His arms are rods of gold set with topaz.” The following argumentation is interesting, and it is almost like the count associates freely and at the same time adapting and expanding the image of the hands of the groom. As such, his reading of the *Song of Songs* expands images and connects them with the suffering Christ. In a liberal manner, the count completes the verse with thoughts of his own. While the actual verse 15b in Luther 1545 reads: “Seyn leyb ist wie reyn elephenbeyn mit Saphyren vberzogen,” or in the NIV: “His body is like polished ivory decorated with lapis lazuli,” Zinzendorf reads the verse his way and writes a description: Sie “sehen so blau und durchbohrt aus, als wenn er einen der schönsten Türkis-Ringe in jeder Hand hätte. Das hängt mit der *Idée*³⁵, in meine Hände habe ich dich gezeichnet, gut zusammen; Ich trage dich in meinen Händen.”³⁶

Thus, he completely alters the image in the *Song of Songs*. Instead of the lover’s body polished and unblemished, it is the blue, pierced hands of Christ which is his meditation.³⁷

He continues this association, returns to Jes 49, concludes that the passage from the *Song of Songs* is connected to it, and writes:

“Der Hohe-Priester hat die Namen auf der Brust getragen, auf dem Amts-Schildlein: ich aber trage dich in meinen Händen, da haben dich meine Schmerzen hinein gebeitzt; wenn du nun an meine Hände denkst, so denke an den Verlobungs-Ring den ich mit deiner Seele gewechselt habe.”³⁸

We can observe how the ring becomes a metaphor for a love as a different concept. In traditional metaphors, the concept of love has a core that is minimally structured by the subcategorization “love is an emotion,” and by links to other emotions, for instance liking. This is typical of emotional concepts, which are not clearly delineated in any direct fashion, and therefore must be comprehended primarily indirectly, via metaphor.³⁹ The ring as a metaphor for positive emotions like liking or devotion is replaced by suffering, pain, and even death.

35 The italics are mine.

36 Zinzendorf, Die acht und zwanzigste Homilie (see note 22), 294.

37 Ibid.

38 Ibid.

39 George Lakoff and Mark Johnson: *Metaphors we live by*. Afterword 2003. Chicago, London 2003, 85.

So, what is the effect of Zinzendorf redefining the ring metaphor? What is the effect when this is elaborated upon?

The common associations of the wedding ring are love, eternity, and obligation. What Zinzendorf does in the *Twenty-eighth homily* is giving these subject matters an extended meaning. He uses a very common symbol and its entailments to expand and surprise the listeners. Even though Christ is the heavenly groom, this is a groom of a different kind. The ring still holds love as subject matter, but now entails love as suffering, passion, and even death. As we observed in the *Twenty-eighth homily*, the names of the believers are all engraved in the hands of the groom. However, what the metaphor contains is altered, creating speech with great oral power and substance. The ring as such belongs to what is called container metaphors. What then, is a container metaphor? We are physical beings, bounded and set off from the rest of the world by the surface of our skins, and we experience the rest of the world as outside us. Each of us is a container with a bounding surface and an in-out orientation. We project our own in-out orientation onto other physical objects that are bounded by surfaces.⁴⁰

The “fish metaphor”

Can a member of a congregation be a fish? A common metaphor for a member of a congregation, a Christian, is “child.” This signifies the relation between God and the believer: a Child of God. However, this is given a whole new meaning in the homilies. Zinzendorf describes how a child (a member) of the congregation is like a fish in the water, for eternity undisturbed and pleased: “Seht, liebe Geschwister! das ist [...] eines Kindes der Gemeinde, im Meer der Gnaden, das ist in Jesu Blut schwimmen und baden im Element, wie das Kind in Mutterleibe, wie der Fisch im Wasser, bis in die Ewigkeiten vergnügt und ungestört.”⁴¹

The Count formulates a plea: “Gib mir was du verordnet hast; was denn zuerst? Ein schwimmend Herz in deinem Blute.”⁴²

The fish metaphor is as such transferred to the term “heart,” and the womb is used to describe the love of God, hence a feminine category. The imagery conveys further meaning if one also considers that the foetus lies surrounded by water in the womb

40 Lakoff and Johnson (see note 39), 29.

41 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Die vierte Homilie. In: id., Vier und dreißig homilien (see note 16), 45.

42 Ibid.

as well. However, if the heart is not bled upon, and remains dry, and does not truthfully perceive this, it remains a presumption:

“Denn wenn das Herz nicht beblutet wird, wenn das Herz trocken bleibet, wenn gleich endlich die Gnade eingesprengt ist, wenn gleich das, was man thut, aus Gefühl des Heilandes und seines Verdienstes und seines Bluts und Wunden herkommt, aus einem gewissen Vorschmack von der Marter Gottes, aus einer reinen Theologie, da was sie davon reden, die Sprache Canaan ist, die rechte Sprache, die Sprache der Kinder Gottes die Sprache wie sie aus einem klaren Gemüth heraus kommt; wenn gleichwol dein Herz nicht wahrhaftiglich davon eingenommen wird, sein ordentlich Blut-Bette nicht kriegt, darinn es leben und herum schwimmen kan, wie der Fisch im Wasser; so wird endlich doch eine *Præsumtion*⁴³ heraus.”⁴⁴

The usual element in which the fish operates is also altered. Water is replaced by blood. The fish, that is, the believer swims in the atoning blood of Jesus. This sea of wounds, “Das Wunden-Meer” is the element of the believer: “Wir wollen als selige Herzen beysammen seyn, wir wollen hineinschwimmen ins Wunden-Meer.”⁴⁵

Metaphors for death in the homilies – consequences for liturgical praxis

Death and suffering are prominent themes in the homilies. However, as we shall see, the definite character of death is altered when it comes to liturgical praxis. Let us first turn to one of the key pericopes that is used in the homilies, the *Twenty-seventh homily*.

This biblical story is the inspiration for one of the petitions of the homilies. Furthermore, it also belongs amongst the homilies that are linked to the passion. Zinzendorf uses the story about the prophet Elisha, and how he rose a child from the dead.

At the outset there is a plea to do like Elisha, and, as Zinzendorf states, “they [the brethren] want to be the child.” The reference is to 2Reg 4,29-35 where Elisha’s disciple, Gehasi, is sent to raise a child from the dead. He fails to raise the child, so Elisha performs the act himself. Zinzendorf’s interpretation is trinitarian:

43 The italics are mine.

44 Zinzendorf, Die vierte Homilie (see note 41), 46.

45 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Die neunzehnde Homilie. In: id., Vier und dreißig homilien (see note 16), 193.

“Endlich kam der Prophet selbst, und legte sich auf den Knaben, und das wiederholte er dreymal, (wie wir auch manchmal eine Sache im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes thun, und lassen den, der es heißt, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist in der Handlung walten, und einen jeden das seine thun:) da schnaubete der Knabe und wachte auf.”⁴⁶

As one notes in this passage, the prophet lies down on top of the boy, and in the full pericope they even lay mouth to mouth. It may be that during the Sifting, this would also have erotic connotations. Instead of classic metaphors of death, like sleep or rest, the new meaning of this metaphor was an erotic one. Instead of focusing on the resurrection of the boy, the Brethren emphasized the act itself. This text was used by Christian Rhenatus von Zinzendorf, Zinzendorf’s son, at the single brothers’ festival on May 2, 1748, to describe the intimate physical embrace of Christ and the believer. Christ would lay himself on the single men just as the prophet did with the dead boy.⁴⁷ Christel⁴⁸ even prayed to Jesus that he would rush into the veins of the single brothers’ choir and drive through it, pass through, permeate, pervade, and penetrate this choir so indescribably and so bridegroom-nuptially as we have never received it before.⁴⁹ Furthermore, the praxis also includes the Holy Communion. When everyone had received the bread, they would then lay down on the floor to eat it. This would then be linked to the Elisha story since they imagined Jesus lying on top of them. As they lay there, they would embrace one another and “everyone was completely gone.” Peucker describes how they would sing hymns about marrying the side hole, kissing the side hole, going to bed with the side hole, and feeling the side hole inside their bodies when married to the husband.⁵⁰

The story of Elisha is also linked to Mk 5,38-43 where Jesus wakes a little girl:⁵¹

“So hat Elisa den todten Knaben aufgeweckt; so hat der Heiland den Jüngling zu Nain und des Jairi Mägden aufgeweckt und hat das Klag-Getümmel verboten: so hats hernach auch

46 Zinzendorf, Die sieben und zwanzigste Homilie (see note 26), 283.

47 Peucker (see note 19), 81.

48 It was quite common among the brothers to feminize their names, hence Christel.

49 Peucker, 82.

50 Ibid.

51 When they came to the home of the synagogue leader, Jesus saw a commotion, with people crying and wailing loudly. He went in and said to them, “Why all this commotion and wailing? The child is not dead but asleep.” But they laughed at him. After he put them all out, he took the child’s father and mother and the disciples who were with him and went in where the child was. He took her by the hand and said to her, “*Talitha koum!*” (which means “Little girl, I say to you, get up!”). Immediately the girl stood up and began to walk around (she was twelve years old). At this they were completely astonished. (NIV).

der Apostel Paulus gemacht, da der Jüngling herunter gefallen war; macht kein Wesen, sagte er, ich will ihn mit Gottes Hülfe wol wieder kriegen, er ist noch nicht weg, und der Heiland sagte, das Mägdelein ist nicht todt, sondern schläft. Der Heiland meynt es nicht so, wie mans von den Leuten auf dem Gottes-Acker sagen kan, sie sind nicht todt, sondern sie schlaffen; sondern er meynt es *a la lettre*.⁵²

Zinzendorf's comment on this pericope follows common metaphorical thought since metaphors for death are being in states like resting or sleeping. Death may even be personified as the grim reaper. However, the metaphor for death in the story of Elisha is relived as a physical embrace with Christ, and even imagining sexual intercourse with Him (the side-hole). The metaphor is completely unchained and given an entirely new meaning. What, then, is the effect of using a metaphor in this manner? It certainly demonstrates the power of metaphor, in this case when it instigates liturgical praxis. Many of our activities are metaphorical in nature. The metaphorical concepts that characterize those activities structure our present reality. New metaphors have the power to create a new reality.⁵³ In this context, bearing the ritual in Herrnhag in mind, it is interesting to see what happens when a new metaphor enters the conceptual system which we base our actions on. It will then alter that conceptual system and the perceptions and actions that the system gives rise to.⁵⁴

Traditionally, metaphor has been viewed primarily as a means of structuring our conceptual system and the kinds of everyday activities we perform. However, Lakoff and Johnson argue that metaphors can create realities. Changes in our conceptual system do change what is real for us and affect how we perceive the world and act upon those perceptions.⁵⁵ For the Brethren, this change occurred in ritual, where words of death and resurrection became a sacramental act. Death as a metaphor was connected to suffering and eroticism. The words of the Litany, elaborated upon by Zinzendorf in the *Twenty-seventh homily*, created a new reality and a new liturgical praxis amongst the Brethren in Herrnhag. This demonstrates the power of metaphor. It conveys, according to Lakoff and Johnson, how metaphor is essential to human understanding and is a mechanism for creating new meaning and new realities in our lives.⁵⁶

52 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Die siebenzehnde Homilie. In: id., Vier und dreißig homilien (see note 16), 167f. (the italics are mine).

53 Lakoff and Johnson (see note 39), 145.

54 Ibid.

55 Lakoff and Johnson, 146.

56 Lakoff and Johnson (see note 39), 196.

Metaphors for death are powerful since all can relate to them. When combining death and erotic love this combination adds even further to that. Metaphors for death can be referred to as generic-level metaphors since they lack specificity in two respects: they do not have fixed source and target domains, and they do not have fixed lists of entities specified in the mapping.⁵⁷ There are many possible kinds of information structures which are parameters in generic-level schemas, having very little detail filled in, but with a skeletal structure. Death is a specific level schema instance of the generic-level schema event and fills out the structure further by specifying the values of generic-level parameters. In the death schema, the event shape is one with an entity over time, and eventually reaches a final state after which it no longer exists.⁵⁸ Death is understood in terms of a variety of actions. It can be understood metaphorically in terms of reaping, devouring, and departing. However, in this case, it is understood as erotic love. Furthermore, as we have seen, it instigated a quite physical praxis as the Brethren of the choir of the single brothers lay on the floor receiving Holy Communion.

The side wound as metaphor

The side wound is one of the most important foci in Zinzendorf's writings and it holds a prominent position in the homilies. The side-wound is used as a metaphor for death and suffering. However, as we shall see, this metaphor was also unchained, and not only given new meaning, but also altered liturgical praxis.

The side wound was metaphorically understood as a womb. However, it was also understood quite literally, as an actual physical place.

In his work *Jesus is Female*, Aaron Spencer Fogleman has argued that the so-called "side wound cards" were an important part of the spirituality of the Brethren. They were carried as small objects representing both erotic and maternal qualities of the side wound of Jesus. Many of them depict the believers inside a womb-like wound where they performed daily activities like eating, sleeping, or going for a walk, secure and sheltered from the world.⁵⁹ What used to represent suffering had gained new meaning. It was a refuge, a shelter, and a womb: "Daß wir nicht

57 Lakoff and Turner (see note 2), 81.

58 Lakoff and Turner, 82.

59 Aaron Spencer Fogleman: *Jesus Is Female. Moravians and the Challenge of Radical Religion in Early America*. Philadelphia 2007, 82.

mögen verloren gehen oder verdammt werden, daß wir am Ende mögen ins grosse Seiten-Loch fahren.”⁶⁰

Furthermore, the side wound became a metaphor for birth. Zinzendorf describes how a child (a member) of the congregation is like a child in the womb, like a fish in the water, for eternity undisturbed and pleased:

“Seht, liebe Geschwister! Das ist eines Gnaden-Menschen seine Sache, eines Kindes der Gemeine, im Meer der Gnaden, das ist in Jesu Blut schwimmen und baden im Element, wie das Kind in Mutterleibe, wie der Fisch im Wasser, bis in die Ewigkeiten vergnügt und ungestört.”⁶¹

This was taken quite literally, and the devotion of the side wound continued to develop after 1747. The report of the brothers’ festival of May 2nd, 1748, concerns this matter. The side wound had now become a synecdoche for Christ, replacing previous names like Lamb and Saviour. The brothers even began praying to the side hole, they honoured the side hole, and they wanted to unite with it. That night (2 May) another festive decoration was revealed. As the brothers were gathered in front of the choir’s house, the main door opened and an effigy of the Saviour under a triumphal arch appeared, smeared with blood, and with his wounds clearly visible. As the brothers sang, a single brother, dressed like a soldier, walked up and pierced Jesus’s side with a spear. Blood gushed out of the side even splattering onto some of the bystanders. Christian Renatus approached the bleeding Christ figure, getting red blood on his green choir ribbon as he washed his hands in the blood. While the bleeding Saviour became paler and paler, a verse was softly sung: “Der vielfältige Heiland | von dem man sang Weiland, | ist mit allen seinen Wunden | im Höhlgen verschwunden.”⁶²

After this was repeated two times, the effigy of the Saviour disappeared, and in its place appeared a large side hole serving as an entrance into the brothers’ house. Through the side hole and inside the house, a table was visible on which the body of Christ lay carved and neatly served in pieces. First Christian Renatus passed, then other members of the choir. Viewing the side hole as an entrance was not a new idea. It had been preached a year earlier by one of Zinzendorf’s closest associates, Johannes von Watteville. By entering the side hole, a transformation occurred. The entire choir had now entered the side wound, implicating that they had attained a

60 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Die dreyßigste Homilie. In: id., Vier und dreißig homilien (see note 16), 314.

61 Zinzendorf, Die vierte Homilie (see note 41), 45.

62 “The manifold Saviour | About whom we used to sing | Has disappeared with all his wounds | Into the side hole.”

state of blessed union with the divine, which was the central message of the choir festival.⁶³

Redefining metaphor

A decisive aspect is how the metaphors we live by are partially preserved in ritual.⁶⁴ Religious rituals are typically metaphorical kinds of activities, which usually involve metonymies, that is real-world objects standing for entities in the world as defined by the conceptual system of the religion. The coherent structure of the ritual is commonly taken as paralleling some aspect of reality as it is seen through religion.⁶⁵ According to Lakoff and Johnson, everyday personal rituals are also experiential gestalts consisting of sequences of actions structured around the natural dimensions of experience – a part-whole structure, stages, causal relationships, and means of accomplishing goals.⁶⁶

Thus, the metaphors we live by, whether cultural or personal, are partially preserved in ritual. Cultural metaphors and the values entailed by them are propagated by ritual. Furthermore, ritual forms an indispensable part of the experiential basis for our cultural metaphorical system. There can be no culture without ritual.⁶⁷ Metaphor can also entail a description of the nature of religion. There, we find a power of metaphor that can be called *the power of revelation*. This is the power that metaphor has to reveal comprehensive hidden meanings to us, to allow us to find meanings beyond the surface, to interpret texts as wholes, and to make sense of patterns of events.⁶⁸

New metaphors can have the power to define reality. They do this through a coherent network of entailments that highlight some features of reality and hide others. The acceptance of the metaphor, which forces us to focus *only* on those aspects of our experience that it highlights, leads us to view the entailments of the metaphor as being *true*⁶⁹. Lakoff and Johnson claim that though questions of truth do arise for new metaphors, the more important questions are those of appropriate action. In most cases, what is at issue is not the truth or falsity of a metaphor but the perceptions and inferences that follow from it and the actions that are sanctioned

63 Peucker (see note 19), 79f.

64 Lakoff and Johnson (see note 39), 234.

65 Ibid.

66 Ibid.

67 Ibid.

68 Lakoff and Turner (see note 2), 159.

69 Lakoff and Johnson (see note 39), 157.

by it. In all aspects of life, we define our reality in terms of metaphors and then proceed to act on the basis of the metaphors. It is the foundation of how we in part structure our experience, consciously and unconsciously, by means of metaphor.⁷⁰

Zinzendorf reshapes metaphors, or even creates new ones. These metaphors change both rationality and reality. It permits an understanding of one kind of experience in terms of another, creating coherence by virtue of imposing gestalts that are structured by natural dimensions of experience. And, most importantly, new metaphors are capable of creating new understandings and, therefore, new realities.⁷¹ Hence, new conceptual metaphors are made, which is exactly what Zinzendorf does in the *Thirty-four homilies on the Litany of the Wounds*. Furthermore, metaphor is a matter of imaginative rationality. It permits an understanding of the kind of experience in terms of another, creating coherence by virtue of imposing gestalts that are structured by natural dimensions of experience.⁷² Zinzendorf expands or even creates new metaphors. This creates new understandings, and therefore new realities. Language is the medium through which new conceptual metaphors are created. However, metaphor is not merely a matter of language. It is a matter of conceptual structure. And conceptual structure is not merely a matter of intellect – it involves all the natural dimensions of our experience, including aspects of our sense experience.⁷³ That may also explain the immense effect these metaphors had in spirituality of the Brethren, these unchained metaphors.

70 Lakoff and Johnson, 158.

71 Lakoff and Johnson, 234.

72 Lakoff and Johnson, 235.

73 Ibid.

Craig Atwood

After the Sifting: Zinzendorf's Unpublished London Sermons

Introduction

From 1748–1755, Count Nikolaus Ludwig von Zinzendorf lived primarily in England and was planning to make London the headquarters of the international Moravian Church. This was a pivotal time in the history of the church. The infamous Sifting in Herrnhag occurred in 1748/49, with Zinzendorf's son Christian Renuatus at the center of the controversy. Shortly after, the Moravians chose to abandon Herrnhag, which contributed to the church's financial crisis. But Zinzendorf was also able to convince Parliament to pass the Moravian Act in 1749, which gave the Moravians special privileges and recognition within the British realm. In 1750 Zinzendorf leased the Lindsey House on Cheyne Walk in Chelsea, London, which he planned to make the headquarters of the church's transatlantic mission. The expensive renovations of Lindsey House were completed in March 1753, and he and his entourage moved from lodgings in Westminster to Chelsea.¹ During this time, Zinzendorf preached frequently to the public as well as to various groups within the Moravian Church.² Many of these sermons time in Westminster and Lindsey House were recorded in the *Diary of the Tabernacles* (also called the *Diary of the*

1 August Gottlieb Spangenberg: *Leben des Herrn Nicolaus Ludwig Grafen und Herrn von Zinzendorf und Pottendorf*. Barby [1772]-1775 (Reprint: MuD II/8. Ed. Erich Beyreuther and Gerhard Meyer. Hildesheim 1971), 1931.

2 Gerhard Meyer: *Zinzendorf in London*. In: HS 5. Ed. Erich Beyreuther and Gerhard Meyer. Hildesheim 1963, VI–XXX. For more on Zinzendorf, see Peter Vogt: *Nicholas Ludwig von Zinzendorf, 1700–1760*. In: *The Pietist Theologians. An Introduction to Theology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Ed. Carter Lindberg. Oxford 2005, 207–223; John R. Weinlick: *Count Zinzendorf*. New York 1956, Reprint Bethlehem/PA 1984; Erich Beyreuther: *Die Große Zinzendorf-Trilogie. Der junge Zinzendorf, Zinzendorf und die sich allhier beisammen finden, Zinzendorf und die Christenheit*. Marburg/Lahn 1988; A. J. Lewis: *Zinzendorf, the Ecumenical Pioneer. A Study in the Moravian contribution to Christian Mission and Unity*. Philadelphia 1962; Arthur J. Freeman: *An Ecumenical Theology of the Heart. The Theology of Count Nicholas Ludwig von Zinzendorf*. Bethlehem, Winston-Salem 1998; *Neue Aspekte der Zinzendorf-Forschung*. Ed. Martin Brecht and Paul Peucker. Göttingen 2006 (AGP 47). Most of Zinzendorf's published works are reproduced in two series: *Hauptschriften in sechs Bänden* (abbreviated HS), and *Ergänzungsbände zu den Hauptschriften* (abb. HS.E). Ed. Erich Beyreuther and Gerhard Meyer. Hildesheim 1964–1985.

Disciple's House) preserved in the John Rylands Library in Manchester, England.³ Moravians often used the word “tabernacle” to refer to the human body, which is described as a temple of the Holy Spirit in 1Kor 6,19, but here the word most likely refers either to the movable sanctuary described in Ex 25-31 or to the tabernacles (also called booths) that the Israelites used during their travels to the Promised Land (Lev 23). In either case, “tabernacle” indicates a moveable dwelling either for God or for the faithful, so this diary was written for a community in transit.

The collection in Rylands is not complete; there are gaps for the critical years of 1751–1754, which seem to be related to Zinzendorf’s travels outside of London and to a period of grief following the death of his son. According to Erich Beyreuther, Zinzendorf preached twice a day to the Disciple’s House, except when he was sick, traveling, or in mourning.⁴ These sermons have not been catalogued, and there is a great deal of variation in handwriting and spelling that indicate they were recorded by multiple scribes. August Gottlieb Spangenberg credits John Gambold with translating Zinzendorf’s discourses into English for the London listeners.⁵ Since these sermons were not edited, there is also variation in spelling and several confusing passages that may not have been recorded accurately, but what is preserved offers insight into Zinzendorf’s thinking during a time of crisis in the church following the so-called Sifting (*Sichtung*) in Herrnhag in 1748/49.⁶

Zinzendorf also offered public discourses in the Fetter Lane chapel, some of which were published by the Moravian Church in 1756 and 1757 in German under the title of *Londoner Predigten*.⁷ Beyreuther asserts that in the *Londoner Predigten*, Zinzendorf returned to the themes that he had focused on prior to the Sifting, namely the need for a personal connection to Christ, rather than talking about more provocative themes like the Holy Spirit as Mother and the wounds of Christ.⁸ That is true of the published *Londoner Predigten* because they were selected and edited for publication as part of the church’s effort to restore its image as an orthodox

3 Diary of the Tabernacles. John Rylands Library (Niv. of Manchester), Moravian Manuscripts (GB 133 MOR). English MS946, Box 1: 1752–1753, 1755. Libbey papers. This Tabernacles is not to be confused with George Whitefield’s famous chapel called The Tabernacle in Moorfields.

4 Erich Beyreuther: Einleitung in die Londoner Predigten. In: HS 5, XXXI–XLV, XXXI.

5 Spangenberg, *Leben Zinzendorfs* (see note 1), Vol. VI, 1766.

6 Paul Peucker: *A Time of Sifting. Mystical Marriage and the Crisis of Moravian Piety in the 18th century*. University Park/PA 2015; Hans-Walter Erbe: *Herrnhag – Tiefpunkt oder Höhepunkt der Brüdergeschichte?* In: *UnFr* 26 (1989), 37–51; id.: *Herrnhag. Eine religiöse Kommunität im 18. Jahrhundert*. Hamburg 1988.

7 HS 5.

8 Beyreuther, *Einleitung in die Londoner Predigten* (see note 4), XXXII, XVI.

Protestant church,⁹ but the unpublished sermons in the *Diary of the Tabernacles* offer a different picture of Zinzendorf in the 1750s. Many of those sermons were intended only for members of the Moravian Church rather than public assemblies. Some were for specific choirs and others were given only to the leaders of the church. In the *Diary of the Tabernacles* in 1752 and 1753, Zinzendorf speaks candidly about his own aging, mortality, and grief. He often reminisces about the “good old days” in Herrnhut and the early Moravian mission, and he often references the public opposition the church was facing in wake of the Sifting and the financial crisis of 1752. There are multiple references to unnamed enemies of the church who were using the relatively free English press to attack him and his followers. Many of the sermons focus on the Biblical book of Job as Zinzendorf struggled with theodicy in the face of his own sense of unjust suffering. This paper will focus on one of the longer sermons, which was addressed to the Single Brothers Choir in January 1753, just a few months after the death of Christian Renatus von Zinzendorf (Christel). It provides a glimpse into Zinzendorf's understanding of the Sifting as well as his own grief. First, we look briefly at the context of the sermon before we examine the contents.

Zinzendorf in London

London offered many advantages for the Moravians' mission. The *Act of Toleration* in 1689 granted greater religious freedom in the United Kingdom than was found in the Holy Roman Empire. While the Church of England remained the state church, dissenters were allowed to register chapels and operate independently so long as they did not interfere with the work of the parish priest or cause public disorder. German Lutherans had a few additional privileges since King George II was a Lutheran, but for the most part they were expected to worship in Anglican parishes rather than building Lutheran churches. Zinzendorf insisted that his Moravian Church was not a dissenter sect because they were orthodox in theology and did not reject the legitimacy of the Anglican Church, as most dissenters did. But the Moravians did not want to be governed by Anglican canon law and wanted to worship according to their unique rituals. Moravian congregations were quite different from Anglican parishes or dissenter chapels since members agreed to a Brotherly Agreement that governed almost all aspects of life. Family life, economic life, and leisure time were all brought under the auspices of the religious community.¹⁰

9 Craig D. Atwood: Apologizing for the Moravians. Spangenberg's *Idea Fidei Fratrum*. In: JMH 8 (2010), 53–88.

10 There are several works that examine Moravian social structure, including Craig D. Atwood: *Community of the Cross. Moravian Piety in Colonial Bethlehem*. University Park/PA 2005; James David

Zinzendorf hoped that Moravians would be free to establish their own congregations in the United Kingdom without interference of Anglican authorities while also being recognized as orthodox according to Lutheran doctrine, but many people were afraid that the Moravians' religious and social practices would undermine the social order. Moravians were often accused of being secret Papists because of their elaborate religious rituals, artwork in their sanctuaries, and generally exotic character. Single Brothers and Single Sisters lived in dormitories that looked suspiciously like monasteries and convents, which had been banned in England in the days of Henry VIII. People had questions about Moravian marriage practices and economic affairs. Their work with Africans and Native Americans was often a subject of concern rather than praise as there were rumors Moravians were arming their converts and preparing for an uprising. At times suspicions against the Moravians escalated into violence despite the protections they had under British law.¹¹ A Moravian preacher in Philadelphia was assaulted while giving a sermon in 1742 and a Swedish Moravian preacher was forcibly removed from a pulpit and arrested in New Jersey in 1744. Moravian missionaries to Native Americans were arrested in New York in 1744.¹² The Jacobite scare in England in 1744 led to mob assaults on Moravians in Yorkshire and the arrest of a prominent Moravian preacher. A mob threatened the worshipers at Fetter Lane as well. In Ireland the evangelist John Cennick was assaulted several times by Protestant mobs while preaching about the blood of Christ.¹³

Despite the challenges Moravians faced in England, there were good reasons to make London the headquarters of the church. It was the metropolis of a growing Protestant empire that would soon surpass the Catholic empires of Spain and France.¹⁴ There was a synergy between the imperial ambitions of the British crown and Zinzendorf's vision of the spread of the gospel to all races. This had been

Nelson: Herrnhut. Friedrich Schleiermacher's Spiritual Homeland. Ph.D. diss., Univ. of Chicago 1963; Helmut Erbe: Bethlehem, Pa. Eine Herrnhuter Kolonie des 18. Jahrhunderts. Stuttgart 1929; Beverly Smaby: The Transformation of Moravian Bethlehem from Communal Mission to Family Economy. Philadelphia 1988; Elisabeth Sommer's study of Salem, N.C.: Elisabeth Sommer: Serving Two Masters. Moravian Brethren in Germany and North Carolina 1727–1801. Lexington 2000.

11 See Aaron S. Fogleman: Jesus is Female. Moravians and Radical Religion in Early America. Philadelphia 2007, for a full discussion of most of these incidents. Also, Craig D. Atwood: 'The Hallensians are Pietists; aren't you a Hallensian?' Mühlenberg's Conflict with the Moravians in America. In: JMH 12 (2012), 47–92.

12 Weinlick, Count Zinzendorf (see note 2), 176; Colin Podmore: The Moravian Church in England, 1728–1760. New York 1998, 229.

13 Podmore, Moravian Church in England (see note 12), 174.

14 Carla Gardina Pestana: Protestant Empire. Religion and the Making of the British Atlantic World. Philadelphia 2010.

first explored with the Moravian mission to Georgia in the 1730s.¹⁵ They were granted land in Georgia, exempted from militia service in deference to Moravian pacifism, and encouraged to conduct missions to the Native Americans and enslaved Africans in the colony.¹⁶ Although the Moravian work in Georgia lasted only five years, it had a lasting effect on English history because John Wesley first became associated with the Moravians on the way to Georgia. When Wesley returned to England, he sought the counsel of Moravian pastor Peter Boehler who led him to conversion.¹⁷ Moravian work in England began in earnest in 1738 when James Hutton invited Moravian ministers to speak in his religious society meeting in Fetter Lane. Hutton was an evangelical bookseller in London who was fluent in German and was familiar with Zinzendorf's published sermons.¹⁸ Gradually the Moravians assumed leadership of Hutton's society, which was soon established as a Moravian congregation under Moravian governance. This contributed to the split between Wesley and Zinzendorf. According to Colin Podmore, more members of the Holy Club in Oxford joined the Moravians than joined Wesley's Methodists.¹⁹ From Fetter Lane, the Moravian movement spread in the United Kingdom, especially in Yorkshire. A few Anglican clergy in Bristol and Yorkshire not only joined the Moravians, but also brought their entire Anglican congregations into the Moravian Church.²⁰

One of Zinzendorf's greatest achievements came in 1749 when he persuaded both Houses of Parliament to grant extraordinary status to the *Unitas Fratrum* as an "antient and episcopal church." The *Moravian Act*, as it was called, granted Moravians permission to conduct missions in British colonies without interference from Anglican church authorities. Like the Quakers, the Moravians were also granted an exemption from swearing oaths and bearing arms.²¹ In short, the Moravians

15 Aaron S. Fogleman: *Shadow Boxing in Georgia. The Beginnings of the Moravian-Lutheran Conflict in British North America*. In: *The Georgia Historical Quarterly* 83 (1999), 629–659; Podmore, *Moravian Church in England* (see note 12), 7–24.

16 Adelaide Fries: *The Moravians in Georgia*. Raleigh/NC 1905; Aaron S. Fogleman: *The Decline and Fall of the Moravian Community in Colonial Georgia. Revising the Traditional View*. In: *UnFr* 48 (2001), 1–22.

17 Podmore, *Moravian Church in England* (see note 12), 32–80.

18 Podmore, *Moravian Church in England*, 38–44. Podmore demonstrates convincingly that Fetter Lane was Moravian in character almost from its inception.

19 "The Wesleys were the only Oxford Holy Club members who became Wesleyan Methodists, and none joined Whitefield, but no fewer than six [...] became Moravian adherents." Podmore, *Moravian Church in England*, 107.

20 Podmore, *Moravian Church in England*, 97–107. One of the most prominent was Jacob Rogers of Bedford who became a Moravian pastor and eventually served in Pennsylvania and North Carolina.

21 Podmore, *Moravian Church in England* (see note 12). See also Geoffrey and Margaret Stead: *The Exotic Plant. A History of the Moravian Church in Great Britain 1742–2000*. Peterborough 2003, 23–77. Drawing on his legal training, Zinzendorf amassed an impressive number of documents to

were recognized both as a pacifist sect and as an episcopal church. By the time of the *Moravian Act*, the Moravians had already established boarding schools, most notably Ockbrook and Fulneck, and they were conducting expansive evangelistic missions as far as Scotland and Ireland. According to historian Colin Podmore, by 1750 there were over 5,000 people involved in Moravian societies and congregations throughout England and Ireland.²² Moravians were also engaged in missions and settlement building in several colonies in British North America, most notably in Pennsylvania, and in the British Caribbean.

From 1749 until 1753 the Moravians endeavored to expand this extensive network of settlements, schools, and missions with the help of wealthy and influential people in England.²³ They also established a chapel with a God's Acre just off Kings Road near Lindsey House (the present location of the Fetter Lane Congregation), and Zinzendorf had plans drawn up for a settlement congregation in Chelsea that was to be called Sharon.²⁴ The Moravians invested heavily in remodeling Lindsey House as a showplace for the church. This included a grand stairway that displayed important pieces of Moravian artwork designed to demonstrate both the legitimacy of the church as a continuation of the old *Unitas Fratrum* and to celebrate its current missions.²⁵ This was all part of what Podmore calls Zinzendorf's "charm offensive" that was initially successful, but soon roused the suspicions of some of the Anglican bishops.²⁶ There is little doubt that Zinzendorf was intending to settle in London, rather than his Saxon estate. Sharon was to be the chief settlement of the rapidly growing global Moravian network. With the help of evangelical British aristocrats, Zinzendorf succeeded in getting the *Moravian Act* passed in Parliament and the church was able to purchase on favorable terms nearly 100,000 acres of land in North Carolina. They also received a plantation in Jamaica as a gift and were encouraged to begin missions in Labrador.²⁷ In 1752/53 it looked like the Moravian Church was poised to grow in size and influence throughout the British

buttress his claim that the *Unitas Fratrum* was not a new fanatical sect; it was both orthodox and old; *Acta Fratrum Unitatis in Anglia*. Ed. Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. London 1749.

22 See above, note 19.

23 In his biography of Zinzendorf, Spangenberg specifically mentions Lord Chesterfield, Lord Granville, the prince of Argyle, a knight named Schaub, General Oglethorpe, Mr. Erskine. Spangenberg, *Leben Zinzendorfs* (see note 1), Vol. VIII, 1903.

24 John Norman Libbey: *History of the Fetter Lane Chapel*. London 1992 (reprint); Colin Podmore: *The Fetter Lane Moravian Congregation*, London, 1742–1992. London 1992.

25 Meyer, Zinzendorf in London (see note 2); Weinlick, Count Zinzendorf (see note 2); Beyreuther, Zinzendorf-Trilogie (see note 2).

26 Podmore, *Moravian Church in England* (see note 12), 233–252.

27 Daniel Thorp: *The Moravian Community in Colonial North Carolina. Pluralism on the Southern Frontier*. Knoxville 1989; C. Daniel Crews and Richard Starbuck: *With Courage for the Future. The Story of the Moravian Church*, Southern Province. Winston-Salem/NC 2002; S. U. MacLeavy and

realm, but in Zinzendorf's moment of triumph, the whole venture rapidly fell apart, primarily because of the church's precarious financial situation and a slew of hostile publicity.

Opposition in England

If Zinzendorf thought that the Act of Parliament would secure the future of the Moravians in England and its colonies, he miscalculated terribly. There was an aggressive public backlash against him that was fueled in large part by a debt crisis faced by the Moravians in 1752/53.²⁸ Zinzendorf had financed the Moravian transatlantic mission largely by borrowing funds secured against his personal assets. There were many factors in the financial crisis Zinzendorf faced in England, but one of the most important was the dissolution of the Herrnhag community that began in 1750 and ended in 1753. The church had invested heavily in building Herrnhag, and its abandonment was costly. This caused a chain reaction that severely crippled the Moravian mission as creditors in 1751 began demanding repayment of loans. At one point in 1752, Zinzendorf was on the verge of being arrested as a bankrupt²⁹, but a friend arranged a necessary loan. Eventually the debt was sorted out, but the Moravians had to scale back their plans for building the millennial kingdom on earth. Although the church tried to keep its financial problems secret, word spread among the British aristocracy that the Moravians were not prosperous and industrious settlers.³⁰

The *Moravian Act* had given the Moravians a privileged position in British religious life that was not granted to other evangelicals and dissenters. Despite, or perhaps because, of their earlier close ties to the Moravians, Wesley and George Whitefield published tracts warning people against their rivals in the evangelical movement and hinting that Moravians engaged in illicit sexual practices.³¹ Even more serious was the campaign against the Moravians orchestrated by the Archbishop of Canterbury, Thomas Herring. Normally Herring was a Whig who

B. L. Hastings: *Seedtime and Harvest. A Brief History of the Moravian Church in Jamaica*. Kingston 1979.

28 Heidrun Homburg. Gläubige und Gläubiger. Zum 'Schuldenwesen' der Brüder-Unität um die Mitte des 18. Jahrhunderts. In: *Pietismus und Ökonomie (1650–1750)*. Ed. Wolfgang Breul et al. Göttingen 2021 (AGP 65), 301–335.

29 Podmore, *Moravian Church in England* (see note 12), 271f.; Weinlick, *Count Zinzendorf* (see note 2), 207–213. See also the article by Thomas Dorfner in this volume.

30 Podmore, *Moravian Church in England*, 271f.; Weinlick, *Count Zinzendorf*, 207–213.

31 George Whitefield: *An Expostulatory Letter, Addressed to Nicholas Lewis, Count Zinzendorf, and Lord Advocate of the Unitas Fratrum*. London 1753; John Wesley: *Queries humbly proposed to the Right Reverend and Right Honourable Count Zinzendorf*. London 1755.

advocated for religious toleration, but the act of Parliament aroused Herring's suspicions of Zinzendorf, whom he felt was a duplicitous religious fanatic.³² Herring was concerned that so many people were leaving their Anglican parishes and joining Moravian congregations in Yorkshire, and he suspected that Zinzendorf was running a crypto-catholic religious cult.³³ Herring did not attack the Moravians directly. He commissioned a German scholar named Henry Rimius to research the Moravians and published damaging material on them in England.³⁴ Rimius had connections to Halle and drew on earlier polemics published against the Moravians in Germany. In 1753, at the height of the financial scandal, Rimius published *A Candid Narrative of the Rise and Progress of the Herrnhuters, commonly call'd Moravians*.³⁵ The book accused the Moravians of establishing "an Empire within an Empire" that threatened the social order and undermined the authority of the monarch and the Anglican Church. Rimius argued that the Moravians were a fanatical theocratic sect because they believed Christ was their Chief Elder. He accused the Moravians of being obedient to the "lot" rather than to the legal authorities, which he argued was both irrational and potentially dangerous. As this theocracy spread, Rimius warned, it would become a threat to the British Empire because "they have People in almost all Parts of the World, whom, on Occasion, they can easily bring together: They command arbitrarily, and their Will is executed without Reasoning, Deliberation, and, as it were, instantaneously."³⁶

"Count Zinzendorf has very early been about extending his Sect. He has sent his Fellow-Labourers throughout the World. He himself has been all over Europe, and at least twice in America. From the Year 1733, a new Herrnhutt has been set up in Groenland; and before the end of the preceding Year the Missionaries of Herrnhuterism had already pass'd the Line. The Society professes Bethlehem in Pennsylvania: It has a Settlement amongst the Hottentots. China is entered into its Plan. But it has no where made better Conquests than in the British European Dominions, in the United Provinces, and in Wetteravia."³⁷

32 Jonathan Yonan: *Evangelicalism and Enlightenment. The Moravian Experience in England*, c. 1750–1800. University of Oxford: Ph.D. Dissertation 2007, 32.

33 Podmore, *Moravian Church in England* (see note 12), 275f.

34 Podmore, *Moravian Church in England*, 276–281.

35 Henry Rimius: *A Candid Narrative of the Rise and Progress of the Herrnhuters, commonly call'd Moravians, or, Unitas Fratrum; with a short Account of their Doctrines, drawn from their own Writings*. London 1753.

36 Rimius, *Candid Narrative* (see note 35), 83.

37 *Ibid.*

Rimius even dredged up the ghost of John of Leyden and his infamous attempt to be the king of the “Kingdom of God” in Muenster in the 1530s.³⁸ How different were their communes like Bethlehem and Fulneck than Muenster? The main thrust of his argument is that Moravians posed a threat to the British Empire because of their worldwide mission and settlement congregations. According to Rimius, Moravian congregations did not respect the patriarchal order of society by which husbands ruled wives and parents ruled children. They arranged marriages by lot rather than by the will of parents. They educated children in boarding schools like Fulneck rather than in the home. Social classes mingled indiscriminately. He spiced up his “candid narrative” with titillating accounts of Moravian teaching on sexuality, which “must of course prove Incentives to a scandalous Life,” and ridiculed their “insipid, childish, and indecent Language.”³⁹ They taught that the human sexual organs were sacred rather than shameful and even believed that women should enjoy orgasms. Zinzendorf was reviving the ancient religion of Priapus by claiming that the male member should be venerated.⁴⁰ Aware that many respected members of English society were associated with the Moravians, Rimius hinted darkly that there was an esoteric element of the sect, whose unholy practices were known only to the adepts.⁴¹

Andreas Frey, a former Mennonite in Pennsylvania, published an account of his experiences as a Moravian in Herrnhag during the so-called Sifting Time. He was extremely critical of Zinzendorf and the Moravians for what he considered frivolity and licentiousness. Rimius arranged for Frey's account to be translated into English and published alongside his own polemic. Frey wrote:

“The Revels and Dissoluteness of the younger sort of his Disciples, with him are only Flight of devout Mirth joyfully rowling themselves in the dear Saviour's Wounds; but he flatly damns the Devout and Sanctified, who by virtue of their Biblisch Trumpery, take upon themselves to carp at the Festivities of the Freed-sinner-stock; to these he can afford no better Names than Agents and Tools of the Devil, Candidates for Hell; Names much more suitable to that Wretch who propagates Naturalism and Atheism, who would extirpate all Fear of God, all Virtue, and all Holiness, who tramples the Bible under Foot, and in a word, would undermine and destroy every Ground and Article of Christianity.”⁴²

38 Rimius, *Candid Narrative*, 23.

39 Rimius, *Candid Narrative*, 3, 45.

40 Rimius, *Candid Narrative*, 3, 65–67, 119.

41 Rimius, *Candid Narrative*, 19.

42 Andreas Frey: *A True and Authentic Account of Andreas Frey faithfully translated from the German*. London 1753, 30; id.: *Seine Declaration*. Germantown 1748.

Thanks to Rimius, Frey, Wesley, and others Zinzendorf became laughingstock at the highest levels of English society, with even Horace Walpole mocking their devotion to the wounds of Christ.⁴³ In 1753 attendance at Moravian services declined sharply and threats against Moravians increased.

The Moravians in England took measures to try to restore their image and reassure their members and supporters, but for the most part they were ineffective. According to James Hutton, Zinzendorf was too kind and expected the law to defend him against slander rather than defending himself in the public arena. Eventually Hutton convinced Zinzendorf to answer dozens of the most disturbing charges leveled against him and the church, but Zinzendorf's rebuttal was boring, vague, and confusing. Zinzendorf seemed bemused and baffled by the criticism against him.⁴⁴ One reason that Zinzendorf was unable to overcome the barrage of negative criticism was that some of the things held up for censure in the English press were true. Lindsey House was indeed the center of a radical, international movement whose members believed that they were helping to bring about a transformation of human society. Rather than denying that the Moravians worshiped the Holy Spirit as the Mother and viewed Christ as their mystical Husband, Zinzendorf argued that the Augsburg Confession permitted or even encouraged this kind of religious practices. He was quite offended that things like the side-wound devotion were ridiculed in the press, much as people today do not like to see their intimate lives discussed in British tabloids. He argued that the public (or better "the world") would not understand some spiritual truths and added to public suspicion by keeping some Moravian doctrines private. For instance, he forbade James Hutton from publishing a defense of Moravian marital practices for fear that it would increase inflammatory anti-Moravian writings.⁴⁵

Modern public relations firms would have advised Zinzendorf to "get ahead of the story" and to craft a compelling narrative before his opponents claimed the field, but he failed to do.⁴⁶ It may seem odd that Zinzendorf had managed the negotiations with Parliament and the upper echelons of British society with such aplomb, but handled the controversy over the Sifting so poorly.⁴⁷ The most likely

43 Podmore, *Moravian Church in England* (see note 12), 274; Yonan, *Evangelicalism and Enlightenment. The Moravian Experience in England* (see note 32), 102.

44 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: *An Exposition, or True State, of the Matters objected in England to the People known by the Name of Unitas Fratrum*. London 1755.

45 Zinzendorf, *An Exposition* (see note 44), part 2, 23, footnote. "In short, he would not have that Matter treated of any more, in his Books at least; and as this is his own Performance so we were obliged to conform ourselves to his Sentiment."

46 For a modern example of public relations crisis management see <https://www.bernsteincrisismanagement.com/crisis-management-musts-owning-story/>.

47 Meyer, *Zinzendorf in London* (see note 2), XIX–XXIII.

answer is that by training and social status the Count was accustomed to dealing with nobles and government officials, but he was baffled by the freedom of the English press and the ease with which people could publicly discuss private affairs.⁴⁸ The sad truth for the Moravians in England is that by the time Zinzendorf openly addressed the Sifting and the financial crisis, he had already lost in the public arena, and the church was losing members as its piety was ridiculed in the press. It was during the height of this crisis that Zinzendorf experienced personal tragedy when his son and heir Christian Renuus fell ill and died in May 1752. During his period of mourning, Zinzendorf stopped preaching and disengaged from church work even though the church was facing fierce opposition.⁴⁹ Eventually Zinzendorf was forced to address the controversy both externally and internally, but his efforts were largely ineffective. The opposition to the Moravians did not die down until Zinzendorf left England and returned to Germany in 1755.⁵⁰

Sermon to the Single Brothers Choir

A synod was held in London from December 19, 1752 to January 14, 1753 to discuss the condition of the Single Brothers' Choir in the wake of Christel's death and the ongoing controversy over the Sifting in Herrnhag.⁵¹ Toward the end of the synod the Single Brothers presented Zinzendorf with a "pretty letter" in which they confessed their sins and resolved to be better. In the Sunday evening service on January 14, Zinzendorf gave a lengthy address to the choir following the singing of the *Litany of the Life, Sufferings, and Death of Jesus* (formerly known as the *Litany of the Wounds*) along with several hymns about the corpse of Christ. He opened by acknowledging "that since the year 46 a great part of Christendom has been offended in us," but he asserted that worldly people simply did not understand the true nature of the Sifting. Where they saw evil intentions, Zinzendorf saw a simple lack of wisdom coupled with a sinful disobedience to the regulations of the church. But he acknowledged that the recent negative publicity in England had forced the church to address genuine problems in the choirs that had now been rectified. Errors were made, he said, but he insisted that he personally did not bear

48 Zinzendorf and the Moravians had similar problems with freedom of press and mob justice in America. Atwood, "The Hallensians are Pietists; aren't you a Hallensian?" (see note 11).

49 Beyreuther, *Einleitung in die Londoner Predigten* (see note 4), XXXVII.

50 Geoffrey and Margaret Stead. *The Exotic Plant: A History of the Moravian Church in Britain, 1742–2000*. Werrington/UK 2003, 69–74.

51 *Diary of the Tabernacles*. Jan. 14, 1753. John Rylands Library, Manchester. English MS946, Box 1: 1752–1753, 1755. Libbey papers.; Bericht von Led. Brüdersynodes in London 1753. EBG Broederkooor Inv. Nr. 124, B.AT R.4.3. Rijksarchief in Utrecht.

responsibility for what had happened at Herrnhag, claiming “that from the year 46 to 48, things had happened, which I knew Nothing of, and therefore judged as the blind does of Colours. The only thing that I know to reply to is: that it was not necessary for me to know them.”⁵² He implied that it was God’s will that he was so ignorant of what was happening in the Single Brothers Choir because the Savior had a plan for using that period of disharmony to guide the church in a better way.

The difficulty the church was facing at that moment, according to Zinzendorf, was that the enemies of the Moravians were using the Sifting as a pretense to destroy the Church, its piety, and its missions. His opponents were using the free press to present a false narrative about Zinzendorf and his followers that many people in England were believing without questioning. He said, it is “a fundamental Maxim with every one that writes the History of his Age, to make a Fable of everything that is objected against any matter He Patronizes.”⁵³ In other words, those who write about current events do not simply report the facts; they shape a narrative that supports their own biases. There is ample evidence in modern times to support Zinzendorf’s claim that it is hard to change public opinion once a negative story has been accepted as true by the public. In this sermon, Zinzendorf felt the need to defend himself from the accusation that he had been “too gentle and mild” in dealing with the Sifting. He noted that he had taken steps to remove certain people from leadership, that some of the leaders of the church wanted harsher discipline. He insisted that harsh measures would have been destructive rather than helpful because the church should exercise redemptive (rather than punitive) discipline. In an allusion to Jesus’ parable in Mt 13,43, Zinzendorf says that he feared that in pulling out the weeds he might destroy the good crop. It is intriguing that he asserted that the Sifting in Herrnhag was actually less damaging than what had happened early in Pilgerruh in Holstein. The Moravians had been forced to abandon that settlement in 1741.⁵⁴ Even though the loss of Herrnhag was traumatic and economically costly, Zinzendorf claimed that the dissolution would prove better for the church in the long run. From now on the Moravians would “be the more cautious and careful with regard to ourselves,” because they knew that Christ, the Chief Elder “will Immediately remove out of the Way, everything that can but furnish Men the least apparent Reason for excuse.”⁵⁵ In other words, the Sifting demonstrated that Christ was still active in the church,

52 See the source edition below line 63–65.

53 See the source edition below line 57–59.

54 David Cranz: *The Ancient and Modern History of the Brethren: or, A succinct narrative of the Protestant Church of the United Brethren, or, Unitas Fratrum, in the ... and particularly in the present century.* London: Strahan 1780, 248–250; Max Wittern: *Die Geschichte der Brüdergemeinde in Schleswig-Holstein.* In: SVSHKG II, 4, part 4 (1908), 271–414.

55 See the source edition below line 45, 46f.

helping the Moravians to come to a better understanding of how to serve their Chief Elder. They had not been abandoned by Christ during the Sifting; they had been rescued by him because of their faithfulness. Zinzendorf compared the Sifting in Herrnhag to various Siftings in the Bible, especially in the Old Testament. He pointed to the example of the Sifting Time that preceded the flood, and to the Siftings that occurred in the families of the patriarchs: Noah, Abraham, Isaac, and Jacob. He discussed in some detail the rebellions during the time of the Israelite theocracy, especially the opposition to Moses and Aaron that resulted in Miriam being punished with leprosy (Num 12). When we look at those Biblical stories we see that Zinzendorf defined a Sifting as a time of rebellion against divine authority that caused discord and disharmony in the community.⁵⁶ For Zinzendorf a Sifting happens when an individual rebels against divine authority and attempts to create his or her own sect or a splinter group. Zinzendorf noted that in secular matters, the usual way to deal with a rebellion was to eliminate the ringleaders or decimate the rebellious population, as the Roman Empire used to do. But the Brethren's church was different, he insisted, because it focused on redemptive discipline. He reminded the Single Brethren that no one was permanently lost due to the Sifting, and that this was because of the Savior's blood shed on them.⁵⁷

As Paul Peucker has shown in his book *A Time of Sifting*, the problems in Herrnhag centered around the application of Zinzendorf's theology of mystical marriage with Christ.⁵⁸ In this sermon, Zinzendorf claimed that had he known earlier about the Brethren's interest in mystical marriage, he might have dismissed it too easily rather than being frightened by it because he was already familiar with such ideas from his own youth. He claimed that he "already saw it 30 years ago among the better sort of Fanatics whose Evangelist I was 5 years."⁵⁹ He is no doubt referring to the Gichtelians and other Boehmists, some of whom, like A. G. Spangenberg, he had persuaded to join the Brethren.⁶⁰ In fact, Zinzendorf asserted that the Sifting in Herrnhag did not go as far as some of those earlier mystics had gone: "For if even no more had been intended than to carry things so far as they already were 100 years ago, our Saviour then must first have been changed into a Sophia, for the

56 For more on Pietist uses of the term "Sifting," see Hans Schneider: Zu den Begriffen 'Sichtung' und 'Sichtungszeit.' In: UnFr 63/64 (2010), 211–224.

57 Paul Peucker confirms that even the most enthusiastic participant or instigator of the Sifting, Joachim Rubusch, was removed from office but remained in the Single Brothers Choir and soon assumed leadership in Zeist. Peucker, *A Time of Sifting* (see note 6), 136f.

58 Peucker, *A Time of Sifting*, 92–134.

59 See the source edition below line 115f.

60 Jeff Bach: *Voices of the Turtledoves. The Sacred World of Ephrata*. University Park/PA 2003, provides a helpful introduction to Sophia piety.

Male Sex to feed their Imagination upon, for else it would have been a diversion with the Sisters only, and the Enemy would not have been able yet to effect anything to his purpose with the Brethren.”⁶¹ In other words, it would have been worse if the Single Brothers had made Jesus a woman, as historian Aaron Fogleman erroneously claimed that Zinzendorf had done.⁶² Zinzendorf said he could understand how the beautiful Sophia could have excited unspiritual sexual longings, but since Jesus was a male that was not a problem for the Single Brothers. Zinzendorf seems here to dismiss the homoerotic aspects of the Sifting that Peucker discussed in *A Time of Sifting*.⁶³ Zinzendorf asserted that the problem in the Single Brothers devotional life was not eroticism, it was that their images were “so hewn out of the rough, and not better subtilized.”⁶⁴ In other words, the Brother’s understanding of their identity as male brides of Christ was too crude, not inherently wrong. Zinzendorf insisted that he might have accidentally made things worse had he shown the Brothers what others had said about Jesus as Sophia.

Ultimately it was the Savior’s intention that Zinzendorf did not intervene sooner in the affairs in Herrnhag. “Herein lies the Mystery of my more than Natural Ignorance, incredible Innocence:”⁶⁵ the Savior was able to sweep out fanaticism like a broom without losing a single person to it. The church’s adversaries and the public didn’t understand that Christ was still the Chief Elder of the Moravian Church. Rather than casting out those who were the cause of offense, it was the Savior’s plan to restore them to their former faithfulness. The recent synod showed that the measures the Single Brothers had taken to restore order were effective: “Whoever was faithful is become more so; he who was good is become better, and who was happy, is become happier still.” But, Zinzendorf warned, there was still a danger that the seeds of the Sifting remained, thus “anything of that Weed, we may very carefully seek after and put it away.”⁶⁶ Zinzendorf lamented that so many people blame the Single Brothers and their choir leaders for the current crisis the church was facing since it had many causes. Clearly, Zinzendorf was concerned about the reputation of his son who had been the head of the choir in Herrnhag. Christel had died in May 1752, and in January 1753 the Single Brothers Choir was still grieving for him. The count confessed that he was nervous about speaking to the Brothers

61 See the source edition below line 109–113.

62 Fogleman, *Jesus is Female* (see note 11), 76–86; Craig Atwood: “The Union of Masculine and Feminine in Zinzendorf’s Piety.” In: *Masculinity, Senses, Spirit*. Ed. Katherine Faull. Bucknell/PA 2011, 11–38.

63 Peucker, *A Time of Sifting* (see note 6), 126–128.

64 See the source edition below line 117f.

65 See the source edition below line 131.

66 See the source edition below line 144–146, 148.

about his son because some in the church were speculating that his death was divine punishment for the Sifting. Zinzendorf dismissed that possibility for several reasons. First, death is only a punishment for those who do not believe in Christ; the faithful long to be with Christ in eternal happiness.⁶⁷ “The being gathered into His Arms is a happiness and great Honour, not only for him to whom it happens, but also for the Choir of which such a One is a Member.”⁶⁸ Furthermore, it was providential that Christel had been the leader of the Single Brothers in Herrnhag. Zinzendorf insisted that had Christel not been in Herrnhag, the Sifting would have been much worse. God’s chastisement would have been even more severe, but the Savior showed great mercy *because* of Christel’s intense devotion to him. Zinzendorf spoke about Christel’s moments of mystical union with Christ and his longing to leave his own body, this earthly tabernacle, to kiss the wounds of Jesus in heaven. It was Jesus who called Christel out of the pain of this world and removed him from the “after-pains” of the Sifting. His heart was too good for this world, and the Savior thought it would be better for him to be translated into heaven where he would know greater joy.

Moreover, it was Zinzendorf himself who suffered most from his son’s death, even though he insisted that he was “without fault” in the Sifting. He speculated that perhaps the problem was that he had come to rely too much on his son when the Savior wants people to rely solely on him for their happiness. “Hence there is no need to look out for many reasons whenever the Saviour thinks fit to deprive me of delight both of my heart and eyes.”⁶⁹ Rather than being angry at the Savior for taking Christel away, Zinzendorf concluded that he should devote himself more fully to the Savior and rejoice that his son is happy in heaven. He acknowledged that Christel’s death was a severe blow to the Single Brothers Choir, which was still grieving, but his departure pointed the way they should go. They would be reunited with him if they renewed their devotion to Christ. Drawing imagery from Christel’s hymns to the corpse of Jesus and the *Litany of the Wounds*, Zinzendorf urged the Single Brothers to let themselves be covered with the corpse of Jesus.⁷⁰ Their souls should “drink out of the Holy Side and there quickened and refreshed”⁷¹ for their earthly sojourn. Rather than turning away from the graphic imagery that many historians associate with the Sifting Time, Zinzendorf here instructed the Single

67 Craig Atwood: *The Joyfulness of Death in Eighteenth-Century Moravian Communities*. In: *Communal Societies* 17 (1997), 39–58.

68 See the source edition below line 164f.

69 See the source edition below line 205–207.

70 Atwood, *Community of the Cross* (see note 10), 100–112; Atwood: “Zinzendorf’s *Litany of the Wounds of the Husband*.” In: *LuthQ* 11,2 (1997), 189–214.

71 See the source edition below line 286.

Brothers to focus even more intensely on the wounded and bloody corpse of Christ as means to sanctify themselves and return to proper humility. Just as Moses saw the promised land from Mount Pisgah (Dt 34,1-4), Christel saw the promised land of heaven through the open side of Jesus. True devotion to the wounds of Jesus would help the Single Brothers become more Christlike, and to some degree more Christel-like.

Zinzendorf urged the Single Brothers to learn from both their good and bad experiences. The Savior allowed them to try many things, and now they knew that some things should be avoided. The Brothers had overstepped bounds in Herrnhag, but now they were learning better discipline and understood better why some things are forbidden.⁷² Zinzendorf ended his sermon by reminding the Single Brothers in London that 90 Single Brothers had already departed for Pennsylvania. He had sent them off with assurances that they, like the saints and martyrs of old, had passed through tribulation and had washed their robes in the blood of the Lamb (Apk 7,14).⁷³ He hoped that everyone who had taken part in the Sifting in Herrnhag would remember those days as “like a dream.” They should recall the blessings they experienced rather than the shame and pain. Zinzendorf ended his long discourse with a call for the Single Brothers to forgive each other so that the choir could again serve the Lord. They had already suffered chastisements from the Lord and abuse from the British public. It was time to put away judgmentalism and factions; to let go of the past and not harbor resentments over the indiscretions of others. The best course of action for them now was not penance; they should humble themselves and embrace the corpse of Jesus, kissing his wounded feet.

Conclusion

Zinzendorf dealt with many themes in his sermons in London in the early 1750s, but it is clear from the unpublished sermons that he struggled both with personal grief and the ferocity of the attacks against him and the Brethren. He wanted to redeem the reputation of his only son as well as his own reputation as the Disciple

72 It is intriguing that Zinzendorf made an oblique reference to Nisus, the lover of Euryalus in the Aeneid 9, 406–408, when discussing the experience of the Single Brothers and the funeral of Christel. Was he intentionally signaling that homoeroticism was one of the experiences the Brothers should give up? Or was he calling to remain faithful to their beloved Christel? For more on Nisus, see Louis Crompton: *Homosexuality and Civilization*. Cambridge/MA, London 2003, 84–86.

73 Spangenberg wrote to Zinzendorf that he was still dealing with issues related to the Sifting among the Single Brothers in Pennsylvania when he returned in 1752. Atwood, *Community of the Cross* (see note 10), 131.

of the Lord while healing divisions the Sifting caused within the church. While he may have succeeded in some of those goals, he failed to sway public opinion. He had fallen the height he gained in 1749, and soon he had to give up the plans for building Sharon. The church settled for a small chapel and burial ground where Christel's body was laid to rest. Zinzendorf finally left England with little fanfare in 1755, and once the controversial count was gone, the anti-Moravian fervor died down. It is illuminating that when the church published some of Zinzendorf's sermons preached in England during this period, they did so only in German. Few people in England ever read them. By the 1770s one of Zinzendorf's ardent supporters, Francis Okeley, who had been in Herrnhag, complained that the Moravians had completely renounced the vibrant piety of the 1740s that had inspired him to join the church.⁷⁴ Eventually British evangelicals forgave the Moravians welcomed them back into the fold so long as they focused on foreign missions and left Zinzendorf's radical piety in the crypt with Christel.⁷⁵

Appendix

Zinzendorf's Address to the Single Brothers

(as preserved in the *Diary of the Tabernacles* in the John Rylands Library)

The Synod is drawing towards its conclusion, my Brethren, and it would be time to think of it, if not a peculiar circumstance did not occasion a Parenthesis. Your Letter to me, the todays Watch Word in connexion with the Word of our Saviour, Blessed is He, whosoever is not offended in me, make an Interianisticam⁷⁶ between the Synod hitherto, and the conclusion thereof. We are to serve the Lord with gladness, and encourage the Brethren also, to Proceed in their course under Hymns of Praises. Our Saviour has suffered us to see times, wherein many have been Offended. For he sets this among the Signs of the latter times that many shall be Offended. I will not enter too Deep into the Merita Causas of the offence; for there is no One of us, who Doubts, that since the year 46 a great part of Christendom has been offended in us. It was not that Offence that of course attends the Kingdom of Christ, nor that sort of Offence occasioned by the Cross's Nature, and Crosses-form, but it was an Offence which one cannot give any proper name to, for one knows not, whether one shall reckon it to the giving or to the taking Offence or make a Mixtum of it. Tis

74 Jonathan Yonan: Evangelicalism and Enlightenment. Two Generations in the Okely Family. In *Self, Community, Work. Moravian Education in a Transatlantic World*. Ed. Heikki Lempa and Paul Peucker. Bethlehem/PA 2010, 127–143.

75 J. C. S. Mason: *The Moravian Church and the Missionary Awakening in England*. Rochester/NY 2001.

76 I have not been able to find the meaning of this term.

15 certain, that I cannot look upon it in the same light, as the World does; I cannot be
 so unbelieving as our good friends are; for there is many a brave Man in the World
 who believes nothing at all of any of those things we are charged with nor can I
 seek the fault there, where those People do, who believe all. For altho I believe that
 many an illusory Trick of Satan has intermingled all along, yet it belongs more to
 20 the Unsuccessful good Views of unwise People, than to the Evil view of bad People,
Destroyed by our Saviour. This true, it partly connects with Old Sins, with a certain
 Conatus, which took not first it rise a 30 but a 100 and 1000 years ago, viz to be
 disobedient to the Regular Course of the established Constitution, to lust against
 that which is customary, in order to invent some thing new. It has gone so far, that
 25 even certain Personal Circumstances have coincided there with, in the choir, as
 well as thro the whole.

Things were Calculated with a view to remove certain Persons; endeavours were
 used not only to support Persons in the Choir and to put oneself in their place; but
 also to consult upon Measures in the whole Congregation, whether it would not be
 30 made possible to prevent any succession, bring the form of our Congregation upon
 a certain Republican footing, and make as it were an elective Kingdom of it. From
 which latter Idea arose that, which if the present circumstances properly makes
 up the grievous part, viz, that a part of my family, from a foreknown Counsel
 of the Saviour has been obliged to Mingle in it. For thereby there wast at least
 35 this presented, that we in the year 50 got not such another story in H.Haag. like
 that of Pilgeruh which would not have had the same Issue here as it has there.
 However I can not think it amiss of anyone when getting into a little thoughtful
 and Hypochondriack humour, he thinks, whether the Loss of such a Place, and the
 springing up perhaps of a New sect, which might have lasted some time longer,
 40 would not however have been better than that the Savior took a way from us such
 a Jewel, because it had in those years of confusion received too many Scars, which
 would always have obscured its brightness, had he stayed never so long with us:
 for the worth of any matter is still very much expressed to the forward judgement
 of such People as are not just the most judicious. The Savior has with regard to
 45 our matter, no mind, to set any kind of stumbling block before the blind, thro
 outward circumstances; but is really intent upon bringing his People, with regard
 to their Interior, as well as outward appearance into such a situation as may serve
 to edify every Body, & absolutely leave no Room for any one to excuse Himself on
 account of his having not rightly made use of this appearance of the Kingdom. And
 50 therefore also must we for the future, be the more cautious and careful with regard
 to ourselves, as we are to expect every prompt execution from our Elder, who will
 Immediately remove out of the Way, every thing that can but furnish Men the least
 apparent Reason for excuse, because he will absolutely in these our Days be known,

sought after and also effectually served by this church Phenomanon from near and far.

Now if I am to encourage the Brethren to serve the Lord with gladness, I then should by rights be able to reconcile all that is still remaining of those matters which stand in the Way, and comfort them about that Scandal sprung up in the World against the Congregation and more especially against this Choir, in such a Wonderful manner, that one cannot reckon it amongst the slanderings and persecutions alone, but is sometimes obliged even to own the fact. Now People in the World have that evil Way with them, that they immediately refuse to listen to any excuse, as soon as one has acknowledged the fact, Wherefore 'tis a fundamental Maxim with every one that write the History of his Age, to make a Fable of every thing that is objected against any matter He Patronizes. From this strange Principle, that if one owes any thing, one then is no more able to maintain those Peoples good character, because of the Rest. But as for us, we are a particular People even in this matter, for there are many things I know Nothing to Answer to, and especially to that great objection, which to this continues to be made to me, viz, that from the year 46 to 48, things had happened, which I knew Nothing of, and therefore judged as the blind does of Colours. The only thing that I know to reply to is: that it was not necessary for me to know them, and I shall immediately say the Reason Why: The last Sifting had its quite peculiar signature, the like few have had as long as the Church stands; which I desire might well be observed; perhaps it may contribute something towards serving the Lord with gladness for the future. Follow the whole Bible My Brethren from one end to the other, and see what is become of those People who ever were the occasion of a sifting. I know no better but that they all, at least for their appointed time, were as good as lost. This is the Rule. This was the case in the sifting before the flood, in that among the Sons of Noah, in those of Abrahams, Isaacs, and Jacobs Families, and further in those siftings after the Egyptian Servitude, as soon as the Theocracy took place, under Moses, Joshua, and the Judges, in short, all along. I know well, that there was perhaps one that had had a Hand in the sifting, who was converted and Received into Grace, but his Name was lost. Manasse cannot be reckoned here, for his Days were no hours of Temptation, but rather a Gross and palpable falling away: The surprising instance I am now aiming at is, the only one, Miryam, who, after she had the Leprosy, and been shut up 7 Days, was again received in Grace, when God declard Himself as her father. But this was only one Person, for those People offended by her, who from time to time did again revolt against Moses, Aaron, and Eleazar, perished every one of them.

Now if we consider our Sifting, it has had a quite different Issue all along. For we keep all and lose None of those People; not only such as were seduced; but even the seducers themselves become again good Children; after they have been censured

Sinners, and Consequently radically cured in the Heart. That they afterwards will not for all this be ever acknowledged by those Splinter or Mote Judges. And are
 95 pelted at in such a manner by the Scoffers, as makes it impossible for them to come thro anymore, and so are perhaps wishing themselves a happy End, that I say, does not remove this Position, but must only serve to their Humiliation. Yet as they however taste the Powerful attonement of the Saviour, they can absolutely not esteem themselves as lost. People may say what they please. This also is the chief
 100 Reason, why I am not able to say much. For the Method of serving the People, by blowing up at all Events 10, 20, 30 Persons, who are the Ring-leaders, or perhaps take out the tenth, as tis done in the World, this indeed is the Most Prudent-Method, Men are able to contrive; but the leaving not one hoof behind that belongs to the Saviour, love not one Man, enter into our Savior's testament-Ideas; I have not lost
 105 one of them, that thou hast given me, there is not one grain fallen out, nor has any ones faith ceased; this gives to the blood of our Saviour as well as to the times wherein his sufferings are preached & shewn forth, a quite peculiar character and distinguished it from all other times and Ages of the church, both under the Old and New Covenant.

110 Now if I had known those things, (so as I have not known them) they would not have had that effect upon me which one was afraid of they might viz, that I would have been too much frightened and surprised at them, no, but I should have treated them with a great deal of disregard, and chiefly for this Reason. As I could have shewn to the Brethren those Books, where in all that and a great deal More was
 115 to be read in Print a long while before now: for these things were not arrived to that pitch of Perfection whereto People had them already, this for Instance, was still very simple, to look upon the Saviour as Ones Husband, and upon oneself as his Bride or Wife. For if even no more had been intended than to carry things so far as they already were 100 years ago, our Saviour then must first have been changed
 120 into a Sophia, for the Male Sex to feed their Imagination upon, for else it would have been a diversion with the Sisters only, and the Enemy would not have been able yet to effect anything to his purpose with the Brethren. But when the Saviour in the Shape of a Beautiful Woman, stands in every Room, and this is become the current Religion, and one calls him no more by his Old, but by a New Name, then
 125 'tis but come to that Perfection wherein I already saw it 30 years ago among the better sort of Fanatics whose Evangelist I was 5 years, and have caught many one of these for the Saviour. I therefore have yet Wondered very much that the matter was only so hewn out of the rough, and not better subtilized.

130 I could have shewn those overwise Men, who were puffed up with such like Arts, better collections, which should have caused more attention, been of a longer duration, and be carried on with more Reputation even before the World, but they

would have seen very well, that this according to the Bible expression, would have been deriding of them, I therefore look upon it as a great faithfulness and Wisdom of our Saviour, that it was Possible such like things could remain concealed from me; for else they for the same Reason now alledged, should have been broke off too quickly, and I perceive our Saviour has purposely drawn them out in length, because he would not suffer any good Heart to be ruined on that account; but has already foreseen in his Wisdom, in how short a time everything of that kind, should as tho' swept away with a Broom, and not the least atom thereof be left remaining, as soon as the Watch-Man of Israel should have looked to Rights, and Commanded the Spirit of giddiness to depart from his People. Herein lies the Mystery of my more than Natural Ignorance, incredible Innocense, I mean that, which is taken for Synonymous with Awkwardness, Simple as to Evil.

We are a Spiritual People, we have an Elder whose Name is Jesus Christ, our Matters are not required at the Hands of any Man but his. And therefore we have to seek the direction of these years, and how all things have been of our Lord. Now of what a Vail would it be to me, if I, after our Saviour's Happy and again supernatural help, was first to enter into the particulars of such sifting, whereof one knows beforehand that its Root was incapable of producing any Laudable and Real matter, and only thanks the Savior that Eye and Watch-Man of Israel, that he has guarded so well against the Damage. I cannot deny that some People are gone away from us who alledged this or the other thing as the occasion to it; but I speak of faithful Hearts who are at Home with us. We have lost none of those of whom the Saviour says take heed that ye despise not one of those little ones, whosoever offends one of those little ones it is better for Him etc. To these not the least damage has occurred from this Sifting. Whoever was faithful is become more so; he who was good is become better, and who was happy, is become happier still. The only thing I wish for is, that no Root, yea not the smallest grain may have been left remaining out of which any such thing could yet spring up, but that wheresoever we can but suspect anything of that Weed, we may very carefully seek after and put it away, as now we are sure of being in no danger to pluck out any wheat. That I do particularly reflect upon these matters here with you my Brethren of the Single Choir, has not the meaning as if you were the sinners in the matter, or the first Inventors and abettors thereof alone; no, for 'tis in this, as in all other such like things, they have many authors, and the cords having indeed been stretched afterwards by some to such a degree, as to break on their side. So it happened that the Eyes of Every One were turned that Way, as if they alone were in the fault. But I think this would be the most disagreeable and perhaps most unnecessary thing of all; if one was now for examining who had given the first occasion to those things. For it was a sifting after

170 all and such a case concerning which our Saviour declared himself formerly thus:
 you have caused my Name to be blasphemed by them that are without.

According to all my Principles, I cannot look upon any Soul that is lodged in Jesus
 as chastized when the Saviour takes her out of all Vicissitudes and gathers her into
 his Peace, unless one should in this manner look upon it as a Chastisement when
 175 the Saviour sometimes & to our deepest Humiliation, does chastise by benefits and
 rewards. But considered in its ordinary light, the being gathered into His Arms is a
 happiness and great Honour, not only for him to whom it happens, but also for the
 Choir of which such a One is a Member. Wherefore this is a thought full of good
 sense which the choirs have, that they look upon it as a disgrace for them when
 180 no member of there is gone Home within the year, as that Family is likewise an
 unfortunate one out of which no one is called Home. Neither can I also for this very
 Reason seek for the cause of my deceased Christels departure in that quarter, so
 that I should look upon it as a chastisement over Him, because he had participated
 of those circumstances. For 1) it is certain, that he came into it by providence, and
 185 if it had not just been he, who was intangled in it, it is a great Question whether this
 sifting should have had such a happy Salutary and Gracious Issue in general. And
 hereto may be applied, that which the Prophet says to the Kings of Judah, Israel,
 and Edom; If I did not consider the King Josaphat, I should not have respect unto
 you. So it oftentimes happens that for the sake of such a Disciple, whom the Saviour
 190 loves things do fall out in such a manner as one should not have expected.

The Second reason why I cannot look upon it as a chastisement is, because I know,
 how incredibly often his Spirit has trembled with panting after leaving its Tabernacle,
 especially so, as often as he drew near to the Corpse of the Lord or came into such
 opportunitys, where one could rather wish to be able to dispatch oneself entirely
 195 into it.

I know that He looked upon it as the greatest Beatitude in itself, to come unto ones
 Lord and in this nearness to greet the Prints in Hands and feet. But there is however
 yet something more in the Matter. For as soon as the matter is considered in the
 Abstract, leaving the Saviour and the soul with the Connexion between each other
 200 in their place, it may however be so, that the Saviour sometimes knows of no better
 means, in order to make all and every thing, difficulties, after-pains, and whatsoever
 Satan might attempt to the Prejudice of our Saviours matters, fall into one Lump
 at once, than unexpectedly to grasp after such an extraordinary Person, draw it in

unto himself, shut the Door upon it, and render it unattainable to all such Lumps of Earth, & Simeical Prosopopeia's.⁷⁷

205

I therefore cannot say, that I infallibly knew, whether my Christle should have been called Home so soon, if this sifting had not happened. I scarce believe it, and I mention it with good deliberation; perhaps it might be, we yet understood not one another rightly herein; it does not follow hence, that one should have any occasion of begging any Pardon, because I am without fault, and yet have the Loss Lying hardest upon me. For my Way of thinking is different that, such like things have not that effect upon me. It is sufficient for me to know, that I had no happier and more blessed Companion in the World and in the Congregation. I begun by degree to lean myself in some measure upon him. This is, I say, a sufficient argument for one, and I want no other, for to apprehend, why the Saviour could take him away from me, He very often will not allow any thing that should comfort beatify, or support them, but his own self. What would become of me, if there was no Saviour. Now if things are considered from that quarter then I know how to account for all the Tryals, that already are come upon me in this respect, for this is not the first though it is the most Important of all. Hence there is no need to look out for many reasons whenever the Saviour thinks fit to deprive me of delight both of my heart and Eyes. I therefore don't expostulate with Nobody about it, for I have this Principle, that every thing that He does seems to be better and becomes so much the more clear & bright, as it does present itself cloudy at first.

210

215

220

And Notwithstanding I cannot Promise you an other Christle again my Brethren, yet I doubt not in the least, but that his being called Home has been a critical Moment for his whole choir, to the blessing peace, and good thereof, and not for distraction. This has encouraged me to reassume a certain care for that choir, which out of Weariness I had neglected for some years, and to offer my self to supply Johannes's place in his absence. For I expected no Judgements as some of your Arch Enemies did, but new blessings new graces friendly looks and comfort from our Saviour for he is faithful and beats not twice upon the same Spot; And when I perceived that this passages: "thou strikest, yet are they not sensible of it" was not applicable to my Single Brethren but that they in all places shewed their being pretty much and duly sensible in this so singular case; it was to me an infallible Signal, that this chastisement which seems not joy but sorrow, will yield to them

225

230

235

77 I have not been able to determine the meaning of this phrase.

and the rest of the Congregation a peaceable fruit of Righteousness in a complete and full measure.

Now in consequence of this my belief, I have called this company together tho not
 240 without being a little timorous, as I knew not whether the one or the other might
 not yet have something, left upon the Tally for his own account, for this properly,
 is the Inconvenience arising from my Ignorance, that I am not able so freely and
 explicitly to assure every one, whether all afflictions which the Saviour has decreed
 upon Him, might be all now at the same time when He is absolved. Its known that
 245 the Prophet said to David, the Lord has taken away thy Sins from thee, but as thou
 hast done this & that, chuse now for thyself either the one, the other or a third thing,
 as thy just Punishment as I have explained myself before: there is no one more left,
 that has not been entirely lifted out of the sifting now, with heart and soul, yet I
 still observe People here and there, as are a little of a slow disposition to forget it. I
 250 have found People in the Married Choir, who for whole years were not able to rally
 themselves, and I know some as have not rallied themselves yet in this particular.
 They are not to be reconciled to their own selves.

I am in General of opinion that in other choirs things are not yet so clear in this
 respect as in yours, where scarce one thought that had any propensity to the old
 255 thing should be able to maintain itself, and which should not immediately be hunted
 after be found and exercised. But as for the Married and Single Sisters Choirs I
 cannot be so answerable yet, this I cannot according to Justice & Equity pass by
 unremarked. Neither is it very difficult for me to apprehend the Reason Why a
 Single Brother who has no mind to humble Himself before the Saviour and his
 260 People, who does not like that disgrace, why he takes the Resolution to run away,
 and the World stands open to Him. Yet the same is not so easily practicable for
 a Single Sister or for a Widow, and least of all for Married People, tho' there may
 be this or the other among them, who finding himself still tainted with such a
 disorder, and being not able to proceed may stand back, temporise, conceal the
 265 cancer, and nevertheless be always Liable perhaps in many Years after to experience
 still unhappy consequences thereof, if not with respect to others, yet with regard
 to his own Person. When I shall once take an opportunity to speak concerning
 these matters with such like People, I shall then make them sufficiently intelligible
 to them, and endeavour as much as Possible to prevent all Damage, or at least to
 270 render the danger less, wherein I believe the Saviour will assist me. But if there is the
 least thing of that kind; still remaining in your choir, it then is not only unknown,
 but also not probable to me.

This has qualified thee, dear Choir, that after our Saviour has so deeply Humbled
 thee, and made thee in some sense to a Widow, we have been able to meet together

anew, enter upon a New Course, and now think upon proper Means, how we may
for the future sanctify thee better to the Saviour, and how we might entirely attain
his true and original aim with regard to thee.

I cannot therefore but own my dear Brethren that I have nothing further to observe,
I am satisfied, I have remitted and forgiven you long ago all that of those things
which came redounding upon me, I have tis true, considered the being called Home
of my Inly beloved colleague and Son, as the next Consequence of this matter, yet
not one Minute with displeasure and sighing over his Choir, or any other persons.
For my Lord is much too great, wise, and faithful, than to suffer in a case of this
Nature any Oportat or must to be forced upon him. He indeed had a desire to fetch
his Christle, and as soon as one has an inclination to a thing, one then is not at a
loss to find reason for it. This heart was not able to subsist in this World without a
happiness which is not to be met with here. How when therefore one is not able to
render the abode or stay of one's friend agreeable in once Place, then one perhaps
tells him: "Thou art too meanly Lodged, I cannot see thee so any Longer. I will find
thee better Lodgings." Now as Natural as this is in common Life, so tis also certainly
the true Reason of Christle's Translation.

Now what a Joy will not this be to Him and What an Admirable effect of his
going home, when his Lord shall say to Him, how you do now, in what happy
circumstances you are here together, how you are not come one Moment too late
to the Interment of his remaining Bones. What a Solemnity and Liturgy you have
kept for him, how you have in that very House which has his so peculiar blessing,
formed the final Congregation: how ye were dismissed with that W. Word, Serve ye
the Lord with gladness, so will I dwell amongst you for evermore. Ye are Children
of the Lord your God. Certain it is no Joy more complete could Possibly have been
made to him, than this shall be, when, with a conscience that is sprinkled, with clear
eyes, with a heart now at ease and comforted, with through Corpsed Members, with
a Soul which has been made to drink out of the Holy Side and there quickened and
refreshed for your course, he shall see you move on your Way, follow you with his
eyes, when the place where one just walking shall be shewn & pointed out to him,
as tis said of the Saviour he looks down from his exalted Throne. When that Land
into which one shall not enter is shewn to one from the Top of the Mount Pisga,
it is not such an agreeable View, as when out of the midst of Paradise one has at a
great distance upon the very streets of this World, one Flock is shewn to one, which
is once to come to one, and shall in the mean time still increase to many thousands
and one knows already where one can receive them, and is already acquainted with
those Mansions, which are still unknown to them, one has already got over that
step, which poor Moses was still afraid of, one has already been comforted, got
ones sorrows allayed made already happy again, by his Kisses of Peace about all

those things which laid still so heavy upon that poor Candidate for Reception into
 315 the Regions above. What that vision on Taber was to those, that the sight thrò the
 Holy Side upon you, is to my Christle. As they relate of an Old Hermit, that he was
 able to see People, when they went to the Lord Supper in their true Spiritual shape
 & form, and I wish that this may not be disagreeable to any one of you, but that
 rather each spirit may be able to rejoice at the figure he makes before that serene
 320 and clear Eye, as also at that friendly Face which is made on his account in Specie;
 as it was his usual Phrase, for he made much of the in specie, of the especially, and
 in particular of Making Covenants with Persons singly. This is all what I for this
 know to answer you, upon your pretty Letter, which you did me the Honour to
 write to me. Perhaps I may still have to say something upon it for others. But with
 325 regard to you I know of nothing more; Indeed I should be sorry, if such another
 case was ever to occur again as long as our Congregation stands. I believe that this
 Sifting did yet belong to the situation & probation time hitherto, yet if it was to
 return again under any other Scheme; it would indeed be tempting God. Should
 any one flatter himself with hopes that it would take again so favourable a turn as it
 330 was the case in this. For these Circumstances were quite peculiar.

Whoever knows the true Signs of those times wherein all these things have hap-
 pened, can comprehend why this Evil matter could not for this time cease of itself,
 as at any other time it would have been case, why the Saviour has been able to
 interfere in it with a certain force, why he has ordained less after-pains attending,
 335 such like things, as far as we are informed. For it was not only calculated for Sifting;
 but the proper drift and Intention with and of the thing was, that we should entirely
 cease, Miscarry, and that the whole Work of the Saviour, which he with so much
 pains, assiduouity and Precaution had however brought so far already, should be
 blown up. But the Saviour has indeed conveyed the matter into a Channel wherein
 340 Satan did absolutely not intend it should be conveyed to, & if I except certain nasty
 things which came from People, who had brought them out of the World, I must
 confess, there are many things wherein I do seek the Saviour nearer them, than you
 all ever supposed, & that among those many scenes, there are some whereto he has
 concurred more than only by Way of Permission, in order to let it pass by in one
 345 run, and that in this time of Confusion all such things might be tasted in full, that
 so he might not, in a time of good order and consistence, once be obliged to see
 still some Nisus,⁷⁸ speculation, or Motion thitherward, for want of having tried it:
 for I know not how much there is still left, that you should not have made a trial of.

78 This word can mean impulse, but it may be a reference to Nisus in ninth book of the Aeneid. Nisus was a soldier and the lover of Euryalus. Pierre Grimal: *The Concise Dictionary of Classical Mythology*. Ed. Stephen Kershaw. Translated A. R. Maxwell-Hyslop. London 1990, 295.

The increase of these Degrees came on with great Rapidity, those things succeeded one another very closely & with surprising swiftness and you run out in that time very large and extensive bounds, so that you shall be able for the future, to behave in such like cases, as well exercised People, and to say: There. I have been already, behind this I have already stood. Wherefore I amongst other hearty Compliments which I made them, said to those 90 Brethren that went to Pensilvania, that they were rich in all sorts experience and which I said to 'em from my heart, that were respectable to me, for they came out of great tribulation, and had washed their Robes, their dross had been thrown in the fire, Experience was written on their foreheads, and many a Ones Resolution of Heart; I will beware all the Days of my Life, was very perceptible.

Now if I can by joyning in with you in begging our Saviour Help to obtain such an entire abolition of all the old and former things for you, that when any one of you comes to think upon them, they may be like a Dream, and that when you will call them to mind, no other but, those still agreeable and blessed matters which occurred among the Rest may occur to you, I shall not be backward to do it, for I wish that from the time of your coming again into the Congregation such a happy Period of blessings may take place, which we need only afterwards to enlarge and lengthen out more & more from one time to the other but have not a great deal more to rectify with regards to the foundation: I do not mean that this Period is but to take place now for it already took its beginning a good while since yet I believe you shall now bring such Eclairaissements along with you, as will serve to answer many doubts and scruples which you might have had still. The Choir matters also will be brought and reduced to their proper point & Ikker⁷⁹, more than ever, and I could wish that every Moment we shall still spend together in it, might consist in Nothing but sentences which each of you might write in into his heart and mind, and which you are afterwards to communicate to others entirely and in a manner as is to be depended upon, in order that, if any one of you in these times of Vicisitudes, should happen to come into other circumstances, or even to enter into Rest, there might not afterwards any one be wanting to succeed in his place, and continue the matter with the same Original Ideas. Its therefore my custom with regard to Conferences, that I like to let such Brethren be present & hear, as partly are not in Office and partly are not even yet candidates for it; for One cannot however know, what the Saviour may in time make out of this and the other, and so it cannot hurt them to hear something which even is not so very Necessary for them to know for

79 This is a Hebrew term for “main point” occasionally used by Zinzendorf: “das ist die eigentliche haupt=sache, der ikker unserer verfassung.” Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: *Der Öffentlichen Gemein=Reden im Jahr 1747 Erster Theil*. In: HS 4. Ed. Erich Beyreuther and Gerhard Meyer. Hildesheim 1963, 340.

this time, yet such things may recur to them by an other opportunity, when they can
 385 make proper Use of them and think, it was providential however, that I came to
 hear this. I think therefore there is none of you who will have the least thought, as
 if anything concerning that matter was still remaining in me, against this or the
 other; 'tis true, there is always something or the other left, which I have to make
 390 remarks upon, either with regard to the Principles or Practice, and which I could
 wish was better; but that which I am now speaking of is merely with regard to that
 sifting, so often mentioned, as to that I say, there is nothing remaining; may the
 Saviour only help me thr'o, with those Splinter & Mote Judges, with those People
 who will still exercise & tease me by telling me that my Proceedings are too Gentle
 and mild, and that they had expected it otherwise.

395 They would need that gourd to them Pleasure a little while & have it then stung by
 the Sun, that so they might become more Compassionate and be satisfied with those
 Tribulations, this poor Choir has already experienced, and be not so extremely over
 Righteous, this will tis true incommode me a little still, yet not cause any alteration
 in Principles; has any one anything upon him, which is not known, may he then
 400 make it out with our Saviour and not leave this place, without having first made out
 everything with his Lord; this is all, & the utmost that I can say. I say this merely
 therefore because, as I have observed there may be things still remaining which I
 neither know, nor desire to know, as I only thank the Saviour that He seems to be
 so inclined to forgive, make Peace, bless, and take away the Chastisement and guilt.
 405 I have only a little matter to beg of you still, my Brethren, which is, that you might
 follow my example herein, and by all means drop all those comparative proportions
 amongst yourselves that the one may not look upon the other with a judging eye to
 think; so I have however not done, from this our Saviour has however preserved
 me, I should not like to be in his skin, for this can with regard to the Harmony in
 410 the Service, when the one and the other have to assist each other mutually; occasion
 many a Damage. Only forgive you one another entirely, that there be none, who
 retains still anything, not even any stories or any Remembrance of such things that
 leave behind them a Disagreeable Impression in the Mind, and so be ye happy and
 by your Love-feast make the beginning of that Joy in serving the Lord; and then as
 415 Children of God & Brethren of the Lamb, let your dust be wiped off, let your selves
 be sprinkled and your heart pray for your Foot, and so become ye thr'o his Corpse,
 in the name of all your Choirs, a Choir congregation and in this manner shall also
 this Day receive its blessed Characteristick and Right.

So many were the Words.

Zinzendorfs Kinderlieder

„Die Kleinheit hat etwas reizendes für mich [...]“¹

I Das Kind im Pietismus und die Herrnhuter „Kinderkultur sub specie religionis“

Der Pietismus in der Vielfalt seiner Strömungen schenkt den Kindern eine besondere Aufmerksamkeit. Metaphorisch ist das Kind schon von Beginn an in der Selbstbezeichnung der Pietistinnen und Pietisten als ‚Kinder Gottes‘ präsent. Sie bezieht sich jedoch nicht auf ein frühes Lebensalter, sondern auf eine neue Form der Gottesbeziehung nach der Erfahrung der ‚Wiedergeburt‘. Der „gantze mensch“, so Philipp Jakob Spener, soll „durch die wiedergeburt zu einem Kinde GOTTES werden.“² Sich dabei als ‚Kind Gottes‘ von den ‚Kindern der Welt‘ abzusetzen, gehört ebenso zum pietistischen Selbstverständnis,³ wie es ein ausschlaggebendes Moment in der Beurteilung anderer ist.⁴ Aber auch das reale Kind und Kindsein kann in der religiösen Metapher ausdrücklich mitgemeint sein: „Der gantzen gemeine zur beserung“ empfiehlt Gottfried Arnold in seiner Predigt *Von christlicher hauffhaltung*

1 Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf: Sammlung Einiger von dem Ordinario Fratrum während seines Aufenthalts in den Teutschen Gemeinen von Anno 1755 bis 1757 gehaltenen Kinder=Reden. Barby 1758, Zuschrift, unpag. Die folgenden Ausführungen verdanken mehr, als ich es kenntlich machen kann, den zahlreichen Hinweisen Dietrich Meyers und umfangreichen Vorarbeiten Rüdiger Krögers zu Zinzendorfs Dichtungen.

2 Philipp Jakob Spener: Einfältige Erklärung Der Christlichen Lehr / Nach der Ordnung deß kleinen Catechismi deß theuren Manns GOTTES Lutheri. In Fragen und Antwort verfasst / Und mit nöthigen Zeugnissen der Schrift bewehret. Frankfurt/Main 1677, 737 (Nr. 1026); zur ‚Kindschaft Gottes‘ ebd. ab Nr. 1006.

3 Siehe dazu etwa Einleitung und Quellenauszüge in: Pietismus. Eine Anthologie von Quellen des 17. und 18. Jahrhunderts. Hg. v. Veronika Albrecht-Birkner u. a. Leipzig 2017, Kap. 2: Kirchen- und Gemeinschaftskonzepte, 32–61, z. B. 44–48: Johann Jakob Schütz: *Abdruck eines DISCURSES über die Frage: Ob die Außgewählte verpflichtet seyen / sich nothwendig zu einer heutigen grossen Gemeinde und Religion insonderheit zu bekennen und zu halten? [...] Nur zur Communication der Kinder GOTTES [...]* (1684).

4 „Ich habe Herrn D. Hinckelmann bezeuget, daß ich die beyden erst benannten für wahre Kinder GOTTES halte, und deswegen unverantwortlich halte, daß man sie so lange vom tische des Herrn abgehalten [...]“. August Hermann Francke an Philipp Jakob Spener. Erfurt 15.07.1690. AFSth, D 66 Bl. 81–82. Zit. nach: Francke-Portal. urn:nbn:de:gbv:ha33-1-14923.

und kinder=zucht, die Kinder reden zu lassen, „[d]enn es ist doch mehr unschuld und einfalt in ihren reden / als in erwachsener leute / derer verstand die boßheit schon verkehret hat.“⁵ Über die Erbauung an kindlich ‚unschuldiger‘ und schlichter ‚einfältiger‘ Rede hinaus ist das Kind auch Vorbild in der Glaubenshaltung: „Klein und arm an Hertz und Munde | Mußst du seyn“, setzt ein anonym überliefertes Gedicht im fünften Teil von Heinrich Reitz’ *Historie Der Wiedergebohrnen* 1717 ein.⁶ Es ist darum nicht übertrieben, wenn Werner Loch „das Kind von der Geburt bis zur Wiedergeburt, um mit Luther im Sinne von Mt 18,3 zu reden, als ‚Muster und Exemplar des Glaubens‘, eine Leitfigur der pietistischen Selbsterfahrung“ genannt hat.⁷

Im Kontext herrnhutischer Frömmigkeit schließlich ist die besondere Hochschätzung der „Kinderfreude und Kinderhaftigkeit“, wie Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf es in der abschließenden Homilie der *Homilien über die Wunden=Litaney* (1747) zusammenfasst,⁸ allgegenwärtig. Sie prägt nicht nur die „kindliche Christusgemeinschaft“, die Zinzendorf seinem eigenen Zeugnis zufolge seit seiner Kindheit praktiziert und später theologisch entfaltet,⁹ sondern bestimmt auch die religiöse Praxis der Herrnhuter Gemeinden. „Kinderfreude und Kinderhaftigkeit“ kommen schließlich etwa auch „in der Anrede Mama und Papa für die Familie Zinzendorfs“¹⁰ zum Ausdruck wie überhaupt in der scheinbar kindlichen,

5 Gottfried Arnold: Von christlicher haußhaltung und kinder=zucht. In: ders.: Das wahre Christenthum Altes Testaments im heilsamen Gebrauch der vornehmsten Sprüche aus dem ersten Buch Mosis: nebenst einigen Predigten über sonderbaren Materien / wie auch einer Fortsetzung Gottesgelehrter Rathschläge und Antworten ans Lichte gestellt [...]. Frankfurt/Main 1707, 765–786, hier 778.

6 Zit. nach Hans-Jürgen Schrader: „Werd ein Kind!“ im „Wunderhorn“. Pietistische Mitgiften an die Romantik. In: Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung. Hg. v. Wolfgang Breul u. a. Göttingen 2011 (AGP 55), 419–449, hier 425f. Vgl. *Historie Der Wiedergebohrnen*. Hg. v. Johann Henrich Reitz. Vollständige Ausgabe der Erstdrucke aller 7 Teile der pietistischen Sammelbiographie (1698–1745) mit einem werkgeschichtlichen Anhang der Varianten und Ergänzungen aus den späteren Auflagen. Hg. v. Hans-Jürgen Schrader. Tübingen 1982 (Deutsche Neudrucke / Reihe Barock 29). Bd. 2, V. Teil, 18.

7 Werner Loch: Die Darstellung des Kindes in pietistischen Autobiographien. In: Das Kind in Pietismus und Aufklärung. Beiträge des Internationalen Symposions vom 12.–15. November 1997 in den Franckeschen Stiftungen zu Halle. Hg. v. Josef N. Neumann u. Udo Sträter. Tübingen 2000, 143–182, hier 143.

8 Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf: *Homilien über die Wunden=Litaney* (1747), 34. Homilie. Hier zit. nach der auch für dieses Thema sehr ergiebigen Quellensammlung: *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder*. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722 bis 1760. Hg. v. Hans-Christoph Hahn u. Hellmut Reichel unter Mitarbeit von Kai Dose u. a. Hamburg 1977, 281.

9 Dietrich Meyer: *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine*. 1700–2000. Neuausgabe. Göttingen 2009, 8. Siehe dazu auch Loch, *Darstellung des Kindes* (wie Anm. 7), 157f.

10 Meyer, *Zinzendorf* (wie Anm. 9), 53.

„spielerische[n], mit Diminutiven durchsetzte[n] Sprache“¹¹ Zinzendorfs und der Gemeindemitglieder.

So liegt es nahe, dass auch dem realen Kind, vom Kleinkind bis zum heranwachsenden Jugendlichen beiderlei Geschlechts, in Halle wie in Herrnhut eine besondere Aufmerksamkeit und Fürsorge gilt. Intensive katechetische, seelsorgerliche und pädagogische Bemühungen in der Gemeinde, in Schulen und Waisenhäusern führen dazu, wie Pia Schmid für die Herrnhuter festhält, dass vergleichsweise „historisch früh, in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, Kindheit als eine eigene Lebensphase gefaßt und damit das praktiziert wurde, was in der Geschichtsschreibung als Entdeckung von Kindheit bezeichnet wird.“¹² Mit Blick auf die Herrnhuter ‚Kindererweckung‘ – kollektive, von Kindern ausgehende Bekehrungserlebnisse im August 1727, die ein zentrales Ereignis in der Frühgeschichte der Herrnhuter Gemeinde darstellten – konstatiert Schmid „[k]indheitshistorisch“ eine ganze „Kinderkultur sub specie religionis“.¹³ Diese herrnhutische ‚Kinderkultur‘ umfasst, von den erwachsenen Brüdern und Schwestern mitgetragen, begleitet und nicht zuletzt überwacht, eigene Lebensformen, Versammlungen und Feste und – Literatur.

II Kinderliteratur und ‚kindgemäße‘ Literatur

Christine Lost hat die herausragende Bedeutung nachgewiesen, die im Herrnhuter Erziehungssystem der Vermittlung von Schreib- und Lesefähigkeiten seit dem frü-

11 Hans-Georg Kemper: Religion als „Herz=Sache“ (Zinzendorf). In: ders.: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit. Bd. 6.1: Empfindsamkeit. Tübingen 1997, 19–57, hier 43.

12 Pia Schmid: Die Kindererweckung in Herrnhut am 17. August 1727. In: Neue Aspekte der Zinzendorf-Forschung. Hg. v. Martin Brecht u. Paul Peucker. Göttingen 2005 (AGP 47), 115–133, hier 132. Aus der inzwischen umfangreichen Forschung nenne ich hier nur die frühe, quellengesätigte Monographie Otto Uttendorfers: Das Erziehungswesen Zinzendorfs und der Brüdergemeine in seinen Anfängen. Berlin 1912 (MGP 51), und Christine Lost: „Kinder in Gemeinschaft bringen.“ Zu Konzept und Praxis der Kindererziehung in der frühen Herrnhuter Brüdergemeine. In: Das Kind in Pietismus und Aufklärung (wie Anm. 7), 95–109. Die Einschätzung Claudia Jarzebowski in der renommierten *Enzyklopädie der Neuzeit* scheint mir dagegen revisionsbedürftig: „Es hat sich gezeigt, dass insbesondere Alter, Geschlecht und soziale Herkunft die Wahrnehmung von Kindheit sowie den Umgang mit Kindheit prägten. Die konfessionelle Zugehörigkeit [gemeint sind religiöse Faktoren generell; J. J.] scheint dagegen nur eine untergeordnete Rolle gespielt zu haben.“ Claudia Jarzebowski: Art. „Kindheit“. In: *Enzyklopädie der Neuzeit* 6, 2007, 570–579, hier 570f.

13 Schmid, Kindererweckung (wie Anm. 12), 115. Vgl. dazu Schmid, Kindererweckung, 131: „Auch wenn die Konsolidierungsphase der Brüdergemeine im Sommer 1727 generell von Erweckungen begleitet wurde, so wurde diese Erweckung der Kinder als eine besondere, eben als Kindererweckung verstanden und tradiert. Kinder wurden als eine eigene von den Erwachsenen unterschiedene Gruppe gesehen, sie wurden als *Kinder* wahrgenommen.“

hesten Kindesalter zukam (einschließlich eigener ‚Brieflesestunden‘),¹⁴ und auf die spezifische „Lebensform“ einer steten religiösen Vervollkommnungsabsicht zurückgeführt, die sich „in allen schriftlichen Äußerungen, also Tagebüchern, Briefwechseln und Lebenserinnerungen sowie Berichten und Protokollen wieder[spiegelt], die andererseits selbst Bestandteil dieser Lebensform waren.“¹⁵ Allein ‚Literatur‘ in einem engeren Sinne fehlt noch in dieser Aufzählung. Zu ihr sind etwa erbauliche Exempelgeschichten zu zählen, die nach Schmid auch für die Herrnhuter ‚Kindererweckung‘ eine wichtige Vorbildfunktion hatten,¹⁶ religiöse Gedichte oder – im Herrnhuter Kontext von besonderer Bedeutung – religiöse Lieder. Als Teil einer spezifischen religiösen ‚Kinderkultur‘ wäre dabei neben der eigenen literarischen Produktion – die ein eigenes, soweit ich sehe bislang nicht verfolgtes, Thema wäre –, die Literatur anzusprechen, die sich in besonderer Weise an Kinder richtet. Spätestens seit der Reformation sind Kinder Adressaten von Kinderliteratur, die „sowohl [durch] die religiöse als auch die volkserzieherische Absicht“ geprägt ist.¹⁷ Für die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts ließen sich in dieser Hinsicht unter anderem die zahlreichen Exempelbücher anführen, die nach dem Vorbild von James Janeways *Token for Children* (1676) kindliche Leserinnen und Leser zu einem gottgefälligen Lebenswandel animieren sollen wie beispielsweise aus pietistischem Kontext Friedrich Eberhard Collins *Wunder=voller Schauplatz Der Heiligen Märtyrer, Und zwar vornemlich Der um der Wahrheit und des Namens Christi willen auf allerley grausame Weise Getödteten Kinder / Von Unmündigen an, bis auf Fünffzehn=jährige, Nebst einem kurzen Anhang von den Trübsalen und Verfolgungen der Glaubigen durch alle Secula N. Testaments; So wohl denen Erwachsenen als auch insonderheit der lieben Jugend in Häusern und Schulen zur Seelen=Erbauung eröffnet* (1725).¹⁸ Exempelgeschichten Janeways und Collins’ übernimmt Johann Jakob Rambach 1734 in sein mehrere Wiederauflagen erlebendes *Erbauliches Handbüchlein für*

14 Lost, Kindererziehung in der frühen Herrnhuter Brüdergemeine (wie Anm. 12), 103f.

15 Lost, Kindererziehung in der frühen Herrnhuter Brüdergemeine, 107.

16 Schmid, Kindererweckung (wie Anm. 12), 126–131.

17 Bettina Kümmerling-Meibauer: Art. „Kinder- und Jugendliteratur“. In: Enzyklopädie der Neuzeit 6, 2007, 547–553, hier 548. Zum weiteren Kontext siehe, mit Einzeldarstellungen und umfassender Bibliographie: Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur. Von 1570–1750. Hg. v. Theodor Brüggemann in Zusammenarbeit mit Otto Brunken. Stuttgart 1991, und Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur. Von 1750–1800. Hg. v. Theodor Brüggemann in Zusammenarbeit mit Hans-Heino Ewers. Stuttgart 1982.

18 Zu diesem und weiteren Beispielen siehe Cornelia Niekus Moore: „Gottseliges Bezeugen und frommer Lebenswandel“. Das Exempelbuch als pietistische Kinderlektüre. In: Das Kind in Pietismus und Aufklärung (wie Anm. 7), 131–142.

Kinder, das auch ein *Neues Gesang=Büchlein, für Kinder* mit Originaldichtungen Rambachs enthält (darunter *Ich bin getauft auf deinen Namen*, EG 200).¹⁹

Mit der einsetzenden Aufklärung bleibt der jüngeren Kinderliteraturgeschichtsschreibung zufolge die „sozialisatorische Funktion (Enkulturation von Kenntnissen und moralischen Werten) [...] zwar weiterhin als Norm erhalten, wurde aber seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts durch den Aspekt der ‚Kindgemäßheit‘ ergänzt, d. h. der Anpassung an den kindlichen Leser.“²⁰ Im Zusammenhang der angedeuteten herrnhutischen „Kinderkultur sub specie religionis“ zeigt sich jedoch, dass das Einsetzen einer, wenigstens der Absicht nach, ‚kindgemäßen‘, auf Kinder ausgerichteten Literatur vorzudatieren ist. Sie findet sich bereits in sehr bewusster Gestaltung im literarischen Werk des Begründers des Herrnhutertums Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Ich wähle hierfür einige Beispiele, die an den Anfang und an das Ende von Zinzendorfs Leben in der Herrnhuter Brüdergemeine führen.

III *Ein einfältiges Kinder-Liedgen (1723)*

Kurz nach der Übernahme des Patronats über die lutherische Pfarrei Berthelsdorf 1722 veröffentlichte Zinzendorf 1723 als ersten Ausweis seiner neu übernommenen kirchlichen Verantwortung – ausgesprochen ungewöhnlich –²¹ einen Kinderkatechismus: *Lautere Milch der Lehre von Jesu Christo, Das ist Gar einfältige und nach dem Begriff junger und kleiner / Kinder eingerichtete Frage=Stücke, Dem lieben Heylande zu Ehren, denen Kindlein zu Nutz, den Eltern zu einem Vortheil aus guter Meinung verfaßet*.²² Dieser „Gar einfältige und nach dem Begriff junger und kleiner / Kinder eingerichtete“ Katechismus ist von Zinzendorf, wie er in einem

19 Johann Jakob Rambach: *Erbauliches Handbüchlein für Kinder*, In welchem I. Die Ordnung des Heyls, II. Die Schätze des Heyls, III. Ein neues Gesang=Büchlein, IV. Ein neues Gebet=Büchlein, V. Exempel frommer Kinder, VI. Christliche Lebens=Regeln, VII. Nöthige Sitten=Regeln, enthalten sind. Gießen ²1734. Darin: *Neues Gesang=Büchlein, für Kinder*, 97–110. Zu Aufbau und Einordnung siehe einführend Ingrid Hruby: Johann Jakob Rambach (1693–1753): *Erbauliches Handbüchlein für Kinder*. Gießen 1734. In: *Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur. Von 1570 bis 1750* (wie Anm. 17), 259–279. Hruby vermutet, dass „als eventuelles Vorbild für Rambach wohl nur Paul Felgenhauers *Informatorium Catecheticum* (o. O. 1652) gelten“ könne; Hruby, 276. Mir scheint die Anregung durch Zinzendorfs Kinderkatechismus *Lautere Milch* (1727) naheliegender. Zu diesem ausführlicher im folgenden Abschnitt III.

20 Kümmerling-Meibauer, *Kinder- und Jugendliteratur* (wie Anm. 17), 550.

21 Vgl. Dietrich Meyer: Zinzendorf als Katechet. In: Peter Zimmerling: *Ein Leben für die Kirche. Zinzendorf als praktischer Theologe*. Göttingen 2010, 108–129, hier 108–110.

22 Im Folgenden zit. nach der kritischen Edition der Werkausgabe: Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf: *Lautere Milch* (1723). In: ders.: *Werke*. Bd. 6/1: *Katechismen*. Hg. v. Dietrich Meyer in Zusammenarbeit mit Rudolf Dellsperger u. a. Göttingen 2008, 1–38.

ungedruckten Entwurf zur Verteidigung seines Unternehmens noch einmal ausdrücklich anmerkt, „denen ganz kleinen Kindlein zum behuf gefertigt“.²³ Darum habe er „allerlei landesüblicher redensarten gebraucht, um mich den Kindlein verständlich zu machen“.²⁴ Genau diese in einer rhetorisch geschulten Kultur als Selbstverständlichkeit geltende Einhaltung des *decorums* birgt allerdings angesichts der äußersten Diskrepanz in gesellschaftlichem Stand und Bildungsgrad zwischen einem Autor, der einer reichsgräflichen Adelsfamilie entstammte, und dem hier adressierten frühkindlichen Zielpublikum ein Problem. Genau darauf reagierte Zinzendorf polemisch nicht nur mit der Offenlegung seiner Autorschaft auf dem Titelblatt der Erstedition der *Lauteren Milch*, sondern auch in der genannten Verteidigungsschrift. Er weist den Beifall „der galanten welt“ ab, deren Missbilligung er antizipiert, aber: „Wer will mir also verdencken, daß, da ich mit Kindlein zu thun hatte, ich mit ihnen zum Kinde worden, und einen Catechismus geschrieben habe, der ihnen angenehm und deutlich ist [...]“.²⁵

„Kindgemäßheit“ ist damit, wenigstens der Absicht nach, ein von Zinzendorf seit Beginn seiner Publikationstätigkeit offensiv verfolgtes Programm. Ihre besondere Faktur erhält sie nicht nur durch ihre theologische Ausrichtung an den Vorstellungen Zinzendorfs, sondern auch durch eine spezifische sprachliche Gestaltung, die – wie Zinzendorf in einer seinem Katechismus beigegebenen Vorrede betont – Arbeit macht: „Wie es [der Katechismus] gerathen sey, weiß ich nicht; das weiß ich wohl: die kindliche Arbeiten kosten mehr Mühe, als das schwülstige Geschwätz menschlicher Weißheit.“²⁶ Das Ergebnis dieser Anstrengung ist eine erkennbar einfache sprachliche Gestaltung der 78 Fragen und Antworten zur Einweisung in die christliche Religion. Sind diesen jeweils noch bekräftigende Bibelverse im Originalwortlaut beigegeben, münden die Fragen am Ende in eine sehr weitgehende Umschrift der biblischen zehn Gebote, die das zuvor streng eingehaltene Schriftprinzip durchbrechen.²⁷ Die „Frage=Stücke“ enden mit einer Aufforderung des Kindes zum Gebet: „Wenn du nun das alles thun wilt, so must du den lieben

23 Beilage 4: Zinzendorfs Verteidigung seiner Katechismen (August/September 1723) – 1. Teil. In: Zinzendorf, *Lautere Milch* (wie Anm. 22), 32–34, hier 32. Zu den etwas schwankenden Angaben zum Alter der avisierten Zielgruppe zwischen „1 ½ Jahren“ und lesefähigen Kindern siehe die Einleitung des Herausgebers Gottfried Geiger in: Zinzendorf, *Lautere Milch* (wie Anm. 22), 3–15, hier 6f. Geiger, 7, auch zu den sehr kritischen Reaktionen in der Öffentlichkeit.

24 Zinzendorf, *Lautere Milch*, Beilage 4 (wie Anm. 22), 33.

25 Ebd.

26 Zinzendorf, *Lautere Milch*, 18.

27 Beispielhaft sei die Neufassung des Ersten Gebots „JCH bin der HERR / dein Gott / der ich dich aus Egyptenland / aus dem Diensthause geführt habe. DV solt kein andere Götter neben mir haben.“ Ex 20,2f. (Luther 1545) in der Zinzendorfschen Umschrift zitiert: „Der HErr JESus hat das gerne, wenn du den lieben GOtt hertzlich lieb hast, wilt du es denn thun? Ach ja, ich wil den lieben GOtt hertzlich lieb haben.“ Zinzendorf, *Lautere Milch* (wie Anm. 22), 24 [Nr. 69].

GOTT, um seinen Heiligen Geist bitten: wilst du denn das thun? || Ja, ich will den lieben GOTT um seinen Heil. Geist bitten.“²⁸ Modellhaft lösen dies die letzten beiden Texte des Katechismus mit einem auf die Melodie *Nun sich der Tag geendet hat* (Adam Krieger 1656) zu singenden Lied und einem *Gebetlein* von wenigen Zeilen ein. Das Lied, *Ein einfältiges Kinder-Liedgen*, sei hier vollständig zitiert:

- | | |
|--|---|
| <p>„1. Ich bin ein junges Kindelein, Und meine Krafft ist schwach, Ich wolte gerne seelig seyn, Und weiß nicht, wie ichs mach.</p> | <p>2. HErr JESu, du bist mir zu gut Ein Kindelein selbst gewest, Und hast mich durch dein reines Blut Von aller Noth erlöst.</p> |
| <p>3. Mein lieber Heil-Mann rathe zu, Was ich, zur Danckbarkeit, Vor alle deine Liebe thu? Ich bin gar ungeschcut.</p> | <p>4. Ich dencke weil ich oft gehört Daß du mein junges Hertz, Zu einer Gabe hast begehrt: Es ist dir doch kein Schertz.</p> |
| <p>5. So nimm dir denn mein Hertze hin, Nimms, lieber JESU, an, Ich weiß, daß ich so deine bin, Du guter frommer Mann.</p> | <p>6. Du hast mich in der Tauffe ja Zum Kinde eingeweyht, Und da ich keine Hülffe sah, Mich von der Angst befreyt.</p> |
| <p>7. Gesund, gewaschen, rein und klar Ward meine Seele nun: Und das ist ie gewißlich wahr; Was soll sie ferner thun?</p> | <p>8. Sie soll, wie sie versprochen hat, Mein Heil-Mann, deine seyn, Von Teuffel und von seiner That Soll sie sich halten rein.</p> |

28 Zinzendorf, *Lautere Milch* (wie Anm. 22), 25. Auch dies letzte „Frage=Stück“ bearbeitet den beigegebenen Bezugstext Lk 11,13 auf charakteristische Weise: „So ihr, die ihr arg seyd, könnet euren Kindern gute Gaben geben; Vielmehr wird der Vater im Himmel den Heiligen Geist geben denen, die ihn bitten.“ Ebd.

- | | |
|--|--|
| <p>9. Ich armes Kindlein aber kan Nichts von mir selber thun; Drum hilf mir, O du starcker Mann, HErr Jesu! hilf mir nun.</p> | <p>10. Bewahre mir mein Hertzlein Vor allem, was befleckt, Du hast gewaschen, halt es fein Verhüllt und zugedeckt.</p> |
| <p>11. Holst du mich bald aus dieser Zeit: Was ist es ihm nun mehr? So komm ich in die Ewigkeit, So wird mirs fein nicht schwer.</p> | <p>12. Und soll ich länger unten seyn, Nehm ich an Jahren zu: So hilf mein liebes Jesulein, Daß ich das Meine thu.</p> |
| <p>13. Und richte mir mein Hertz und Sinn Weg von der bösen Welt, Nach dir mein lieber Heyland hin, Damit es dir gefällt.</p> | <p>14. Und wenn ich nun nach meiner Tauff Gelebet heiliglich, So schliesse meinen kurtzen Lauff, Und hol und küsse mich.⁴²⁹</p> |

Der Titel des Liedes: *Ein einfältiges Kinder-Liedgen*³⁰ hebt seinen paradigmatischen Charakter hervor. Als solches nimmt Zinzendorf das Lied 1731 mit leichten Änderungen auch in die neu eingeführte Rubrik „Von heiligen Kindern“ des von ihm herausgegebenen *Marcheschen Gesangbuchs* und später auch des *Herrnhuter Gesangbuchs* auf.³¹ Hier wie dort hebt es sich heraus, weil es nicht von, an oder über Kinder, sondern aus der Perspektive eines Kindes spricht. Die ersten Strophen des

29 Zinzendorf, *Lautere Milch* (wie Anm. 22), 25f.

30 In der hier ansonsten zitierten Edition der Zinzendorf-Werkausgabe 2008, die dem Erstdruck der *Lauteren Milch* 1723 folgt, lautet der Titel genau: „Ein einfältiges *Kinder-Liedgen*“. Im Wiederabdruck des Katechismus im Sammelnachdruck der *Freywilligen Nachlese* (X. Sammlung, Nr. 3) 1740 ist die attributive Zuschreibung der ‚Einfalt‘ zum Bestandteil des Titels geworden, dem ich im vorliegenden Beitrag folge. Vgl. Des Grafens von Zinzendorff *lautere Milch der Lehre von Jesu Christo*, das ist, gar einfältige und nach dem Begriff junger und kleiner Kinder eingerichtete Frage=Stücke, dem lieben Heylande zu Ehren, denen Kindlein zu Nutz, den Eltern zu einem Vortheil aus guter Meynung verfasst. In: *Der freywilligen Nachlese, bey den bißherigen gelehrten und erbaulichen Monaths-Schriften*. X. Sammlung. Nr. 3. Frankfurt/Main, Leipzig 1740, 1170–1189, hier 1186.

31 *Sammlung Geist= und lieblicher Lieder, Eine grosse Anzahl der Kern=vollesten alten und erwecklichsten neuen Gesänge enthaltende, dritte sehr vermehrte und gebesserte Auflage, Nebst einer Vorrede des EDITORIS, worinnen die Ordnung der Titel und zugleich Eine ziemlich deutliche Einleitung in das gantze Geschäft der Seeligkeit zu befinden. Herrnhut, Görlitz*³ 1731, 1033f. (Nr. 1022). Sowie: *Das Gesang=Buch, der Gemeine in Herrn=Huth. Herrnhut 1735, 768f.* (Nr. 851; ab² 1737 Nr. 852). Das 1727 von Zinzendorf eigens für „denen Einfältigen und Kindern“ herausgebrachte *Gesangbuch Einfältige aber theure Wahrheiten in einer Sammlung Der deutlichsten Verse und Redens-Arten. Aus verschiedenen geistlichen und lieblichen Liedern denen Einfältigen und Kindern vorgeleget*,

Liedes zeichnen die Heiligung des Kindes nach, das mit vollzogener Taufe (7. Str.) „von der Angst befreyt“ (6. Str.) und „[g]esund, gewaschen, rein und klar“ für das kurze oder längere irdische Leben gerüstet ist. Nicht Sünde und Verfehlung stehen damit im Vordergrund, sondern das Gnadenmittel zu ihrer Überwindung. In der gänzlichen Ausrichtung auf den „Heil-Mann“ (8. Str.) Jesus Christus möge sich das Leben damit „heiliglich“ (14. Str.) bis in den Tod vollziehen. Die fromme Ergebung in den „kurtzen Lauff“ bilden die letzten beiden Verse des Lieds sprachlich ab, in denen sich das sprechende „arme[] Kindlein“ (Str. 9) dem „liebe[n] Heyland“ (Str. 13) ganz überlässt: „So schliesse meinen kurtzen Lauff, | Und hol und küsse mich.“ (Str. 14) Die letzten beiden Worte des Liedes ziehen mit der Motivübertragung des elterlichen Kusses zur Nachtruhe auf das Geküsstwerden des Kindes durch den ‚lieben Heiland‘ einfach (einem „einfältigen“ Kinderlied entsprechend) einen brautmystischen Sinn nach Cant 1,2 in den Schlussvers ein.³² Etwa zeitgleich findet sich dieser ungleich aufwendiger in der Schlussstrophe in Zinzendorfs Lied *Abglantz aller Majestät* ausformuliert: „Ja, ich will, und was noch mehr? Ich darff mich dahin nicht stehlen; denn ich bin es wohl befugt, du bist bräutigam meiner seelen: das geheimniß ist mir kund, drum so küsse mich dein mund.“³³

Die in der Vorrede zum Katechismus formulierte Absicht, „das schwülstige Geschwätz menschlicher Weisheit“ zu umgehen, ist im *Einfältigen Kinder-Liedgen*

stellt dagegen nur eine umfassende Kompilation von Liedversen aus dem *Berthelsdorfer Gesangbuch* (1725) dar.

- 32 Der Bengel-Schüler Philipp Friedrich Hiller verwahrt sich später – auch er im Namen der ‚Einfalt‘ – in seinem bis in die Gegenwart wiederaufgelegten *Geistlichen Liederkästlein zum Lobe GOTTes* ausdrücklich, aber ohne die Herrnhuter Lieder-Dichter zu nennen, gegen „gar zu gemeinschaftliche und vertrauliche Redarten von Christo als einem Bruder, von Küssen und Umarmen, von einzelnen Seelen, als ob eine jede besonders eine Braut Christi wäre, kindische Liebkosungen gegen Jesu, als einem Kindlein, habe ich vermieden, und ernsthaftige Gemüther werden mir diese Ehrerbietung gegen der Majestät unsers Heylands nicht tadlen.“ Philipp Friedrich Hiller: Vorrede. In: ders.: *Geistliches Liederkästlein zum Lobe GOTTes*, bestehend aus 366 kleinen Oden über so viel biblische Sprüche, Kindern GOTTes zum Dienst aufgesetzt. 2., verbesserte Aufl. Stuttgart 1768, *2r-4v, hier *3v. Zur theologischen Nähe Hillers zu Zinzendorf, aber auch zur Distanz gegenüber der „enthusiastischen Frömmigkeit“ desselben siehe Dietrich Meyer: *Geist-reiche Lieder. Der Pietismus als breite Singbewegung*. In: *Davon ich singen und sagen will. Die Evangelischen und ihre Lieder*. Hg. v. Konrad Klek u. Peter Bubmann. Leipzig 2012, 119–134, hier 132.
- 33 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: *Abglantz aller Majestät*. In: *Sammlung Geistlicher und lieblicher Lieder, Eine grosse Anzahl der Kern=vollesten alten, und erwecklichsten Neuen Gesänge enthaltend, Nebst einer Vorrede des Editoris, welcher man Herr D. Marpergers, Kön. und Chur=S. Ober=Hof=Predigers Gedancken von alten und neuen Liedern beygefüget*. Leipzig 1725 [*Berthelsdorfer Gesangbuch*], 914f., hier 915 (Nr. 972). Entstanden ist das Lied 1722 oder 1724. Siehe Gudrun Meyer-Hickel: *Verfasserverzeichnis zum Herrnhuter Gesangbuch von 1735*. In: *Herrnhuter Gesangbuch. Christliches Gesang-Buch der Evangelischen Brüder-Gemeinen von 1735, zum drittenmal aufgelegt und durchaus revidirt*. O. O. ³1741 (Wiederabdruck: MuD IV/3. Hg. v. Erich Beyreuther u. a. Hildesheim, New York 1981), 1–267, hier 78 (Nr. 27).

deutlich erkennbar; deutlicher noch als im Katechismus selbst, insofern im Kinderlied der begrenzte, einfache Wortschatz und der vergleichsweise übersichtliche Satzbau durch Reim und einfache metrische Liedform zusätzlich noch eine eingängige Klanggestalt gewinnen. In dieser Schlichtheit hebt sich allerdings auch die im Lied eingenommene sehr ungewöhnliche Perspektive des selbst sprechenden Kindes umso deutlicher heraus: „*Ich bin ein junges Kindelein [...]*“ (Str. 1). Das gesamte Heilsgeschehen, Schwäche, Not, Erlösung und heiliges Leben, werden so zu einem sich im Moment des Singens *subjektiv vollziehenden* Geschehen, das durch die ebenso auffällige Fülle an Personal- und Possessivpronomina zum eigenen Widerfahrnis wird bzw. werden soll. Zu dieser sprachlich voll ausgereizten subjektiven Fokussierung auf das sprechende bzw. singende oder hörende Kind tritt mit der zweiten Strophe und ihrer Erinnerung an das *göttliche* Kind noch ein weiteres, das entscheidende Identifikationsangebot: Das „Kindelein“ Jesus Christus, das „mir zu gut | *Ein Kindelein selbst gewest*“. Die im direkten Anschluss angesprochene und durch die Konjunktion ‚und‘ gleichgeordnete Erlösungstat: „*Und hast mich durch dein reines Blut | Von aller Noth erlöst*“ bewahrt dabei im Gleichklang der Endreime von „Kindelein selbst gewest“ und „erlöst“ auch die Kindlichkeit des Heilandes in der Gegenwart.

IV Literarische Kontraste

Wie Zinzendorf bei seinem auf ein kleinkindliches Publikum ausgerichteten sprachlichen und gedanklichen Vereinfachungswerk dem eigenen künstlerischen Sprachtalent gewissermaßen Zügel anlegt, lässt sich im Kontrast beispielhaft an einigen Versen aus seinem Gedicht *An Weyhnachten* verdeutlichen. Seine Entstehung ist in der zweiten Auflage von Zinzendorfs *Teutschen Gedichten* auf das Weihnachtsfest 1720 datiert. Auf kleinkindliche Hörer nimmt das Gedicht des 20-jährigen keine Rücksicht. Von derselben Idee ausgehend wie im späteren *Kinder-Liedgen*, dass der „HERR JESU, [...] mir zu gut | Ein Kindelein selbst gewest“, rückt auch in *An Weyhnachten* das sprechende Ich des Gedichts nah, aber noch sehr viel näher als im *Kinder-Liedgen* an das Kind in der Krippe heran. Es sieht „in dieser Wiegen, | Gott den armen Menschen liegen“,³⁴ und mustert nun in der barocken Tradition einer detaillierten, veranschaulichenden und auf Wirkungsmacht berechneten *descriptio* die einzelnen Körperteile des Jesuskindes, die zur erbaulichen Betrachtung (*meditatio*) anleiten sollen: Hände, Augen, Ohren, Mund und Füße werden abgesetzt

34 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: *An Weyhnachten*. In: ders.: *Teutscher Gedichte Neue Auflage*. Barby 1766, Nr. 8, 23–26, hier 23.

und stropfenweise durchgegangen, dann auch Atem und Tränen des Gottessohns, bis es zum Rücken des Erlösers in der Wiege fortgeht:

| | |
|---|---|
| „Dieser Rücken Wird sich zu dem Creutze bücken, Wann die Leidens=Zeit regiert, Und der Ruthen Schläg empfinden, Welche unsre Bosheit binden Und ein Mord=Kind führen wird. | Dieses Herze Reget sich mit Müh und Schmerze, Und wie sacht es itzo schlägt, So durchdringend wird es brechen, Und die armen Herzen rächen, Die der Seelen=Feind erlegt. |
| Aus der Seiten Werden in den letzten Zeiten Blut= und Wasser=Ströme gehn, Uns zu waschen und zu heilen, Uns Erquikkung mitzuthelen, Die wir so verlassen stehn. | Neu=gebornes Und von Ewigkeit erkornes, Auserwehltes Gnaden=Kind! Höre, wie die Menschenkinder, Die entblösten armen Sünder, Ueber Dir erfreuet sind. ³⁵ |

Auch diese Verse sollen in ihrer seriellen Form einfach, eindringlich und unmittelbar sein und zunächst mitleidende, dann freudige Empfindungen anregen. Aber sie sind zugleich in ihrer Darstellungsweise erkennbar komplexer angelegt. Sie sind ‚einfach kompliziert‘. So überspannen jeweils deutlich komplexere Satzkonstruktionen die Strophen, implizite Perspektivwechsel ersetzen das betrachtete Jesuskind in der ersten der hier zitierten Strophen durch das „Mord=Kind“, das die antizipierte Geißelung im Passionsgeschehen vollziehen wird, bevor drei Strophen weiter das auserwählte „Gnaden=Kind“ die „Menschenkinder“ sich wieder freuen lässt. Auch die Modulierung der Sprechinstanz zeigt sich in den zitierten Versen erheblich variabler und offener in ihrer Markierung. Sie reicht von der ‚reinen‘ Betrachtung ohne personale Färbung in der dritten und vierten Strophe im Zitat über ein unterschiedlich stark hervortretendes kollektives ‚Wir‘, bis sich am Ende des Gedichts die Stimme des Ichs in eine persönliche Beziehung zu Gott, der jetzt ein „Herzens=Knabe“ geworden ist, bringt: „Herzens=Knabe [...] | Wirf auch einen Blick auf mich.“³⁶

Im Vergleich dazu ist die Einfachheit des *Kinder-Liedgens*, mit der es sich inhaltlich wie literarisch-sprachlich auf seine kleinsten Adressaten einlässt, von radikaler Konsequenz. Oder um es mit Zinzendorfs eigenen, bereits zitierten Worten zu

35 Zinzendorf, An Weynachten (wie Anm. 34), 25. Das Gedicht lässt sich der Form des Beschreibungslieds zuordnen, die ihren christlichen Ursprung ebenfalls im *Hohelied* hat und in der barocken Erbauungsliteratur prominent ist, siehe dazu Katja Malsch: „Innen sind deine Augen Fenster“. Ein Streifzug durch die Geschichte des Beschreibungsliedes (wasf). In: GRM, N.F. 61 (2011), 257–281.

36 Zinzendorf, An Weynachten (wie Anm. 34), 26.

sagen, scheint es einzulösen, dass „da ich mit Kindlein zu thun hatte, ich mit ihnen zum Kinde worden“.³⁷

Dieser Eindruck bestätigt sich auch in der vergleichenden kursorischen Lektüre zeitlich paralleler und späterer Beispiele geistlicher Lyrik für Kinder im 18. Jahrhundert. Johann Jakob Rambachs Lieder für sein *Neues Gesang=Büchlein, für Kinder* aus dem oben bereits angesprochenen *Erbaulichen Handbüchlein* etwa nehmen zwar kindliche Lebensumstände wie die Jahreszeiten, den Zyklus der Woche oder auch den Schulunterricht auf („*HErr JESu / grosser Kinderfreund! / | Du warst dem Müßiggange feind; / | Du sassest bei den Lehrern dort, / | Und hörtest gerne GOTTes Wort.*“³⁸ „Hab ich nicht dein Wort geliebt / | Hab ich Muthwill ausgeübt; | So laß meiner Jugend Flecken | Meines JESu Blut bedecken.“³⁹) und sie sind auch ausnahmslos aus der Position des Kindes oder eines kindlichen Kollektivs formuliert. Doch abgesehen davon, dass sie in der sprachlichen Gestaltung deutlich erwachsenere Züge zeigen und die erklärte Absicht des Verfassers, „mich in eure Schwachheit herabzulassen / gantz einfältig mit euch zu lallen“,⁴⁰ bei weitem nicht mit der Konsequenz realisiert ist wie in Zinzendorfs *Kinder-Liedgen*, akzentuieren sie in deutlich stärkerem Maße angesichts von „Lügen / Trotz und Faulheit“⁴¹ und allgegenwärtiger Sünde die Notwendigkeit von Buße und Besserung. Gleich das Auftaktlied des Liederbüchleins *Lied / bey dem Anfange eines neuen Jahrs* stellt die erforderliche Besserung mit Hinweis auf das Gleichnis vom Baum, der ins Feuer geworfen wird, wenn er keine Früchte trägt (Mt 7,19; Lk 13,6-9), mit unverhohlener Drohung unter Zeitdruck: „Ach halt des strengen Urtheils Lauf | Doch diß Jahr noch / mein Vater / auf.“⁴² ‚Kindgemäße‘ Darstellungsweisen bzw. um solche in Zinzendorfs und im heutigen Sinne nach Sprache und Gehalt sichtlich bemühte erscheinen erst wieder deutlich später zu Beginn der 1770er Jahre, so etwa in Johann Caspar Lavaters *Christlichem Handbüchlein für Kinder* (1771).⁴³

37 Zinzendorf, *Lautere Milch*, Beilage 4 (wie Anm. 22), 33.

38 Johann Jakob Rambach: *Lied vor der Schule*. In: ders., *Gesangbüchlein* (wie Anm. 19), 100f., hier 101 (4. Str.).

39 Johann Jakob Rambach: *Lied nach der Schule*. In: ders., *Gesangbüchlein* (wie Anm. 19), 101f., hier 102 (2. Str.).

40 Johann Jakob Rambach: *Vorrede*. In: ders., *Gesangbüchlein*, A2r-A6v, hier A2r. Auch zit. bei Hruby (wie Anm. 19), 260.

41 Johann Jakob Rambach: *Lied / bey dem Anfange einer neuen Woche*. In: ders., *Gesangbüchlein* (wie Anm. 19), 99f., hier 99 (2. Str.).

42 Johann Jakob Rambach: *Lied / bey dem Anfange eines neuen Jahrs*. In: ders., *Gesangbüchlein*, 98f., 99 (4. Str.).

43 Siehe etwa darin das Eröffnungslied „*Lied von GOTT*“, inklusive eines Fußnotenapparats für Eltern und Erzieher. Johann Caspar Lavater: *Christliches Handbüchlein für Kinder*. Zürich 1771, 365–370. Vgl. auch das nach „*zarterem*“ und „*reiferem*“ Kinderalter differenzierte Liederbuch von Christoph Christian Sturm: *Gebete und Lieder für Kinder*. Halle/Saale 1771; sowie, beide vorgenannten Titel als



Abb. 1: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: *Ein einiges und Erstgebohrnes Kind, Christian Vs Ernest Vs Graf Von ZinzenDorff ist zum Leben gelanget* [...]. Einzeldruck 1724.⁴⁴

V Literatur im Leben: *Auf seinen erstgeborenen Sohn, Christian Ernsten* und die *Kinder=Oden*

Zinzendorf hat auch in seinem weiteren literarischen Schaffen die Kinder nicht mehr aus den Augen verloren. Anrührend ist das Lied *Auf seinen erstgeborenen Sohn, Christian Ernsten* auf den erstgeborenen Sohn Erdmute Dorotheas und Nikolaus Ludwig von Zinzendorfs, der 1724 vier Monate nach seiner Geburt starb. Während der Bestattung, wie der Einzeldruck von 1724 auf dem Titelblatt (Abb. 1) vermerkt, „[d]urch den Mund seines Vaters“ vorgetragen, spricht es die um Trost ringende Trauer der Eltern über den Tod ihres ersten Kindes aus („Sie mögen denn, so lange als du wilt, | Im Jammer=Karn, an deinen Seilen ziehn; | Sie werden dir nicht

Vorbilder lobend erwähnend, Johann A. Burk: Gebetbüchlein in Versen für Kinder zum christlichen und andächtigen Privat-Gebrauch aus guten und neuen Lieder-Dichtern gesammelt. Tübingen 1773.

⁴⁴ Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: *Ein einiges und Erstgebohrnes Kind, Christian Vs Ernest Vs Graf Von ZinzenDorff ist zum Leben gelanget*. Seine Eltern und Freunde haben solches in nachfolgendem Liede, und angehenaten Denck=Sprüchen zum preise seines Schöpfers erwegen wollen. Als die abgelegte Hütte in den Ort ihrer Ruhe gebracht wurde, Durch den Mund seines Vaters Graf Ludewigs von Zinzendorff. O. O. [1724]. UAH, Fol. NB.IV.R.3.1.b, Nr. 15. Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Unitätsarchivs Herrnhut.

aus der Schul entfliehn, | *Vollende Sie, zu deinem Ebenbild.*⁴⁵) und es fällt gerade dabei – ganz im Unterschied zu vielen anderen, in denen Zinzendorf von sich in der ersten Person spricht – in die distanzierte Haltung der dritten Person bzw. in die erste Person Plural, die die subjektive Betroffenheit in den Pluralis majestatis des Dichters oder des Elternpaares oder der Gemeinde versetzt. Am Ende stehen die eigene Schwäche und das Schweigen, dem erst künftig ein neues, „ein ewig's Liedlein“ folgen mag:

„Dein Klage=Lied, und unser Lied ist aus.
So lobe denn. Doch bistu noch zu matt;
So trinck dich vor an JEsu Fülle satt;
Und denn so werd' ein ewig's Liedlein draus.“⁴⁶

Es folgen erfreulichere Anlässe, wie etwa *Auf seiner Tochter Benigne zweyten Geburts=Tag* (1727), wenn eigene wie andere Kinder bei Gelegenheit ihres Geburtstages mit Widmungsgedichten bedacht werden und wie hier in direkter Ansprache an „JEsulein“ die Tochter der Liebe Jesu anheimgegeben wird: „JEsulein, man hat gelesen | Daß Du auch ein Kind gewesen, | Und daß wir durch Dich genesen, | Weil wir gar verdorben sind.“⁴⁷ Am Ende des Gedichts vollzieht der Dichter eine metaphorische ‚Selbstverkindlichung‘, die hier nicht mehr nur aus der Arbeit an Kinderkatechismus und Kinderlied resultiert, wie Zinzendorf, „mit ihnen zum Kinde worden“, es sich selbst zugeschrieben hatte,⁴⁸ sondern auch ein theologisches Programm ausspricht:

„Laß doch auch uns andre Kleine
In des Lammes Blute reine,
Und bey Deines Lichtes Scheine,
Eine Weile frölich seyn.

Schenk uns lauter Kinder=Freuden,
Laß uns wie die Kinder leiden,
Mit den Kindern frölich weiden,
Wo der Sohn der Liebe ist.“⁴⁹

45 Ebd., Hervorhebungen hier und im Folgenden im Original. Geringfügig verändert aufgenommen auch in: Zinzendorf, *Teutsche Gedichte* (wie Anm. 34), Nr. 36, 107–110.

46 Zinzendorf, *Ein einiges und Erstgebohrnes Kind* (wie Anm. 44).

47 Zinzendorf, *Teutsche Gedichte* (wie Anm. 34), Nr. 62, 174f., hier 174.

48 Siehe Anm. 37.

49 Zinzendorf, *Teutsche Gedichte* (wie Anm. 34), Nr. 62, 175. Zum dritten Geburtstag wird die Tochter dann schon selbst angesprochen: „Auf, Benigna, liebes Kind! | Laß dich JEsu nur geschwind: | Dieses

Besonders prägnant aber kommt das Ernstnehmen der Kinder in einer der letzten Liedersammlungen Zinzendorfs zum Ausdruck, den *Kinder=Oden*, die 1757 als sechster Teil des siebenbändigen *Kinder=Büchleins* in Barby gedruckt werden.⁵⁰ Ein Auszug aus ihnen für die größere Öffentlichkeit erscheint zudem im folgenden Jahr als 14seitiger Anhang zu den 1758 erscheinenden *Kinder=Reden* Zinzendorfs.⁵¹ „Die Kleinheit hat etwas reizendes für mich [...]“,⁵² schreibt Zinzendorf in seiner Vorrede zu der späteren Veröffentlichung und die Liebe zur „Kleinheit“ wird im Originaldruck der *Kinder=Oden* 1757 auch äußerlich angesichts des nur wenige Zentimeter großen Bändchens im Format 9 x 5 cm sehr anschaulich.

Das erste Bändchen des *Kinder=Büchleins* ist ein *Lieder=Büchelgen*, das aus dem ‚Saronsbüchlein‘, dem zweiten Teil des ebenfalls 1754 erschienenen *Kleinen Brüder=Gesang=Buchs* zusammengestellt ist. Es zeigt als Frontispiz – für eine erbauliche Liedersammlung ungewöhnlich – ein Porträt des 1752 25-jährig gestorbenen Christian Renatus von Zinzendorf (Abb. 2).

Das Porträt des Sohnes ist mit den Versen unterschrieben: „Das liebliche Gedichte | Das man der Stirn absieht | Ist die simple Geschichte | Daß unser Herr verschied.“⁵⁴ Den im Büchlein versammelten Liedversen ist damit ein anderes ‚Gedicht‘ vorangestellt, das nicht mit Worten verfasst ist, sondern sich auf der Stirn des Christian Renatus zeigt. Es soll „die simple Geschichte“ seines Todes erzählen. Doch die vier Verse, die diese Leseanweisung für das Porträt des Sohnes geben, sind weniger ‚simpel‘, als der Autor glauben machen will. Denn sie rücken nicht nur Christian Renatus als „unsern Herr[n]“ sprachlich durch das Homonym in größte Nähe zu Gott und Jesus Christus, sondern weisen auch eine metrische Unregelmäßigkeit auf, die kalkuliert scheint. So fällt der Vers „Ist die simple Geschichte“ nicht allein durch das Fremdwort ‚simpel‘ auf,⁵⁵ sondern er bekommt auch einen prosa-

ist der einge Rath, | Daß man meine Liebe hat.“ Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Auf seiner Tochter Benigne dritten Jahrs=Tag. (1728). In: ders., Teutsche Gedichte, Nr. 78, 217–219, hier 174.

50 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Das *Kinder=Büchlein* In den *Brüder-Gemeinen*. Tom VI, enthaltend Einige *Kinder=Oden*, seit 1754. Barby 1757. Das Unitätsarchiv Herrnhut verwahrt eine Reihe von Exemplaren. Im Folgenden wird zitiert nach UAH, NB.III.R.1.70.6.a. Ich danke Claudia Mai, Olaf Nippe und Katrin Wagner-Fiebig sehr herzlich für Rat und Unterstützung.

51 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Auszug aus dem Tom. VI. des *Kinder=büchleins* oder den zu diesen *Reden* gehörigen *Kinder=Oden*. In: ders., *Kinder=Reden* (wie Anm. 1), Anhang, Ff3rff.

52 Siehe Anm. 1.

53 <https://www.slub-dresden.de/besuchen/ausstellungen-corty-galerie/archiv-der-ausstellungen/ausstellungen-2010/die-welt-in-herrnhut/zinzendorf-und-seine-buecher#gallery-default-6,1010.2022>.

54 Ebd.

55 Zu Zinzendorfs irritierender Praxis, Fremdworte in seine Lieder einzustreuen siehe die Selbstauskunft bei Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder (wie Anm. 8), 143–146 (August Gottlieb Spangenberg: Darlegung richtiger Antworten auf mehr als dreyhundert Beschuldigungen gegen den Ordinarium Fratrum nebst verschiedenen wichtigen Beylagen. Leipzig, Görlitz 1751, 103–106,



Abb. 2: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: *Das Kinder-Büchlein In den Brüder-Gemeinen.*
 Tom. 1.: *Das Lieder=Büchelgen.* London 1754.⁵³

isch nüchternen Klang durch die Durchbrechung des regelmäßigen jambischen Versmaßes der übrigen drei Verse. Das „liebliche“ Geschehen der nun Christus fröhlich zueilenden Seele erfährt einen kurzen Widerstand, ein Innehalten, das, wenn nicht die Trauer, so doch die Reflexion enthält.

Das sechste Bändchen des *Kinder=Büchleins* versammelt 18 „Kinder=Oden“, die zwischen 1755 und 1757 entstanden sind. Die Bezeichnung ‚Ode‘ ist in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts noch weitgehend deckungsgleich mit ‚Lied‘ und keine Gattung des erhabenen ‚hohen‘ Tons wie in späterer Zeit.⁵⁶ Zinzendorf wählt sie vermutlich, weil sie, trotz Einteilung in eine durchnummerierte Strophenform, nicht für den Gesang bestimmt sind. Sie stehen in der barock-frühneuzeitlichen

Quae. 54f.), und Jörn Reichel: *Dichtungstheorie und Sprache bei Zinzendorf. Der 12. Anhang zum Herrnhuter Gesangbuch.* Bad Homburg v.d.H. u. a. 1969, 84–86.

⁵⁶ Siehe zu Form und zeitgenössischem Begriffsgebrauch Karl Viëtor: *Geschichte der deutschen Ode.* Darmstadt ²1961, 59–64.

Tradition des Dichtens bei Gelegenheit zu Anlässen, die sich in spezifisch religiöser Wendung im herrnhutischen Alltag ergeben und von der beispiellosen von Dichtung begleiteten und durchwirkten Lebensform im Herrnhut Zinzendorfs zeugen: *Aufs Pädagogium, 14. Jun. 1755, An die Mägdelein in Herrnhut, am 14. Dec. 1755, An die Knäblein im Catharinen=Hofe, am 24. Dec. 1755, Beym ersten Mägden=Liebesmahl, den 26. April 1757. nach ihrer fast allgemeinen krankheit* u. a. mehr (im Wiederabdruck in den *Kinderreden* werden die Titel der Oden auf die Angabe des Datums reduziert, d. h. von ihrem konkreten Anlass abgelöst, ihr Gelegenheitscharakter bleibt aber weiter deutlich herausgestellt). Dass ausgerechnet Zinzendorfs an verschiedene Gruppen von Kindern und jungen Menschen gerichtete Oden so aufwendig zusammengestellt und gedruckt werden, zeigt ein weiteres Mal die Bedeutung, die dem heranwachsenden Menschen in den Herrnhuter Gemeinden zukommt. Loss Hinweis auf die Herrnhuter „Lebensform“, die sich in Texten widerspiegelt, die selbst wiederum „Bestandteil dieser Lebensform sind“,⁵⁷ gilt für die *Kinder=Oden* in ganz besonderem Maße. So zeigen auch sie keine besondere Sprachkünstlerschaft, sondern die Verse lassen sich eher als einfach metrisierte, gereimte Prosa in Strophenform bezeichnen, als versifizierte normalsprachliche Rede erbaulichen Gehalts, aus der allerdings auch schon für die Jüngsten gezielt eingesetzte Schlüsselworte spezifisch herrnhutischer Provenienz wie im folgenden Beispiel die „Blut=Gemein“ oder originelle Komposita wie das „Christ=nachts=röcken“ umso prägnanter hervorstechen.

An die Mägdelein in Herrnhut, am 14. Dec. 1755 richtet sich Zinzendorfs vierte Ode des Büchleins, geschrieben aus Anlass eines Kinder-Liebesmahls in Herrnhut (Abb. 3):

„Ich wäre heute nicht gekommen, ihr allerliebsten Kinderlein. Allein, da ich hernach vernommen, daß euer Liebes=mahl wird seyn; so dacht ich, meine schuldigkeit wär doch, mit euch zu reden heut.

2. Will also dismal schriftlich sagen, was ich zu euern Texten denk, bis mir mein Freund in ein paar tagen, die freude, euch zu sehen, schenk: Sie handeln alle von der treu des Vaters in so mancherley.

3. Der Erste spricht, daß wir nichts haben, als was Er uns erst geben will; der Andre, daß Er seine Knaben und Mägdelein heimsucht in der still; der Dritte, daß wir nicht mehr krank vor liebe sind, als oft vor dank.

57 S. o., Anm. 15. Die *Kinder=Oden* stehen in einem hier nicht weiter zu entfaltenden Kontext von eigens zusammengestellten Kinder-Lösungen und Ansprachen Zinzendorfs an die verschiedenen Kinder-Chöre, die Zinzendorf in Herrnhut und angrenzenden Gemeinden hält, siehe dazu: Dietrich Meyer: Die *Kinderreden*. In: Zimmerling, Ein Leben für die Kirche (wie Anm. 21), 117–126.

4. Der vierte Text verbeut, für morgen so sonderlich besorgt zu seyn; weil auch sogar das seelen=sorgen Sein amt ist bey der Blut=Gemein; und Er, wies Sechste versgen zeigt, ist unsern kindern gar geneigt.

5. Das siebende Wort will ich sparen, bis wir einander sehen werd'n. Was wird sich da nicht offenbaren bey seinen lieben Kinder=heerdn, wenn sich der Freund und Seelen=Hirt im Christ=nachts=rökgen zeigen wird.⁵⁸

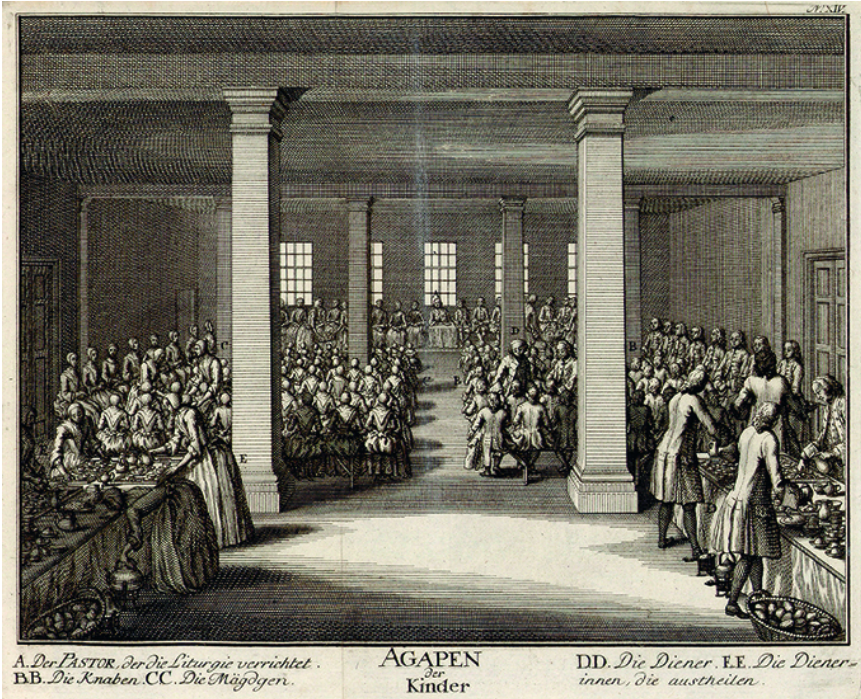


Abb. 3: AGAPEN der Kinder, in: David Cranz: *Kurze, zuverlässige Nachricht Von der, unter dem Namen der Böhmisch=Mährischen Brüder bekanten, Kirche UNITAS FRATRUM [...]*. O. O. ²1762, [Anhang].⁵⁹

58 Zinzendorf, Kinder=Oden (wie Anm. 50), 8.

59 David Cranz: *Kurze, zuverlässige Nachricht Von der, unter dem Namen der Böhmisch=Mährischen Brüder bekanten, Kirche UNITAS FRATRUM* Herkommen, Lehr=Begrif, äussern und innern Kirchen=Verfassung und Gebräuchen, aus richtigen Urkunden und Erzehlungen von einem Ihrer Christlich Unpartheiischen Freunde heraus gegeben und mit sechzehn Vorstellungen in Kupfer erläutert. O. O. ²1762, unpag. [Anhang]. <https://images.sub.uni-goettingen.de/iiif/image/gdz:PPN235553271:00000078/full/full/0/default.jpg>. Abdruck mit freundlicher Genehmigung der

Nach einer erstaunlich raumgreifenden, die ersten zwei Strophen einnehmenden medialen Reflexion darauf, dass die folgenden Verse „schriftlich sagen“ sollen (2. Str.), was ihr Absender eigentlich mündlich „mit euch zu reden“ hätte (1. Str.), wendet sich Zinzendorf in der Rolle des biblischen Auslegers und persönlichen Freunds Christi („mein Freund“, 2. Str.) an die „Mägdlein“. Sie erhalten mit den folgenden drei Strophen einen summarischen Kommentar zu nicht weiter spezifizierten Bibelversen, die offenbar beim Liebesmahl der Mädchen eine Rolle spielen. Bemerkenswert ist allerdings die letzte Strophe der Ode, die nicht nur einen, modern gesprochen, Cliffhanger, enthält („Das siebende Wort will ich sparen, bis wir einander sehen werd'n“) und Christus nun zu aller Freund („der Freund“) erhebt, sondern letzterem mit dem Neologismus „Christ=nachts=rökgen“ (5. Str.) auch ein sprachlich auffälliges Gewand umlegt. Die direkt anschließende fünfte Ode der *Kinder=Oden An die Knäblein im Catharinen=Hofe, am 24. Dec. 1755*, gerichtet an die im Pädagogium im Katharinenhof in Großhennersdorf untergebrachten Knaben, feiert zehn Tage darauf das Weihnachtsfest:

„DIE importante stunde liegt unserm heil zum grunde, und fänget unsre Söhn* (* oder: Sühn.) an. Wenn nur die welt bestehn kan!

2. Wer führt derweil das ruder, Du unser kleiner Bruder, daß Du so da als Kindlein gewikkelt liegst in windlein?

3. Doch diese kinder=sorgen für heute und für morgen, und wer die welt soll halten, der'r wird Er selber walten.

4. Wir wollen lieber sinnen, bis herz und augen rinnen, wie wir das theure Gästgen bedienen und beköstgen.

5. Wir können wol nicht sagen, daß es in diesen tagen an hausmanns=köste fehlet, die seine seel erwehlet.

[...]

20. Sehn deine knecht und dirnen den kummer auf der stirnen, und im gesicht die miene der saur gewordnen Sühne:

21. So wollen wir unmündgen den Tod zwar auch verkündgen, doch den anmuthgen Knaben noch als ein voraus haben.

22. Die friedens=volle miene sey unsre haus=schechine! das fleißig=seyen des Knaben wolln wir zum muster haben.

23. Sein trostmüthiges lächeln soll uns in kleinen sächeln, zu grossem trost gedeihen, bewahrn vor krikkeleyen.

Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen. Zur Herrnhuter Tradition der Liebesmahle siehe Paul Peucker: Herrnhut 1722–1732. Entstehung und Entwicklung einer philadelphischen Gemeinschaft. Göttingen 2021 (AGP 67), 250–255.

24. Wenn eins am leibe leidet, wirts herz damit geweidet: Das unsündige Söhngen war auch ein schwach Persöngen.

25. Und damit wolln wir schliessen: Sein erstes blut=vergiessen wird bald ein neues brennen im herzen machen können.⁶⁰

Die symbolisch auf den Ersten Weihnachtsfeiertag beziehbare Zahl von 25 Strophen der Ode wird kaum ein Zufall sein, wie auch sonst die Ode *An die Knäblein im Catharinen=Hofe, am 24. Dec. 1755* dem besonderen Festtag angemessen einem ausgestalteteren, an Hörende oder Lesende unterschiedlich hohe Ansprüche stellenden Duktus folgt. So führt die hier mit den ersten und letzten fünf Strophen wiedergegebene Ode disparate Gedanken, Begriffe und Vorstellungen zusammen, wie sorgfältig abgewogen oder zufällig assoziiert sie ihrem Verfasser in den Sinn gekommen sein mögen. Es entsteht der Eindruck, als ob jeder der Angesprochenen nach eigenem Vermögen herausgreifen soll, was ihm zur „importante[n] stunde“ die rechte „hausmanns=köste“ ist (5. Str.). Sei es der rührende Blick auf das „Kindlein gewickelt [...] in windlein“, in dem Martin Luthers *Ein kinder lied auff die Weinacht Christi* „Vom himel hoch da kom ich her“ anklingt.⁶¹ Sei es die mit weltlichem oder wahlweise theologischem Sinn zu betrachtende „friedens=volle miene“ des kleinen Gottessohnes, die als „unsre haus=schechine“ mit der Schechina, der Wohnstatt und Herrlichkeit Gottes nach jüdischer Vorstellung, der christlichen Erlösung schließlich noch einen messianischen Sinn unterlegt.

VI Ein Gedicht für den Enkel

Zum 6. März 1756 schickt Nikolaus Ludwig von Zinzendorf seinem Enkel Johann Ludwig von Watteville anlässlich seines vierten Geburtstages ein Gedicht in die Herrnhuter Gemeinde nach Niesky, das sich – so Otto Uttendörfer, der auf dieses Gedicht aus dem Nachlass Zinzendorfs aufmerksam gemacht hat – ‚wiederzugeben lohne‘ und Zinzendorfs ‚immer mehr hervortretende Neigung zu Kindern‘ zeige.⁶²

⁶⁰ Zinzendorf, *Kinder=Oden* (wie Anm. 50), 9–12. Die Ode ist vollständig in den Anhang der *Kinder=Reden* aufgenommen (wie Anm. 1), Ff 3v–Ff4r.

⁶¹ „Die krippen windelin so schlecht / | da findet jr das kind gelegt [...] || Merck auff mein hertz und sihe dort hin / | Was ligt doch inn dem krippelin / | Wes ist das schöne kindelin? | Es ist das liebe Jhesulin.“ Lass uns leuchten des Lebens Wort. Die Lieder Martin Luthers im Auftrag der Franckeschen Stiftungen anlässlich des Reformationsjubiläums 2017 vorgelegt und erläutert v. Hans-Otto Korth. Mit einem Nachwort v. Patrice Veit. Halle/Saale, Beeskow 2017, 237f.

⁶² Otto Uttendörfer: Die Dichtungen Zinzendorfs von 1750–1760, aus dem Nachlaß von Otto Uttendörfer. In: *UnFr* 1 (1977), 3–25, hier 18. Erwähnt wird das Gedicht schon bei August Gottlieb Spangenberg: *Leben des Herrn Nicolaus Ludwig Grafen und Herrn von Zinzendorf und Potendorf*,

Es erzählt dem Enkel aus der Kindheit des Großvaters, eben in dessen viertem Lebensjahr ansetzend. „Wie ich in meinem vierten Jahr | so ungefähr gekommen war | so weit wie Johann Ludewig, | da stund es auf die Art um mich“, dass dem Großvater ihm vorgespochene Verse „in der Abendstund“⁶³ unbedingt „gesungen haben wollt, | und wenn's nicht ward gesungen, scholt“, und schließlich als Fünfjähriger auf dem Gut Großhennersdorf seinen ersten „Bund“ mit dem „Lämmlein“ gemacht habe:

„Wenn ich in Hennersdorfe bin
und geh so in der Stube hin
und tret' im Saal vors Ofenloch,
besinn ich mich auf alles noch.
Ich weiß den Platz, wo's Lämmleins Tod
zuerst mein Änglein machte rot,
die Stelle, wo ich in der Nacht
zu ihm erwacht und Bund gemacht.“⁶³

Die eigentümliche Rahmung des eigenen ersten Ergriffenseins von der Passion Jesu, „wo's Lämmleins Tod | zuerst mein Änglein machte rot“, durch den plastischen Realismus einer Erinnerungsszene, die sich an den Ort am „Ofenloch“ knüpft, ist für sich schon bemerkenswert. Doch bemerkenswerter noch ist die Fortsetzung, in der sich der Absender dem Enkel in unmittelbarer Anrede zuwendet:

„Daß mir mein Johann Ludewig
dergleichen nicht erzählt von sich
von gestern und vorgestern her,
das irrt mich eben nicht so sehr.“⁶⁴

Vielmehr werden im Folgenden Vermutungen darüber angestellt, warum dies möglicherweise so ist: Weil Johann Ludewig längst intimen Umgang mit dem „Lämmlein[.]“ hat, der für ihn „nicht anders ist wie täglich Brot“, oder aber „[v]ielleicht erspart der Ludewig | dergleichen zu erzählen von sich.“⁶⁵ Mit anderen Worten: Der

beschrieben von August Gottlieb Spangenberg. Zu finden in den Brüder=Gemeinen. Bd. 1. Barby 1772, 22.

63 Uttendörfer, Dichtungen Zinzendorfs (wie Anm. 62), 18. Das Gedicht existiert in zwei Abschriften im Herrnhuter Unitätsarchiv (UAH R.20.E.Nr.25; NB.IV.R.3.49.a), die geringfügig und hier nicht weiter berücksichtigt von Uttendörfers Zitation abweichen. Eine kritische Edition der Gedichte Zinzendorfs im Rahmen der Werkausgabe in TGR, Abt. IV, durch den Vf. ist in Vorbereitung.

64 Ebd.

65 Ebd.

Großvater billigt dem Enkel religiöse Diskretion zu. Ohne die Ambivalenz von Autonomie und Disziplinierung, die Lost als Grundzug der frühen herrnhutischen Pädagogik herausgearbeitet hat,⁶⁶ übersehen zu wollen, ist der Respekt vor der religiösen Selbstbestimmung des Kindes, wie sie aus diesen Versen Zinzendorfs spricht, eine Form der ‚Kindgemäßheit‘, die sich das 18. Jahrhundert an anderen Orten, nicht zuletzt in der an Kinder gerichteten Literatur, zu diesem Zeitpunkt erst noch erarbeiten musste.

66 Lost, Kindererziehung in der frühen Herrnhuter Brüdergemeine (wie Anm. 12), 105.

Empfindsame Religion – Zinzendorfs theologie- und kulturgeschichtliche Bedeutung

1. Einleitung

(0) „Was ist man da, wenn man ganz Empfindung ist? Ein Herrenhüter!“, so lautet die spöttische Bemerkung eines Schülers von Johann Christoph Gottsched (1700–1766), dem direkten Zeitgenossen Zinzendorfs und aufgeklärten-rationalistischen Literaten (Theoretiker und Praktiker).¹ Und wer sich heute mit den Herrnhutern allgemein oder speziell mit Zinzendorf beschäftigt, der wird diesem Bonmot seinen Wahrheitsgehalt nicht absprechen wollen. Was aber hat es mit der Empfindung bei den Herrnhutern genau auf sich?

(1) Auf die Bedeutung von Empfindung oder Gefühl – ich gebrauche beide Begriffe vorläufig synonym – für Frömmigkeit und Theologie Zinzendorfs wird in der Forschungsliteratur unterschiedlich eingegangen.²

(a) So hat man betont, dass Zinzendorf gegenüber einem rationalen *Umgang mit dem Glauben* mehr auf die emotionale oder affektive *Betroffenheit durch den Glauben*, nämlich *das Gefühl* Wert gelegt habe. Zinzendorfs religiöse Anschauung wird daher durchweg als „Herzensreligion“ gekennzeichnet.³ Das ist sicher richtig;

1 Christoph Otto von Schönau (1725–1807): Die ganze Aesthetik in einer Nuß oder neologisches Wörterbuch. [Breslau] 1754, 113, s.v. Empfindung; vgl. Gerhard Kaiser: Geschichte der deutschen Literatur. Bd. 3: Aufklärung, Empfindsamkeit, Sturm und Drang. München 3 1979, 37.

2 Zuletzt: Peter Vogt: Auf der Suche nach dem frommen Gefühl. Der *sensus numinis* als Grundkategorie religiöser Emotionalität bei Zinzendorf und seine Wirkungsgeschichte. In: Gefühl und Norm. Religion und Gefühlskulturen im 18. Jahrhundert. Beiträge zum V. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2018. Hg. v. Daniel Cyranka u. a. Halle/Saale 2021, 203–218; vgl. ders.: „Herzens=Theologie“ – Menschliche Erfahrung als theologisches Erkenntnisprinzip bei Zinzendorf. In: „Aus Gottes Wort und eigener Erfahrung gezeiget“. Erfahrung – Glaube, Erkennen und Gestalten im Pietismus. Beiträge zum III. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2009. Hg. v. Christian Soboth u. Udo Sträter in Verbindung mit Hartmut Lehmann u. a. Halle/Saale 2012, 41–53. – Im Unterschied zu diesen Beiträgen versuche ich, Zinzendorfs „Erfahrungsbegriff“ in seinen historischen Kontext einzuzeichnen und dadurch begrifflich zu präzisieren.

3 Otto Uttendorfer: Zinzendorfs Weltbetrachtung. Eine systematische Darstellung der Gedankenwelt des Begründers der Brüdergemeine. Fünf Vorträge. Berlin 1929 (Bücher der Brüder 6), 204: „Dieser Begriff [Herz] wird der für sein ganzes psychologisches, vor allem religionspsychologisches Denken entscheidende.“ Vgl. Arthur J. Freeman: Zinzendorfs ökumenische Herzenstheologie (An ecumenical theology of the heart). Ins Deutsche übersetzt von Barbara Reeb. Basel 2000.

aber führt diese Charakterisierung wirklich weiter? Denn dass die Gottesbeziehung des Menschen sich an seinem Herz entscheidet, das weiß man im Luthertum seit seinen Anfängen bei Martin Luther⁴ selbst. Dann stände Zinzendorf nur in einer Reihe mit denjenigen, die mehr Luthers Frömmigkeit als Philipp Melancthons Gelehrsamkeit zugetan waren⁵ und deren Theologie daher als heilsame Korrektur (oder Reform) einer wissenschaftlich abgehobenen Theologie wertgeschätzt wurde und wird – mehr Leben als Lehre.

(b) Man hat auch versucht, den affektiven Charakter von Zinzendorfs Theologie kirchenhistorisch zu erklären, indem man sie in die Geschichte der christlichen Mystik einpasste oder wenigstens typologisch von „dem Mystischen“⁶ in ihr sprach. Selbst wenn man dafür konkrete historische Vermittlungsvorgänge anweisen kann, stellt sich die Frage, ob eine solche historische Darstellung von Einfluss⁷ oder Fortwirkung Zinzendorf wirklich *als Kind seiner Zeit* erklärt.

(c) Beide skizzierten Ansätze scheinen mir überdies der Bedeutung Zinzendorfs, nämlich dem Innovativen an ihm, nicht gerecht zu werden. Zum einen ist Zinzendorf immerhin der Begründer einer neuen, noch existierenden und weltweiten kirchlichen Gemeinschaft geworden. Das setzt doch wohl eine allgemeine theologische Plausibilität seiner Anschauungen voraus, die nicht einfach das Ergebnis einer lebensgeschichtlich zufälligen Aufnahme von Frömmigkeitstraditionen gewesen sein kann. Vielmehr ist davon auszugehen, dass Zinzendorf die Zeichen seiner Zeit erkannt – oder empfunden – und daraus Schlüsse gezogen hat.

Zum anderen, und das wiegt noch schwerer, weist Zinzendorfs Religionsverständnis zweifellos voraus auf Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834), der für einen vollständigen Neuansatz protestantischer Theologie steht.⁸ Es ist ja

4 Siehe z. B. Luthers Bibelvorrede zum Römerbrief (1546): „Aber Glaube ist ein göttlich werck in uns, das uns wandelt und new gebirt aus Gott, Johan. j. Und tödtet den alten Adam, machet uns gantz ander Menschen von hertzen, mut, sinn, und allen krefftten, und bringet den heiligen Geist mit sich.“ WA.DB 7, 1931, 10/11, Z. 6–9.

5 Vgl. Markus Matthias: Andreas Musculus and Michael Neander. In: *Protestants and Mysticism in Reformation Europe*. Ed. Ronald Ritters and Vincent Evener. Leiden 2019, 200–223 (Chapter 10).

6 Uttendorfer, *Mystik* (wie Anm. 36), 360, spricht von dem „mystische[n] Zug von seiner [Zinzendorfs] Auffassung der Religion“.

7 Die Erklärung eines historischen Phänomens durch den Aufweis eines (vermeintlichen) Einflusses verweist nicht nur begriffsgeschichtlich ins Okkulte (R[ainer] Specht: Art. „Einfluß“. In: HWP 2, 1972, 395f.), sondern unterstellt auch konzeptionell Formen der Wirksamkeit, die reflektiert und ausgesprochen werden sollten, bevor man damit etwas erklären oder verstehen will.

8 Die neologischen Verfechter von Religion als Gefühl, wie etwa Johann Joachim Spalding (1714–1804), müssten auf ihr Verhältnis zu Baumgarten und der kulturhistorischen Epoche der Empfindsamkeit hin untersucht werden, sonst bleibt ihr Begriff des Gefühls (oder des Gefühlskults) zu unbestimmt und zu willkürlich; vgl. z. B. Albrecht Beutel: *Aufklärung und Protestantismus. Begriffs- und strukturegeschichtliche Erkundungen zur Genese des neuzeitlichen Christentums* (2011). In: ders.: *Spurensuche. Studien zur Identitätsgeschichte des Protestantismus*. Tübingen 2013, 129–187.

nicht von ungefähr, dass Schleiermacher sich selbst als „Herrnhuter [...] nur von einer höheren [philosophisch reflektierten (MM)] Ordnung“⁹ bezeichnet hat. Dann liegt das Neue bei Zinzendorf offenbar in einem neuen *prinzipiellen*, für die Neuzeit fruchtbaren Punkt seiner Theologie, der sich nicht schon mit den aufgenommenen Traditionen erklären lässt.

(2) In meinem Beitrag will ich die sogenannte Herzensreligion Zinzendorfs genauer analysieren, indem ich davon ausgehe, dass bei Zinzendorf dem „Gefühl“ oder besser: der „Empfindung“ die zentrale Rolle als Medium der religiösen Selbstvergewisserung und des religiösen Erkenntnisgewinns zukommt.¹⁰ Letztlich (und dies sei hier im Vorgriff schon angekündigt) geht es dann um die Frage, *aus welchem Grund* und *wie* ein Mensch über Empfindung ein gläubiger Christ werden kann. Zugleich eignet sich meines Erachtens der Begriff der „empfindsamen Religion“ dazu, um Zinzendorfs theologisches Denken systematischer zu begreifen.¹¹ Das setzt natürlich eine genaue Beschreibung von Empfindung voraus.

(3) Zwei methodische Erwägungen müssen hier vorausgeschickt werden.

(a) Zinzendorf war bekanntlich kein theologischer Gelehrter, er hat keine theologischen Abhandlungen geschrieben, und man kann bei ihm nicht einmal davon ausgehen, dass er ein durchdachtes theologisches Konzept im Kopf hatte. Für eine Beschreibung und Analyse seines theologischen Ansatzes sind wir auf die

9 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Briefwechsel 1801–1802. Berlin, New York 1999 (Kritische Gesamtausgabe V.5), 392f., hier 393 (Brief an Georg Andreas Reimer, Gnadenfrei, 30.4.1802): „Hier [in Gnadenfrei] entwickelte sich zuerst die mystische Anlage die mir so wesentlich ist, und mich unter allen Stürmen des Skepticismus erhalten und gerettet hat. Damals keimte sie auf, jezt ist sie ausgebildet, und ich kann sagen daß ich nach Allem wieder ein Herrnhuter geworden bin nur von einer höheren Ordnung.“

10 Einen vergleichbaren Ansatz finde ich nur bei Wilhelm Bettermann, der statuiert, dass „Zinzendorf als erster das Gefühl als Erkenntnisprinzip in die Theologie eingeführt“ habe; Wilhelm Bettermann: Theologie und Sprache bei Zinzendorf. Gotha 1935, 12, vgl. 12–14 u. passim. Vgl. Bettermann, 22: „daß die so häufige Kennzeichnung der Frömmigkeit Zinzendorfs als Gefühlsreligion die Sache nicht trifft. Gefühlsreligion ist überhaupt ein unscharfer Begriff, unter dem man sich alles oder nichts vorstellen kann.“

11 Einen guten forschungsgeschichtlichen Überblick bietet etwa Tobias Kaiser: Zinzendorfs Schriftverständnis in seinem theologiegeschichtlichen Kontext. Herrnhut 2013, 16–26. – Die Beschäftigung mit Zinzendorfs Theologie ist zu häufig apologetisch oder polemisch gewesen, auch zu traditionsgeschichtlich orientiert, indem man ihn entweder von bestimmten orthodoxen (Luther) oder heterodoxen (philadelphischen, mystisch-spiritualistischen) Strömungen her verstehen oder seine Rechtgläubigkeit anhand der *Loci* der lutherischen Dogmatik beurteilen wollte. – Von der bisherigen Forschung hat es allein Bettermann (wie Anm. 10) unternommen, Zinzendorfs Theologie als eine systematisch-rational zu fassende Einheit zu verstehen: „so sehr alles bei ihm einer Systematik zu spotten scheint, so ahnt man doch, daß irgendwo im Hintergrund eine geschlossene Gesamtanschauung wohne und daß das ‚Unum hominem agere‘ [...] sich auch auf den Theologen beziehen müsse“; Bettermann, 5.

Interpretation verstreuter Bemerkungen grundsätzlicher Natur angewiesen, die widerspruchlos in die vorzunehmende Rekonstruktion seines Denkens hineinpassen müssen. Auch wäre Zinzendorfs religiöse Praxis im weiten Sinne eine Möglichkeit, die vorzunehmende Rekonstruktion zu verifizieren oder zu falsifizieren.

(b) Ich versuche Zinzendorf nicht dadurch zu verstehen, dass ich nach möglichen Einflüssen oder rezipierten Traditionen frage, sondern ich versuche, sein Denken gleichsam aus dem Geist seiner Zeit heraus zu verstehen.¹² Maßstab für die Plausibilität einer Interpretation muss die Frage sein, ob das so rekonstruierte Denken Zinzendorfs in seine Zeit passt, sei es als Fortschreibung oder Variation, sei es als innovative Veränderung des Vorgegebenen.

2. Zinzendorf als Zeitgenosse der Empfindsamkeit

(1) Zinzendorf ist als Kind, Schüler und Student in einer Zeit und geistigen Sphäre aufgewachsen, in der auch die theoretischen Anreger und ersten praktischen Vertreter einer literarischen und musikalischen „Empfindsamkeit“¹³ aufgewachsen sind. Erinnert sei hier für die Theorie an die Vertreter einer neuen Moralphilosophie (Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury [1671–1713]¹⁴ oder Edward Young [1683–1765], aber auch – weniger prominent – Johann Franz Buddeus (1667–1729) und Johann Jacob Rambach¹⁵ [1693–1735]), und für die

12 Uttendörfer, *Weltbetrachtung* (wie Anm. 3), hat den vierten Vortrag Zinzendorfs Auffassung des „Seelenlebens“ gewidmet (190–265). So verdienstvoll seine Zusammenstellung einschlägiger Äußerungen Zinzendorfs auch ist, was fehlt, ist deren gründliche Analyse und systematische Erfassung. Vgl. das Urteil von Heinz Renkewitz: *Im Gespräch mit Zinzendorfs Theologie. Vorträge aus dem Nachlaß*. Hamburg 1980 (UnFr.B 4), 85–146, hier 94, wonach Zinzendorfs Vorstellungen rund um die „Herzenstheologie“ nicht aus der Wirkung des Pietismus allein zu verstehen seien; sie gehörten in die Zeit des Sturm und Drangs.

13 Hans-Georg Kemper: *Deutsche Lyrik der Neuzeit*. Bd. 6: *Empfindsamkeit*. Berlin 1997, 3, spricht über die Empfindsamkeit in Deutschland nach 1740 als nicht nur literarisches, sondern kulturgeschichtliches Phänomen, Theologie und Religion eingeschlossen. Der Versuch einer einseitigen Einfluss-Rekonstruktion (z. B. mit dem Pietismus als Hauptfaktor) wird ebenso bestritten wie die Gründe für „historisch nicht haltbar“ erklärt werden, mit denen man den Pietismus als Faktor aus der Literaturgeschichte der Aufklärung ausschließt; Kemper, 6f.; vgl. seine Übersicht über die Forschung, insbesondere die Verbindung der Empfindsamkeit mit anderen westeuropäischen Strömungen; Kemper, 1–16.

14 Rebekka Horlacher: *Bildungstheorie vor der Bildungstheorie. Die Shaftesbury-Rezeption in Deutschland und der Schweiz im 18. Jahrhundert*. Würzburg 2004.

15 Vgl. Markus Matthias: *Der Bildungsbegriff bei Johann Jakob Rambach (1693–1735)*. In: *Alter Adam und Neue Kreatur. Pietismus und Anthropologie. Beiträge zum II. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2005*. Hg. von Udo Sträter in Verbindung mit Hartmut Lehmann u. a. Tübingen 2009 (Hallesche Forschungen 28/1), 277–291. – *Die Moralphilosophie von Buddeus*

Praxis an die Komponisten eines „empfindsamen Stils“ wie Johann Joachim Quantz (1697–1773) oder Carl Heinrich Graun (1704–1759) sowie die etwas jüngeren Wilhelm Friedemann (1710–1784) und Carl Philipp Emanuel Bach (1714–1788). In der deutschen Literaturwissenschaft zählen zur Empfindsamkeit die etwas jüngeren Christian Fürchtegott Gellert (1715–1769), Jakob Immanuel Pyra (1715–1744), Friedrich Gottlieb Klopstock (1724–1803) oder Christoph Martin Wieland (1733–1813)¹⁶, gelegentlich auch explizit Zinzendorf selbst.¹⁷ Vielleicht könnte man erste, tastende Anfänge schon bei Gottfried Arnold (1666–1714) finden.¹⁸ Was spricht also chronologisch dagegen, Zinzendorf als Praktiker und Organisator einer empfindsamen Religion¹⁹ innerhalb des deutschen Protestantismus zu

verdiente eine ausführlichere Analyse mit Blick auf seine, an Rambach weitergegebene Betonung der sensitiven Seelenkräfte; vgl. Friederike Nüssel: Bund und Versöhnung. Zur Begründung der Dogmatik bei Johann Franz Buddeus. Göttingen 1996 (FSÖTh 77), 141. – Die Rezeption englischer Moralphilosophie (vgl. Anm. 14) ist bei Rambach belegt; Johann Jacob Rambach: Moral=Theologie. Frankfurt/Main 1738, 1001: „Ein gewisser Engelländer [= Francis Hutcheson (1694–1746)?] hat eben nicht so gar unrecht gesagt, daß die zeitliche Glückseligkeit des Menschen, in diesen drey Stücken bestehe, da er nemlich habe 1) ein gutes Gewissen; 2) Ein gesundes *Iudicium*, und 3) eine wohl eingerichtete *Imagination*.“

- 16 Vgl. Joachim Jacob: Heilige Poesie. Zu einem literarischen Modell bei Pyra, Klopstock und Wieland. Tübingen 1997 (Studien zur deutschen Literatur 144), 17–54 („I. Die schöne Fülle der Vollkommenheit“) über die Herleitung der Ästhetik Baumgartens aus der Philosophie von Gottfried Wilhelm Leibniz und Christian Wolff.
- 17 Burkhard Dohm: Poetische Alchimie. Öffnung zur Sinnlichkeit in der Hohelied- und Bibeldichtung von der protestantischen Barockmystik bis zum Pietismus. Tübingen 2000, 281–357 (Kap. 4 zu Zinzendorf), bes. 292f.: „Die vor allem der poetischen Produktion Zinzendorfs eigne hohe Emotionalität deutet auf eine im folgenden genauer zu dokumentierende epochale Zugehörigkeit dieser Lieder zur literarischen Empfindsamkeit.“ Dohm verweist dafür auch auf Hans-Georg Kemper: Geistliche Liebesspiele. Die Herrnhuter in Büdingen. In: Literarisches Leben in Oberhessen. Hg. v. Gerhard R. Kaiser u. Gerhard Kurz. Gießen 1993, 47–72, hier 56, der die Gleichzeitigkeit der Herrnhager Sichtungszeit mit dem Beginn der Empfindsamkeit um 1740 konstatiert hat: „Drittens aber bezeugt Herrnhag [Gründung 1738–1742 und „Sichtungszeit“ 1743–1750] auf eindrucksvolle Weise die literarhistorische These, daß um 1740 in Deutschland ebenfalls die Phase der *Empfindsamkeit* begann. Das zeigt ein Blick auf die in dieser Zeit entstehenden Lieder der Gemeinde und auf den exzeptionellen Stellenwert, den die geistliche Poesie in der Sozietät besaß.“ – In dieselbe Richtung weisen: Jörn Reichel: Dichtungstheorie und Sprache bei Zinzendorf. Der 12. Anhang zum Herrnhuter Gesangbuch. Bad Homburg v.d.H. u. a. 1969 (Ars poetica 10) und forschungsgeschichtlich bedeutsam Bettermann (wie Anm. 10).
- 18 Vgl. Markus Matthias: Geistliche Liebestöne. Beobachtungen zur Lyrik Gottfried Arnolds (1666–1714). In: Medizin- und kulturgeschichtliche Konnexe des Pietismus. Heilkunst und Ethik, arkane Traditionen, Musik, Literatur und Sprache. Hg. v. Irmtraut Sahmland u. Hans-Jürgen Schrader. Göttingen 2016 (AGP 61), 253–275.
- 19 Entsprechend anerkennt auch Walter Sparr (Philosophie. In: Geschichte des Pietismus. Bd. 4: Glaubenswelt und Lebenswelten. Hg. v. Hartmut Lehmann. Göttingen 2004, 227–263 [III.C.], hier 249f.), dass Zinzendorf „mit der Auszeichnung des ‚Gefühls‘, der ‚Empfindung‘ des Herzens als dem

verstehen,²⁰ zumal unter der Maßgabe, dass sich seine Theologie gerade in den 1740er Jahren ausbildete? Man würde also nicht nur den Dichter Zinzendorf der literarischen Epoche der Empfindsamkeit zurechnen, sondern auch sein Verständnis von Religion und Theologie von Grundbegriffen der Empfindsamkeit her verstehen.

(2) Wenn ich hier von „empfindsamer“ Religion spreche, so ist der (deutsche) Begriff ein wenig anachronistisch. Handelt es sich doch bei „empfindsam“ um einen Neologismus des 18. Jahrhunderts, der erst nach Zinzendorfs Tod von Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) als Übersetzung von „sentimental“ geprägt oder wenigstens verbreitet wurde.²¹ Danach wäre eine empfindsame Religion eine Religion, bei der „viel Empfindung“ ist.²² Diese reichlich tautologische Definition müsste dadurch konkretisiert werden, dass man feststellt, in welchen Zusammenhängen Zinzendorf von „Empfindungen“ spricht und welchen Stellenwert er diesen in seinen religiösen Anschauungen zuerkennt.

Zunächst ist zu betonen, dass Empfindsamkeit etwas anderes bezeichnet als nur eine (stilisierte) Pflege von Gefühlen. Vielmehr handelt es sich bei der Empfindsamkeit um eine „langanhaltende geistesgeschichtliche Strömung auf dem Boden der Aufklärung“ (im 18. Jahrhundert),²³ die sich philosophiegeschichtlich insbesondere mit der Eklektik²⁴ verbindet. Als Kennzeichen für die Empfindsamkeit²⁵ gelten nach Gerhard Kaiser die „Psychologisierung der Philosophie, der Kult der Erfahrung und des gesunden Menschenverstandes“, womit sich die deutsche Auf-

eigentlichen Organ religiöser Erfahrung bereits ein zentrales Motiv“ an die Neologie und letztlich an Schleiermacher durchgab. – Zur Veränderung des Religionsbegriffs siehe Ernst Feil: *Religio*. [Bd. 4:] Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert. Göttingen 2012 (FKG 91), 170–194.

20 Vgl. Uttendörfer, *Weltbetrachtung* (wie Anm. 3), 190–265 („IV. Das Seelenleben“); vgl. das Zitat Kempers in Anm. 17.

21 DWb 3,432, im Zusammenhang mit der Übersetzung von Lawrence Sternes (1713–1768) *A Sentimental Journey Through France and Italy, by Mr Yorick* von 1768.

22 DWb 3, 432. Eine Reise heißt empfindsam, „bei der viel empfindung war“.

23 Kaiser, *Aufklärung* (wie Anm. 1), 12. – Während die frühere Forschung (v. a. Gerhard Sauder) die Bedeutung des Pietismus für die Empfindsamkeit grundsätzlich bestritt, fordern neuere Germanisten (Hans-Georg Kemper [wie Anm. 13], Burkhard Dohm [wie Anm. 17], Joachim Jacob [wie Anm. 16]) eine differenziertere Sicht (siehe Dohm [wie Anm. 17], 3f. mit Anm. 5). Beide Positionen lassen sich vielleicht dadurch vermitteln, dass man Zinzendorf nicht einfach dem (hallischen) Pietismus zuweist, sondern die ursprüngliche Unterscheidung zwischen Pietismus und Herrnhutern wieder ernstnimmt.

24 Zur Begriffsgeschichte siehe Helmut Holzhey: *Philosophie als Eklektik*. In: *StLeib* 15 (1983), 19–29; zur Sache siehe Sparrn (wie Anm. 19). Vgl. Michael Albrecht: *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, 17–31.

25 Kaiser, *Aufklärung* (wie Anm. 1), 30–38.

klärung „von einem reinen Rationalismus und Intellektualismus“ entferne.²⁶ Und es ist

„doch auch Aufklärung, wenn der emotionale Bereich als kultivierbar erlebt und von dem Mißtrauen befreit wird, das durch den Erbsündengedanken des Christentums auf ihm lastete. Das Zeitideal der Schönen Seele, die ihre Pflicht aus Neigung, das Vernünftige aus Gefühl tut, ist die empfindsame Formulierung einer Möglichkeit, die der Aufklärung verdankt wird.“²⁷

Der Begriff der Empfindsamkeit (und der Empfindung) impliziert entsprechend eine Reflexion über die Bedeutung „unterer“ Seelenkräfte, also einer Weltwahrnehmung, die nicht (theoretisch) über den Verstand und nicht praktisch über den Willen vollzogen wird. Theologiegeschichtlich könnte und müsste man Zinzendorfs Ansatz dem der Lutherischen Orthodoxie (Erleuchtung des Verstandes) und dem des Halleschen Pietismus (Konformität des Willens)²⁸ gegenüberstellen.

(3) Der Versuch, Zinzendorf auf diese Weise „ideengeschichtlich“ in der Empfindsamkeit zu verorten, verkennt keineswegs den soziokulturellen Kontext²⁹ von Ideen als abstrahierten oder reflektierten Konzepten von Wirklichkeit. Durch die

26 Kaiser, Aufklärung (wie Anm. 1), 30. – Verortet man Zinzendorf in der Empfindsamkeit, wird auch seine Vorliebe für Pierre Bayle (1647–1706) kritische Haltung verständlich. Bislang ist freilich nicht genug erforscht, wie sich das seit seiner Schulzeit in Halle nachweisbare Verhältnis Zinzendorfs zu Bayle genau gestaltet; siehe Erich Beyreuther: Die Paradoxie des Glaubens. Zinzendorfs Verhältnis zu Pierre Bayle und zur Aufklärung [1955]. In: ders.: Studien zur Theologie Zinzendorfs. Gesammelte Aufsätze. Neukirchen-Vluyn 1962 (Erw. Nachdruck in: MuD II/31. Hildesheim u. a. 2000), 201–234; Otto Teigeler: Zinzendorf als Schüler in Halle 1710–1716. Persönliches Ergehen und Präformation eines Axioms. Halle/Saale, Wiesbaden 2017, 216–227. Vgl. Lothar Kreimendahl: Bayles Destruktion der rationalen Theologie. In: Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte 21 (2009), 9–27. Folgt man der Darstellung Kreimendahls, dann hat Bayle jeden theoretisch-begrifflichen Zugang zu Gott als unmöglich erklärt. Diese radikale Skepsis dürfte für Zinzendorf – neben der biblischen Begründung – Anlass sein, sich offenbarungstheologisch nur auf Christus – auch als den Schöpfer – zu berufen. Der intellektuelle Skeptizismus wird kompensiert durch einen „empfindsamen“ Zugang zur Religion.

27 Kaiser, Aufklärung (wie Anm. 1), 38.

28 Vgl. Markus Matthias: Rechtfertigung und Routine. Zum Verständnis der Rechtfertigungslehre im lutherischen Pietismus. In: Reformation und Generalreformation – Luther und der Pietismus. Hg. v. Christian Soboth u. Thomas Müller-Bahlke. Halle/Saale 2012 (Hallesche Forschungen 32), 1–19.

29 Auf die literarhistorische Diskussion der 70er und 80er Jahre des 20. Jahrhunderts über den sozialgeschichtlichen Hintergrund der Empfindsamkeit brauche ich hier nicht einzugehen; es steht freilich zu vermuten, dass sich vergleichbare sozialgeschichtliche Kennzeichen bei den Herrnhutern finden lassen, die für die Träger der Empfindsamkeit von Bedeutung sind. Zur Forschungsgeschichte vgl. Wege der Aufklärung in Deutschland. Die Forschungsgeschichte von Empfindsamkeit und Jakobinismus zwischen 1965 und 1990 in Experteninterviews. Eingeleitet, bearbeitet, kommentiert und hg. v. Michael Schlott. Leipzig, Stuttgart 2012.

Zusammenschau mit entsprechenden Phänomenen in anderen Disziplinen wird vielmehr deutlich, dass es um übergreifende Konzepte geht, mit denen Menschen ihrer Umwelt begegnen, und nicht um intrinsisch oder logisch sich entwickelnde Ideen. Durch die Analyse von Texten, die Konzepte konkret zum Ausdruck bringen, muss und kann sich erweisen, dass „Ideen“ auch außerhalb eines philosophischen Diskurses in der Breite von Lebensäußerungen zum Ausdruck kommen und so zur Signatur einer Zeit werden.

(4) Empfindung³⁰ (gelegentlich in Abgrenzung von dem sinnlicheren Gefühl³¹) spielt – so wird zu zeigen sein – bei Zinzendorf in zweierlei Hinsicht eine entscheidende Rolle.

Zum einen wird Empfindung als eine legitime Erfassung der Wirklichkeit und hinreichender Grund ihrer Wahrheit begriffen, die sich dadurch auszeichnet, dass sie sich subjektiv wie objektiv individuell vollzieht: Ein jeder hat seine eigene Empfindung, und die Empfindung bezieht sich immer auf eine konkrete, individuelle Erscheinung. Empfindungen sind also nicht begrifflich-analytisch oder verallgemeinernd zu fassen. Sie lassen sich allenfalls annäherungsweise kommunizieren.

Zum anderen wird die Kultivierung der Fähigkeit zur Empfindung als ein moralphilosophischer Bildungsakt verstanden. Die Pflege von religiösen Empfindungen verändert den Menschen anders und über ein anderes Seelenorgan als es die klassische Unterscheidung der *credenda* und *agenda* unterstellt, die in der Lutherischen Orthodoxie bei der Erleuchtung des Verstandes, im Halleschen Pietismus bei der Bekehrung des Willens und der Einübung von Affekten einsetzt. Bei Zinzendorf geht es um die Bildung des „Herzens“.³²

Wenn sich die Rolle der Empfindung bei Zinzendorf in dieser doppelten Weise (als Erfassung der Wirklichkeit und moralphilosophische Bildung) nachweisen

30 Über den Unterschied zwischen Gefühl und Empfindung schreiben die Brüder Grimm (DWB 3, 1862): „[Das Wort „empfindung“] ist aber doch erst in der zweiten hälft des vorigen jh. recht in gang gekommen und von gefühl wie empfinden von fühlen zu unterscheiden, in empfindung liegt etwas geistiges, was dem sinnlichen gefühl abgeht, die empfindung ist subjectiver, das gefühl objectiver; oft aber sind beide wörter gleichviel.“

31 Siehe hierzu die Zitate bei Uttendörfer, Weltbetrachtung (wie Anm. 3), 191–193 („Wert und Unwert des Gefühlslebens“) und 196–201 („Ablehnung der Bedeutung der Phantasie; Zinzendorfs Veranlagung auf diesem Gebiet“).

32 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Zwey und Dreyßig einzele Homiliae Oder Gemein=Reden in denen Jahren 1744. 1745. 1746. [o. O.] [o. J.], [20.] Eine Predigt von der grossen Gewißheit der Herzen, die des Heilands ganz sind, [1745], 18f.: „[Das Herz] ist aber das vornehmste, es ist die hauptsache bey uns und bey dem Heilande, es ist bey kindern GOTTES der neue geist und sitz des neuen geistes zugleich, beydes zusammen, haus und hausherr, die so das ganze innere und äussere unter sich haben, da alles sich hinzieht, daheraus auch alles regiert und geführt wird.“ Vgl. Uttendörfer, Weltbetrachtung (wie Anm. 3), 205–207, hier 206f. Vgl. Uttendörfer, Weltbetrachtung, 207–211 und 211–216 (Salbung).

lässt, so wird man Zinzendorfs Religionsverständnis nicht einfach als Rehabilitation eines religiösen Irrationalismus oder Begründung eines irrationalen Fideismus verstehen dürfen, sondern als Zustimmung zu einem – im weiten Sinne – „ästhetischen“ Religionsverständnis, das auf der Entdeckung der Bedeutung von Empfindungen für die menschliche Erkenntnis aufbaut statt auf Verstand oder Wille. Als Kontext im buchstäblichen Sinn ziehe ich für das Verständnis Zinzendorfs daher die philosophische Ästhetik Alexander Gottlieb Baumgartens heran, die das ästhetische Verständnis ihrer Zeit reflektiert und rational legitimiert.

3. „Empfindung“ im Kontext von Zinzendorfs Argumentation. Eine Spurenllese

(1) Für Zinzendorf steht am Anfang einer religiösen Erweckung (Beginn des Glaubens) eine nicht durch Worte (begriffliche, logische Inhalte³³), sondern gleichsam „mechanisch“³⁴-sinnlich ausgelöste *Empfindung*.³⁵

33 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Der Teutsche Socrates, Das ist: Aufrichtige Anzeige verschiedener nicht so wohl unbekannter als vielmehr in Abfall gerathener Haupt=Wahrheiten, in den Jahren 1725 und 1726. Anfänglich in der Königl. Residentz=Stadt Dresden, Hernach aber dem gesamteten lieben Vaterland teutscher Nation zu einer guten Nachricht nach und nach ausgefertiget, und von dem *Autore* selbst mit einem kurtzen Inhalt jedes Stücks, nunmehr auch mit verschiedenen Erläuterungen, die sich in der ersten Auflage nicht befinden, und einem Anhang versehen. Leipzig ²1732 (Wiederabdruck in: HS 1. Hg. v. Erich Beyreuther u. Gerhard Meyer. Hildesheim 1962), 289f.: „Die Religion muß eine Sache seyn, die sich ohne alle Begriffe, durch blosser Empfindung erlangen lässet [...] Die begriffene Meynung verändert sich mit dem Alter, Auferziehung und andern Umständen, die empfundene Meynungen sind diesen Veränderungen nicht so sehr unterworfen, sie befestigen sich wohl ehe mit Zeit und Umständen.“ Vgl. Uttendörfer, Weltbetrachtung (wie Anm. 3), 216f.

34 Vgl. Uttendörfer, Weltbetrachtung (wie Anm. 3), 194–196, hier 195 (JHD [hss.], 3.4.1755): In Ablehnung eines subjektiven Enthusiasmus (und Fanatismus) sowie eines (empirischen) Sehens beschreibt Zinzendorf „das Gläuben“: „Das ist eine Gemütssache, und für das Gefühl hat Er uns gar nichts gegeben, sondern sich vorbehalten, es uns mechanisch (d. h. wohl unmittelbar [wohl Erklärung Uttendörfers; richtiger: sinnlich-unausweichlich; Anm. MM]) fühlen zu machen, wenn er da ist und uns anrührt [...] Daher sind das gläubige Erblicken und das wahre Gefühl von ihm her die zwei großen und unaussprechlichen Seligkeiten, darin unsere ganze Sache geht, und wir können ohne Glauben und Gefühl nicht subsistieren. Der Glaube muß Tag und Nacht wahren, und das Gefühl muß eine Festtagssache sein, eine liturgische Sache, die vielleicht des Tages dreimal kommt, wenn's nötig ist, und manchmal ein paar Tage ausbleibt, wenn's wieder nötig ist, allemal zu einem gewissen Zweck, wenn's gleich den Tag zu keinem angenehmen Tag macht.“

35 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Kleine Schrifften, Gesammelt In verschiedenen Nachlesen Bey den bisherigen gelehrten und erbaulichen Monaths=Schrifften / Nebst einigen andern erbaulichen Blättern. Frankfurt/Main 1740 (i. d. R. als „Freywillige Nachlese“ bezeichnet; Wiederabdruck in: HS.E 11–12. Hg. v. Erich Beyreuther u. Gerhard Meyer. Hildesheim 1972), 403: „Denn wenn eines von

Den Prototyp seines Religionsverständnisses findet Zinzendorf in der biblischen Erzählung von Mariä Heimsuchung. Dort wird berichtet, dass Elisabeths Kind (Johannes) in ihrem Leib hüpfte, „als Elisabeth den Gruß Marias hörte“ (Lk 1,41). Zinzendorf sagt dazu:

„Ich reducirte sie [die allerälteste Religion] auf die zwei Personen. Johannes und Jesus, beide in Mutterleibe, und ihre Mütter, machten allenfalls [= in jedem Fall] eine Christliche Religion zusammen aus; da fing das Gefühl, die Empfindung und Bewegung an, die man heute zu Tage in der Christenheit für Traum und Einbildung hält. Da ich die Stimme deines Grusses hörte, hüpfte mit Freuden das Kind in meinem Leibe. Luc. 1,44. Wenn Johannes gar nicht zur Welt gekommen, sondern in Mutterleibe wieder zu seinem Schöpfer wäre abgefordert worden, so wäre er in der wahren Religion, im Glauben an Jesus Christum, aus der Hütte geschieden.“³⁶

Johannes' Glaube ist offenbar nicht in Lehrsätze zu fassen, ja, nicht einmal als Akt des Bewusstseins oder des (wiedergeborenen) Willens anzunehmen, sondern beruht ausschließlich auf dem Eindruck, den die Begegnung mit Jesus im Bauch der schwangeren Maria – vermittelt über den sinnlich wahrnehmbaren Gruß – auf ihn macht. Johannes empfindet – noch unbewusst – die freundliche Nähe des Heilandes, was sich an seiner biblisch bezeugten Freude erweisen lässt.

Immer wieder insistiert Zinzendorf darauf, dass der Beginn des Glaubens³⁷ in einer so von außen in Gang gesetzten Empfindung besteht, die einerseits ein klares, weil distinktes Objekt hat (vornehmlich Christus als den Heiland), die sich andererseits aber gerade nicht begrifflich fassen oder analysieren lässt: „Man wird erst gläubig, man hat eine Aufforderung gekriegt zu einer Ahndung und Gefühl von Gott, zu einem ganz kleinen *sensu numinis*, wie er für die Zeit, darin man lebt, arrangiert ist.“³⁸

beyden sein sollte, so ist wahr, daß das Christenthum mehr ein entzuckendes [d.i. überwältigendes; Anm. MM] als *raisonirtes* Wesen sey. [...] Denn man sehe alle Bekehrungen der Gläubigen an, welche uns in der H, Schrift hin u. wieder erzehlet werden, da findet man kein Exempel der Überzeugung durch Schlüssen, alle mahl aber eine kräftige Empfindung der Sache in Gemüthe des Bekehrten“. Vgl. Uttendörfer, Weltbetrachtung (wie Anm. 3), 191f.

36 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Einiger seit 1751. von dem Ordinario Fratrum zu London gehaltenen Predigten in Dreyen Haupt=Abtheilungen edirter Erster Band. London, Barby 1756 (Wiederabdruck in: HS 5. Hg. v. Erich Beyreuther u. Gerhard Meyer. Hildesheim 1963), 154f. (17.1.1753). Vgl. Otto Uttendörfer: Zinzendorf und die Mystik. Berlin [1952], 358.

37 Uttendörfer, Weltbetrachtung (wie Anm. 3), 195 (JHD [hss.], 3.4.1755). – Zu Zinzendorfs Annahme, dass der Heilige Geist schon auf das Kind im Mutterleibe wirke siehe Bettermann (wie Anm. 10), 19.

38 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Predigten die der ORDINARIUS FRATRUM von Anno 1751. bis 1755. zu London gehalten hat, Zweyter Band. London, Barby 1757 (Wiederabdruck in: HS 5), 32–41, hier 35 (24.5.1752). Vgl. Uttendörfer, Mystik (wie Anm. 36), 352.

Entsprechend beschreibt Zinzendorf die Art, wie er selbst zum Glauben gekommen ist, als ein durch Erziehung und Heranwachsen³⁹ Vertrautwerden mit der Person des Heilandes, was dreierlei beinhaltet: a) die Betonung der – begrifflich nicht zu fassenden – *Person Christi* anstatt einer Lehre als Gegenüber des (anfänglichen) Glaubens, b) eine *emotionale Hinwendung* als Teil der Empfindung und c) einen *Anstoß von außen* (Erziehung, religiöse Praxis).

Auf derselben Linie liegt Zinzendorfs Vorstellung („Suppositum“) von einer „in den menschlichen Verstand, der sich in den Schranken eines Geschöpfes zu halten weiß, von dem Schöpfer gelegte[n] und sorgfältig bewahrte[n] Fähigkeit und Geneigtheit zu gläuben“⁴⁰, vielleicht weniger eine allgemeine religiöse Anlage,⁴¹ die geweckt werden muss, als die prinzipiell gegebene Empfänglichkeit für den Gegenstand des Glaubens, die dann als Ausgangspunkt für jedes (auch konfessionelle) Gespräch über Religion vorausgesetzt werden kann. Diese Fähigkeit ist mithin als ein Organ der religiösen Empfindung zu verstehen.

Es ist für Zinzendorf kennzeichnend, dass er die Empfindung (Gefühl) als eine Vorstellung versteht, in der Denken und unhintergehbare Selbsterfahrung zusammenkommen:

„In solchen Umständen kann man sehen, was Gefühl ist und wie es sogar der Erfahrung und Augenschein überlegen ist. Nun ist zwar das Gefühl der Leute, welche denken, niemals ganz ohne Überlegung und Schluß. Beim Gefühl wird allemal gedacht, es gründet sich auf Prinzipia, aber es ist doch was ganz Apartes mit dem Gefühl, ein *je ne sais quoi*, dem man keinen Namen geben kann als: es ist mir so,⁴² meine Seele sagt mirs.“⁴³

39 Vgl. Bayles Rekurs auf den Fideismus als Ausweg, dessen Grundlage er in der Gnade Gottes oder der Erziehung von Kindesbeinen an findet; Pierre Bayle: Art. „Simonides“. In: DHC 2, 1740, 671, Anm. F.

40 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: ΠΕΡΙ ΕΑΥΤΟΥ. Das ist: Naturelle Reflexiones über allerhand Materien, Nach der Art, wie Er bey sich selbst zu denken gewohnt ist: Denenjenigen Verständigen Lesern, Welche sich nicht entbrechen können, über Ihn zu denken, in einigen Send=Schreiben, bescheidenlich dargelegt. [o. O.] [1747] (Wiederabdruck in: HS.E 4. Hg. v. Erich Beyreuther u. Gerhard Meyer. Hildesheim 1964), 6.

41 Vgl. hierzu Vogt, Suche (wie Anm. 2), 212.

42 Vgl. Uttendörfer, Weltbetrachtung (wie Anm. 3), 191 (JHD [hss.], 15.10.1750): „Es ist unter anderem auch Streit über das Wort Gefühl. Um nun das Wort faßlicher zu machen, so ist zu bemerken, daß es nichts anderes heißt als: es ist mir so, es schmeckt mir so, das spüre ich so, das glaube ich so, das habe ich so.“

43 Uttendörfer, Weltbetrachtung (wie Anm. 3), 218 (JHD [hss.], 25.4.1753). Vgl. Zinzendorf, Socrates (wie Anm. 33), 138: „Allein ich bin versichert, daß das Gefühl, welches das Gesicht der Seele ist, eine weit grössere und gewissere Überzeugung als alles andere bringet, und daß dieses zuweilen in den stärcksten Geist zu einer Zeit nage und arbeite, da man es von aussen nicht denken sollte.“

Beachtlich ist in diesen Äußerungen, dass sich die religiöse Erweckung auf einer seelischen Ebene abspielt jenseits von Vernunft („Überlegung und Schluß“) und auch jenseits einer selbstbezogenen Gefühllichkeit.⁴⁴ Der bei Zinzendorf häufiger begegnende Ausdruck *je ne sais quoi* ist wohl nicht auf die „Mystik“ zurückzuführen, sondern eher auf die zeitgenössische Reflexion über die ästhetische Wahrnehmung (s. u.).⁴⁵

(2) Empfindungen beschreibt Zinzendorf auf unterschiedliche Weisen. Dazu gehören zunächst innere Wahrnehmungen in Analogie zu (oder Abstraktion von) denen der äußeren Sinnesorgane⁴⁶ wie Sehen, Hören, Riechen, Fühlen und Schmecken, ferner das Sehen als produktive Wahrnehmung,⁴⁷ die Ahnung über Entfernungen hinweg,⁴⁸ das Vorausahnen oder Vorauswissen,⁴⁹ der poetische Aus-

44 Zinzendorf, *Freiw Nachl* (wie Anm. 35), 402f. (1725): „Wer sich nicht an der Gnade Gottes zur Zeit und Stunde begnügen, sondern lauter süsse Empfindungen in einem Stücke haben, lauter Wunder sehen [...] will, immer neue Meinungen annimmt, das ist, nichts als *Confect* essen will, der nähret sich sehr übel und ist nicht hungrig, sondern leckerhaftig“; Zinzendorf, *Freiw Nachl*, 422: „Doch kan bey dieser und jener Art Leuten [Prediger des Gesetzes oder des Evangeliums], immer mehr Aufrichtigkeit wohnen, als bey denenjenigen, welche bey Untersuchung des Christenthums ihre Gemüths=Neigungen und *Affecten* zu rathe ziehen. Das ist eine klägliche Sache, wenn ich in dem Dienst eines Herren meine Gemächlichkeit fragen will.“ Vgl. Uttendörfer, *Weltbetrachtung* (wie Anm. 3), 192f.

45 Zum doppelten (theologisch-mystischen und rhetorisch-ästhetischen) philosophiegeschichtlichen Hintergrund siehe E[rich] Köhler: Art. „Je ne sais quoi“. In: *HWPh* 4, 1976, 640–644; vgl. ausführlich, vor allem für die französische Literatur, E. Köhler: *Je ne sais quoi*. Ein Kapitel aus der Begriffsgeschichte des Unbegreiflichen. In: *Romanistisches Jahrbuch* 6 (1953/54), 21–59.

46 Gelegentlich bezeichnet Zinzendorf sinnliche Vorstellungen als abstrakt, nämlich weggezogen oder „entzückt“ von dem Äußerer: „Hierbei habe ich die Hauptobservation gemacht, daß kein Volk *abstracter* denkt als die heutigen Wunden- und Blutzegen, so weit wir auch die Gefühllichkeit im Vortrage *poussieren* nach Art des *Stili* des alten und neuen Testaments und sonderlich unsres Herrn selbst. Das fleischliche Fühlen und Imaginieren und alle Arten von *raptures* sind ohne Zweifel *ex providentia divina toto coelo* von uns *removiert*. Wir hören, betrachten, fühlen, lieben, aber durch den Geist und das Leben, das in der Sache liegt.“; Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: *Reden über die Litaney des Lebens, Leidens und der Wunden unsers Herrn Jesu Christi gehalten vom Ende April bis in den August*. Barby ²1759, Nacherinnerung zu S. 344; vgl. Uttendörfer, *Mystik* (wie Anm. 36), 361–364.

47 „Man hat in der Natur was, das man nicht recht erklären kann: Wenn man jemanden stark und mit Sympathie ansieht, so kann das in des andern Gemüt eine Attention verursachen, wenn er gleich nicht weiß, daß er angesehen wird“ (JHD [hss.], 7.3.1752); vgl. Uttendörfer, *Mystik* (wie Anm. 36), 368f.

48 Vgl. „Wenn eine Person aus der Empfindung heraus, die sie davon hat, versichert, daß jemand fünfzig Meilen davon heimgeht, so hält man das für was Prophetisches. Es ist aber nicht, sondern gehört eben auch unter die ungewöhnlichen Naturumstände, davon wir den *Nexum* nicht wissen.“ (JHD [hss.], 13.5.1750); vgl. Uttendörfer, *Mystik* (wie Anm. 36), 385.

49 Zum Vorauswissen bei Zinzendorf siehe Uttendörfer, *Mystik* (wie Anm. 36), 386f.

druck,⁵⁰ die unmittelbare Erfassung eines Tatbestandes (Intuition) oder die innere Vorstellungskraft als positiv konnotierte Phantasie.⁵¹ Diese innerseelischen Vorstellungen⁵² sind für Zinzendorf wahre Realität. Denn das „Gemüthe“ ist „ebensoviel bei der Seele [...] als das Fühlen beim Körper“.⁵³

(3) Wenn man den Glauben auf diese Weise mit einer inneren Empfindung (in klarer Unterscheidung von jedem Sensualismus)⁵⁴ beginnen lässt, dann ist der Glaube zuerst und in erster Linie *individueller*, nicht verallgemeinerbarer Glaube:

„[In der seelen=sache] adreßirt sich eine jede seele *immediate* an den Heiland, und läßt sich von Ihm und von niemand sonst den Theologischen Zettel ausfüllen, der für sie selbst gemacht ist. Der größte theil dieses Zettels oder Memorials ist lauter Bibel. Das haben alle leute, die sich *immediate* an den Heiland halten, egal. Da[s] hält die Christenheit in einem sinn gar eben. Aber was zwischen dem Heiland und der seele *in specie* die *notam diacriticam* ausmacht, daß der Heiland itzt mit mir redt und nicht mit dir [...], da muß niemand als Er selbst drum consultirt werden. [...] Und auf diesen grund (denn einen andern grund kan niemand legen 1 Cor. 3,11.) baut man sein selbst eigenes *systema*; denn ein jeder muß sein *systema practicum* für sich haben: ein jeder muß für sich selbst reden können. Das lernt er aus des Heilands herzen.“⁵⁵

Diese Betonung der Individualität (sowohl der Wahrnehmung wie der Äußerung) ist für einen auf Empfindung basierten Glauben selbstverständlich. Wegen ihres gemeinsamen biblischen Bezugspunktes sind diese individuellen Empfindungen in gewissem Maße kommunizierbar und damit gemeinschaftsfähig. Ekklesiologisch steht jeder Bruder/jede Schwester zunächst für sich und seinen oder ihren Glauben, mit dem er oder sie sich in die Gemeinschaft einbringt. In der Folge hat

50 „Wenn unsre Lieder über die Poesien der größten deutschen Dichtern gehen, so ist's nicht um der künstlich ausgedachten Redensarten willen, sondern um der Sache willen, die in sich selbst groß und sublim göttlich ist. Unsere Sprache drückt die Sache fein naturell aus, und das macht eigentlich das Sublime in unsern Liedern“ (JHD [hss.], 22.4.1752); Uttendörfer, *Mystik* (wie Anm. 36), 364.

51 Für Zinzendorf vgl. Ausdrücke wie „Imagination“, „Phantasie“, „Gesicht, das dem inwendigen Menschen gegeben ist“, „geistliches Gemütsauge“; Uttendörfer, *Mystik* (wie Anm. 36), 366f.

52 Zur menschlichen Inspiration siehe Uttendörfer, *Weltbetrachtung* (wie Anm. 3), 221.

53 Zinzendorf, *Socrates* (wie Anm. 33), 232; vgl. Uttendörfer, *Weltbetrachtung* (wie Anm. 3), 203.

54 Vgl. Uttendörfer, *Weltbetrachtung* (wie Anm. 3), 200; hier scheint mir auch Bettermann zu irren, wenn er wiederholt von einem Sensualismus bei Zinzendorf spricht; Bettermann (wie Anm. 10), 14 u. passim. – Der krasse Sensualismus der Sichtungszeit dürfte – gleichsam als Experiment – die Folge der Bedeutung der Empfindsamkeit gewesen sein.

55 Zinzendorf, *LP* (wie Anm. 38), 336–347, hier 340 u. 342 (22.9.1754); vgl. Uttendörfer, *Weltbetrachtung* (wie Anm. 3), 354. – Auf diese Überlegungen hin wäre auch Zinzendorfs philadelphische Theologie auszulegen. Sie ist bei ihm auch erkenntnistheoretisch motiviert.

Zinzendorf jeder Lehre, allen Meinungen oder allgemeinen Systemen, auch jeder Bekenntnisschrift eine nur begrenzt normierende Autorität zuerkennt.⁵⁶

Ja, er hatte selbst kein Problem mit einem historisierenden Verständnis der Heiligen Schrift bzw. hatte für seinen Glauben kein prinzipielles Dogma der (Verbal-)Inspiration nötig (s. u.).⁵⁷

(4) Die religiöse Empfindung ist ein innerseelischer Akt, in dem ein Mensch sich seinen gegenwärtigen Zustand *vorstellt* oder *repräsentiert*:⁵⁸

„Was gehört also zum selig seyn? nichts anders, als lieb haben, das wahre gefühl, daß man einen Schöpfer hat, der uns aus purer gnade erstlich geschaffen [...] Für alles das verlangt Er nichts, als daß man Ihn lieb haben soll; und auch das begehrt Er nicht eher, als bis Ers einem erst ins herz gegeben hat.“⁵⁹

In der Empfindung stellt man sich als Kreatur dieses Schöpfers vor (Akt der inneren Repräsentation), und diese Repräsentation ist unmittelbar verbunden mit einem Gefühl des Angezogenenseins. Es äußert sich ferner als Gefühl der Liebe, womit nicht die Nächstenliebe als moralische Pflicht, sondern – wie bei Gottfried Arnold⁶⁰ –

56 Damit leitet Zinzendorf die Umkehrung der Dogmatik von einer den Glaubensgegenstand vorschreibenden zu einer die Glaubenserfahrung von Christen reflektierenden Wissenschaft ein; vgl. z. B. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Bd. 1. Hg. v. Martin Redeker. Berlin 1969, 105: „§ 15: Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich-frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt.“

57 Es fällt auf, dass Zinzendorf die Bibel als ein von Menschen durch die Veränderung der Zeit hindurch geschriebenes Buch ansieht, „davon es einigen wohl nicht geträumt hat, daß das einmal Gottes Wort heißen wird.“ Uttendörfer, Mystik (wie Anm. 36), 350 (JHD [hss.], 2.2.1759). Und: „Es ist bei der heiligen Schrift das wunderbare Ding, worauf wenig Leute acht geben, daß das Erkenntnis der heiligen Menschen Gottes getrieben durch den Heiligen Geist von Grad zu Grad gewachsen ist, so daß ein solcher Mensch Gottes, wenn er zwanzig Jahr vorher geschrieben, nicht gewußt, was er zwanzig Jahr hernach wissen und sagen würde“; Uttendörfer, Mystik, 351 (JHD [hss.], 17.2.1756). – Damit weitet Zinzendorf die ältere, pietistische Vorstellung, dass den Auslegern die Bibel mehr und mehr (zum Ende der Zeiten hin) aufgeschlossen werde, auf die Schreiber der Bibel aus. Die Bibel wird selbst historisch, weil „wohl tausend Stellen heutzutage nicht mehr applikabel sind, [und] so entsteht das Elend, daß die teuersten und ausgemachtsten Gotteswahrheiten in der Bibel aus der Bibel widersprochen werden können.“ Ebd. – Zum „Historismus“ Zinzendorfs siehe Peter Baumgart: Zinzendorf als Wegbereiter des historischen Denkens. Lübeck, Hamburg 1960 (HS 381), hier 70–75.

58 Vgl. Uttendörfer, Weltbetrachtung (wie Anm. 3), 194: „Repräsentation einer Sache im Gemüt“ (JHD [hss.], 3.4.1755). – Vgl. zum Begriff Eckart Scheerer u. a.: Art. „Repräsentation“. In: HWPh 8, 1992, 790–853, hier 834f. Bei Christian Wolff ist die Fähigkeit zur Repräsentation (deutsch: Vorstellung) die fundamentale Kraft der Seele.

59 Zinzendorf, LP (wie Anm. 38), 122 (29.11.1752). Vgl. Uttendörfer, Mystik (wie Anm. 36), 362.

60 Vgl. Matthias, Liebestöne (wie Anm. 18).

ein eigentlich gegenstandsloses, nämlich auf Gott gerichtetes Lieben, das Gefühl der Liebe selbst gemeint ist.

Während Zinzendorf unter „Herz“ so etwas wie „das Innerste der Persönlichkeit“ versteht, aus dem heraus sowohl die Gedanken wie das Wollen hervorgehen, steht „das Gemüt“ für Wahrnehmung von Empfindungen, die nicht notwendig das Herz verändern, ohne die aber das Herz nicht sein kann, weil es sich hierin seiner selbst bewusst wird (empfindet).⁶¹

(5) Entscheidend für Erweckung und Erhalt der Empfindung ist die Art und Stärke *des Eindrucks* der Dinge resp. *der Aufmerksamkeit*, Andacht oder Attention,⁶² die der Einzelne den Dingen schenkt, und deren *intuitive Erfassung*. Je unverwechselbarer, je lebendiger und je „erhabener“ der Eindruck ist oder je intensiver man sich einer Sache zuwendet, desto klarer und bestimmender ist die Empfindung. Dabei spielt die visuelle Empfindung (z. B. im Traum) für Zinzendorf persönlich eine durchaus untergeordnete Rolle.⁶³

Für die geistesgeschichtliche Verortung Zinzendorfs ist hierbei seine Rezeption des Begriffs des „Erhabenen“ (des *Sublimen*) wichtig. Merkwürdigerweise hat die Forschung bislang nicht beachtet, dass und wie sich Zinzendorf sehr früh für seine Begründung der Göttlichkeit oder der Wahrheit der Heiligen Schrift auf den zeitgenössisch zunehmend rezipierten Traktat *Über das Erhabene* von Dionysius Longinus beruft.⁶⁴ So antwortet er in der Vorrede zur *Ebersdorfer Bibel* (1726) auf die für alle Führungsgestalten des Pietismus drängende Frage, ob „denn auch die Schrift Göttlich [sei]“,⁶⁵ zunächst mit dem „praktischen“ Beweis aus Joh 7,17. Insoweit befindet er sich noch beim herkömmlichen Argument des Pietismus (und des Neuprotestantismus),⁶⁶ der damit unterstellt, dass sich die Gewissheit des

61 Uttendörfer, Weltbetrachtung (wie Anm. 3), 203–205, hier 205.

62 W[erner] Schütz: Art. „Andacht“. In: HWPh 1, 1971, 295f., und O[dm]ar Neumann: Art. „Aufmerksamkeit“. In: HWPh 1, 1971, 635–645. Vgl.: „Die alten böhmischen Brüder beschreiben erst eine gewisse zur Attention und Faßlichkeit gehörige Disposition. Danach heißt's: Das sind die Ohren, die der Herr erfordert hat zu seinen Lehren. Es ist also wahr, was wir singen: Was dem einen Sinn gebricht, das fehlet drum den andern nicht, ja die andern Sinne müssen noch konzentrierter sein“ (JHD [hss.], 14.3.1760); vgl. Uttendörfer, Mystik (wie Anm. 36), 363f.; vgl. Uttendörfer, Mystik, 368f.

63 Uttendörfer, Weltbetrachtung (wie Anm. 3), 196; Uttendörfer, Mystik (wie Anm. 36), 350–360 („Die Gewißheit der Religion“), 360–369 („Weitere Gedanken über den Sensualismus“).

64 Vgl. z. B. Uttendörfer, Mystik (wie Anm. 36), 364.

65 Diese Frage kommt prominent bei den ersten Pietisten vor, so bei Johann Jacob Schütz (Andreas Deppermann: Johann Jakob Schütz und die Anfänge des Pietismus. Tübingen 2002 [BHTh 119], 56–80, hier 58) und bei August Hermann Francke (August Hermann Francke: Lebensläufe. Hg. v. Markus Matthias. Leipzig 2016 [Edition Pietismustexte 9], 51, 163f.). Vgl. Philipp Jacob Spener: Die Anfänge des Pietismus in seinen Briefen. Hg. v. Markus Matthias. Leipzig 2016 (EPT 7), 9–18 (Brief vom 21.9.1666).

66 Vgl. Markus Matthias: Philipp Jacob Spener. In: Pietismus Handbuch. Hg. v. Wolfgang Breul. Tübingen 2021, 101–114, hier 112.

Glaubens in der Konformität des eigenen Willens mit dem göttlichen Willen oder in der ethischen Bildung einstellt; umgekehrt ergibt sich die Wahrheit der Bibel hier aus ihrer praktisch nachweisbaren ethischen Relevanz und Wirkung.

Für sich selbst betont Zinzendorf aber noch einen anderen Zugang:

„Denn gewiß, wenn ich euch meine Empfindung mittheilen darff, so ist dieses [die Bibel] keine gemeine Schrift, und es hat kein anderer, als der ewige Geist solche Einflüsse geben können, als bey denen Aussprachen dieses Meisterstücks aller Bücher zum Grunde liegen.⁶⁷ Hier hat schon der alte Schreiber des Tractats *de sublimi*, das Muster aller Beredsamkeit gefunden, hieran hat so mancher Weltweise den Kopff zerstoßen, so mancher Tieffsinnige sich zu tode studieret, so mancher Ausleger seine Schande gekünstelt, und so mancher Forschende auch vor den aufgeklärtesten Verstand unergründliche Tiefen entdeckt.“⁶⁸

Mit der Berufung auf Longinus macht Zinzendorf deutlich, dass die Bibel ihre Wirkung nicht über ihren zu analysierenden Inhalt, sondern in ihrer eindrücklichen *Rede* entfaltet. Deshalb habe gerade der Einfältige oder Ungelehrte, der gar nicht auf Analyse aus ist, einen unmittelbaren Zugang zur Schrift, wie ja gelegentlich auch die einfache Sprache der Bibel ihre Erhabenheit ausmachen kann.⁶⁹ Wenig später fährt Zinzendorf fort:

„ich bekenne euch freymüthig, daß mir so wenig Schrifften und Vorträge genug gethan, daß vielmehr meine von Natur zum Zweifel geneigte Art, durch diejenige Mittel immer tieffer hinein gerathen, die ihr heraushelffen sollen. Die hohen und durchdringenden Ausdrücke machten mich argwohnen, daß nicht viel hinter der Sache sey, weil sie eines solchen Schmucks der Rede bedürfften, sich in das menschliche Gemüth einzuschleichen, die leichten und ungekünstelten Redens=Arten stellten zwar die Sache in der natürlich Blösse, aber auch zugleich in einer solchen Schwäche dar, daß ich mich dabey aufzuhalten vor unnöthig hielt.“⁷⁰

67 Lies: Einflüsse, wie sie den Aussprüchen dieses Meisterstücks aller Bücher zu Grunde liegen. Anders gesagt: Die Worte der Bibel – als dem Buch der Bücher – bezeugen in ihrer Art, dass sie göttlichen Ursprungs sind. – In Zinzendorfs Zeit verschwimmen die Wortformen für den Artikel „den“ und das Pronomen „denen“ noch gelegentlich.

68 Biblia, Die gantze Göttliche Heilige Schrift Altes und Neues Testaments, nach der teutschen Übersetzung D. Martin Luthers. Mit vielen richtigen Parallelen, denen gewöhnlichen, und an einigen Orten vollständign Summarien; D. Luthers eigenen Vorschriften, und dem Arndischen *Inform. Biblico*, (Welche die Leser sich doch bekannt machen wollen,.) Ebersdorf 1727, a4^r; Edition: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Bibel und Bibelgebrauch. Bd. 1: Bibelübersetzung. Hg. von Dietrich Meyer. Göttingen, Bristol 2015 (TGP IV, 7/1), 67,16.25-29; 68,26-33.

69 Vgl. Boileau, Oeuvres 3 (wie Anm. 79), 243f.

70 Biblia (wie Anm. 68), a4^r; Edition TGP IV, 7/1, 69,37-70,5.

Zinzendorf zeigt hier die im Rahmen der Rhetorik unbefriedigende Alternative auf zwischen einer (auf Überzeugung und Veränderung des Willens angelegten) Rede, deren großer rhetorischer Einsatz den Verdacht weckt, dass die Sache selbst nichts darstelle, und einer solchen, deren mangelnde Ausschmückung von vornherein die Unbedeutendheit der Sache suggeriert.⁷¹ Im Rahmen einer logischen Beweisführung, so heißt es anschließend, kann er nicht weiter als zu einer von mehreren Wahrscheinlichkeiten kommen, aber zu keiner Gewissheit, ja zu einer generellen Skepsis:

„Ein Weltweiser aber machte mir mit seinen scheinbaren Schlüssen nichts, als eine starcke Vermuthung, daß er zum wenigsten so leicht recht haben könnte, als ein anderer, kurtz: mir that weder ein Buch, noch ein Vortrag in der Welt Gnüge, und mein Zweiffelmuth wurde durch so manchen Sieg über die Wahrscheinlichkeit immer kühner, alles vor möglich und nichts vor wahr zu halten, bis dieses kleine Buch mir vor die Augen kam.“⁷²

Es muss nun offenbleiben, was Zinzendorf hier mit dem „kleinen Buch“ meint. Er könnte damit die Bibel meinen, auf die er im Folgenden eingeht. In der hier zitierten Vorrede belegt Zinzendorf die Bibel aber nur mit Epitheta wie „gewaltig“, „gross“ und [im Verhältnis zu den gelehrten Kommentaren] „kurz“ und einfältig.⁷³ Zudem würde Zinzendorf hiermit den Eindruck erwecken, als sei die Bibel ihm erst in Zeiten des wissenschaftlichen Zweifels „vor die Augen“ gekommen. Denkbar ist aber auch, dass Zinzendorf hier wieder an den vorher genannten *Tractat de sublimi* von Longinus anschließt, dessen „petitesse“ Nicolas Boileau Despréaux, sein Übersetzer ins Französische, wiederholt betont.⁷⁴ Dann hätte Longinus Zinzendorf die ästhetischen Gründe dafür geliefert, warum er sich am besten auf einfältige Manier an die sprachlich überwältigende Bibel halten solle.

Zeitgleich mit der Bibelvorrede bringt Zinzendorf die gleichen Gedanken in seiner modischen Wochenschrift *Socrates* vor.⁷⁵ Auch hier dient der Gedanke des Sublimen im Sinne des Longinus als Begründung für eine offene Zuwendung zur

71 Vgl. die ähnliche Frage bei Johann Franz Buddeus: *Institutiones theologiae Dogmaticae*. Leipzig 1723, § 24, nämlich ob das Erhabene in den Worten oder in der Sache liege. Buddeus beantwortet sie damit, dass es um die Angleichung der Worte an die Würde der Sache gehe. Vgl. hierzu Martin Fritze: *Vom Erhabenen. Der Traktat „Peri Hypsous“ und seine ästhetisch-religiöse Renaissance* im 18. Jahrhundert. Tübingen 2011 (BHTh 160), 336 u. 339 (für Rambach).

72 Biblia (wie Anm. 68), a4^v. Edition TGP IV, 7/1, 70,7-12.

73 Biblia (wie Anm. 68), a3^r. a3^v. a4^r; Edition TGP IV, 7/1, 66,3; 68,16. 34.

74 Boileau, *Oeuvres* 3 (wie Anm. 79), 3 („Ce petit Traité“), 4 („sa petitesse“), 8 („Quelque petit donc que sit le volume de Longin“). – Für Longinus beziehe ich mich auf die Ausgabe: Pseudo-Longinos: *Vom Erhabenen. Griechisch und Deutsch*. Hg. v. Reinhard Brandt. Darmstadt 1966.

75 Zinzendorf, *Socrates* (wie Anm. 33), 209–217 (21. Discurs), hier 215: „Was in Ansehung der Schrift ein *Longinus* von ihrer hohen und entzückenden *Gravität*, und in der grösten Einfalt herrschenden

Heiligen Schrift, während alle theologischen oder philosophischen Diskussionen nur zu Vermutungen und Wahrscheinlichkeiten führten. Für die Möglichkeit eines einfältigen Verstehens sprechen ihre „natürliche Deutlichkeit und überall hervorleuchtende treuhertzige Mund=Art“,⁷⁶ also gerade das Ungekünstelte und moralisch Einnehmende. Diesen Zugang probiert Zinzendorf nun aus. In „göttlichen Dingen“ lässt er sich allein und unmittelbar von der Bibel überzeugen. So sehr er sich auch mit dem Verstand gegen offenbare Wahrheiten der Bibel wehrt, so wird er doch unter Anrufung Gottes „von einer unsichtbaren Krafft übermeistert“,⁷⁷ so dass er der Botschaft der Schrift zu glauben lernt. Entsprechend schließt Zinzendorf seine Vorrede mit dem Appell: „Ists nicht wahr, hocheleuchtete Brüder! Eure meiste Gewißheit offenbahret sich nicht im Nachdencken, sondern in der Empfindung.“⁷⁸ Gnoseologisch wird damit die „Empfindung“ an die erste Stelle gesetzt. Theologisch führt er diese Art der Empfindung zurück auf den Heiligen Geist, der im Menschen für die Wahrheit zeuge.

Exkurs

Wir wissen nicht, wann und in welcher Form Zinzendorf mit Longinus' Traktat in Berührung gekommen ist, der erst 1737 auf Deutsch erschien, aber schon seit 1684 auf Französisch erhältlich war.⁷⁹ Man muss keineswegs unterstellen, dass Zinzendorf den Traktat selbst für sich entdeckt oder studiert hat. Aber Zinzendorf hat offenbar das zeitgenössische Gespräch über dieses Thema erfasst und für sich entdeckt. Dass die Thematik von Longinus in Halle

Schönheit erwehnet hatte, das bewunderte mein Gemüthe über dem Lesen, und mein Hertz fühlete es lange darnach.“

76 Biblia (wie Anm. 68), a4^v; Edition TGP IV, 7/1, 70,20f.

77 Biblia (wie Anm. 68), a4^v; Edition TGP IV, 7/1, 70,22–34.

78 Biblia (wie Anm. 68), b1^v; Edition TGP IV, 7/1, 72,34f.

79 Die Übersetzung ins Französische findet sich schon in: [Nicolas Boileau Despréaux:] *CEUVRES DIVERSES Du Sieur D*** AVEC LE TRAITÉ DU SUBLIME OU DU MERVEILLEUX DANS LE DISCOURS Traduit du Grec de Longin*. Paris 1674. Nach Zinzendorfs Studienzeit erschienen: *OEUVRES DE NICOLAS BOILEAU DESPREAUX. AVEC DES ECLAIRCISSEMENTS HISTORIQUES, DONNEZ PAR LUI-MEME*. Nouvelle Edition revue, corrigée & augmentée. Tome 1–4. Den Haag 1722. – Mit aller gebotenen Vorsicht (gerade im Blick auf die Chronologie) kann hier darauf hingewiesen werden, dass die folgende Auflage der genannten Ausgabe von Boileau in dem Versteigerungskatalog zu finden ist, die u. a. die Bibliothek Zinzendorfs zum Kauf anbot: *Bibliotheca Gersdorfio-Zinzendorfiana*. Verzeichnis der Bibliotheken der verstorbenen Herren Grafen Friedrich Caspar von Gersdorf, Grafen Ludwig von Zinzendorf, Gründer der Brüdergemeinde zu Herrnhut, Herrn von Schrautenbach sowie der Herren Syndiken D. Nitschmann und Fr. Köber. Dresden [1879], 130 (II. Abtheilung, Nr. 2529) (Gustav Salomons Dresdner Bücher-Auction): „Boileau, Oeuvres. Enrichis de figg. p. Picart. 4 tomes en 2 vols. La Haye 1729. 8. Prgmtbd“; vgl. Nr. 2530 von demselben „Pensées choisies. Paris 1712. kl. 8. Frzbd.“

am Anfang des 18. Jahrhunderts auch in den Franckeschen Stiftungen in privaten Unterredungen eine Rolle gespielt haben könnte, hat Martin Fritz⁸⁰ wahrscheinlich gemacht. Die Wahrnehmung des Longinus in Halle ist sicher für Johann Jacob Rambach (1693–1735) und Johann Franz Buddeus (1667–1729) nachzuweisen. Buddeus war von 1693 bis 1705 Professor für Ethik (Moralphilosophie) in Halle, wo er zum Dr. theol. promoviert wurde. Rambach war zur Schulzeit von Zinzendorf (1710–1716) älterer Schüler in den Franckeschen Stiftungen, später Student und Lehrer an der Theologischen Fakultät.⁸¹ Martin Fritz hat in einem eigenen Kapitel die Longin-Rezeption bei Johann Jacob Rambach und seinem eigentlichen Lehrer Johann Franz Buddeus erhellt.⁸² Während bei dem „empfindsamen“ Johann Jacob Pyra die Longin-Rezeption bislang erst für Mitte der 1730er Jahre im Zusammenhang mit der 1735 erschienenen *Wertheimer Bibel* angesetzt wird, lässt sich eine solche bei Buddeus und Rambach viel früher – im Kontext einer rhetorischen und hermeneutischen Fragestellung – nachweisen. Dazu gehört eine explizit sich mit Longinus auseinandersetzende Dissertation von Buddeus aus dem Jahr 1691, die Quellenkenntnis voraussetzt.⁸³ Wie der Titel es sagt und die Ausführung zeigt, will Buddeus einen Absatz von Longinus’ Traktat erläutern, indem er für die verschiedenen Teile einer Rede jeweils „etwas Göttliches“ nachzuweisen sucht, insbesondere aber im Hinblick auf die Erregung von Affekten. Ferner findet sich ein Verweis auf Longinus in Rambachs lateinischer Hermeneutik von 1723 (1735)⁸⁴ und in seinen deutschen Erläuterungen von 1738,⁸⁵ dem sie darüber hinaus wohl bei seinen

80 Fritz (wie Anm. 71), 297–299.

81 Aufnahme in die Lateinische Schule des Waisenhauses Halle am 2. Januar 1708; am 28. Oktober 1712 Immatrikulation an der Universität Halle, erst Medizin- dann Theologiestudium; am 10. Oktober 1719 Immatrikulation an der Universität Jena. 21.3.1720 Magister. 1720 Habilitation. 1723 Adjunkt der theologischen Fakultät in Halle, 1726 außerordentlicher Professor der Theologie, 1727 als Nachfolger von August Hermann Francke ordentlicher Professor der Theologie. 1731 ordentlicher Professor der Theologie und Superintendent in Gießen. 1732 Direktor des fürstlichen Pädagogiums in Gießen. Er hat sich intellektuell deutlich vom Halleschen Pietismus emanzipiert und weiterentwickelt. – Die zahlreichen Briefe und Dokumente im Francke-Nachlass müssten einmal ausgewertet werden.

82 Fritz (wie Anm. 71), 330–350. Vgl. noch Dietmar Till: *Das doppelte Erhabene. Eine Argumentationsfigur von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts.* Tübingen 2006 (Studien zur deutschen Literatur 175).

83 Fritz (wie Anm. 71), 332. – Johann Franz Buddeus: *Theion Rhethorikon Sive Illud, Qvod In Oratione Divinvm Est Ad Illustrandum Sectionem XXXI Dionysii Longini.* Jena 1691, bes. Bl. C3^r (über die Harmonie von Inhalt und Form des Sublimen bei Demosthenes im Anschluss an Peri Hypsous 39,4), C4^r (über die innere Bilderzeugung oder *repraesentatio*; vgl. 15,1,4), D1^{r-v} (das Göttliche in der Erregung von Affekten im Anschluss an 34,4); zugrunde liegt wohl eine Ausgabe von Gabriel de Petra (¹1612 griechisch; ¹1612, ²1636, ³1638, ⁴1650 lateinisch; 1644 lateinisch/deutsch); vgl. auch seine *Institutiones Theologiae dogmaticae.* Leipzig 1723, 138 (§ 14), wo Buddeus mit Longinus Einfalt und Majestät der Schrift verbindet zum Aufweis ihrer Göttlichkeit.

84 Johann Jacob Rambach: *Institutiones hermeneuticae sacrae variis observationibus copiosissimisque exemplis biblicis illustratae. Cum praefatione Io. Francisci Buddei.* Bd. 1. Jena 1723, 322 (zu Gen 1,3 mit genauer Stellenangabe bei Longinus).

85 Rambach, *Institutiones*, Bd. 1, 92 (siehe Fritz [wie Anm. 71], 345).

Überlegungen (und seiner Liebe) zu einer erbaulichen Poesie⁸⁶ (Rührung, Andacht und heiliger „Schauer“)⁸⁷ und zur moralischen Bildung⁸⁸ entgegenkam. Wichtig ist dabei, dass bei beiden Theologen wie bei Zinzendorf das Erhabene nun zum Alleinstellungsmerkmal des Göttlichen bzw. der göttlichen Schrift (statt auch der heidnischen Bücher) wird.⁸⁹ Die Veröffentlichungen der genannten Bücher markieren jeweils den *terminus ante quem* der Rezeption des Longinus bei beiden Theologen. Für Rambachs Text wird man ihn früher ansetzen, da er seine Hermeneutik einige Zeit vorher im Kolleg vorgetragen haben wird. Erwiesen ist damit freilich nur die geistige Präsenz von Longinus in Halle, so dass Zinzendorfs frühe Berufung auf Longinus historisch möglich ist.⁹⁰

Auch für Zinzendorfs Studienort ist die Verfügbarkeit des Longin-Texts wenigstens für die Zeit zwischen 1712 und 1750 nachweisbar.⁹¹ Am wahrscheinlichsten ist freilich, dass Zinzendorf während und nach seiner Kavaliertour durch die Niederlande und Frankreich (Mai 1719–1720) mit dem Traktat bekannt wurde.⁹²

Die Longin-Rezeption wird man sich nicht so vorstellen dürfen, dass der Text erst das Gefühl vom Erhabenen ermöglicht hat; vielmehr wird man umgekehrt argumentieren müssen, dass Longinus rezipiert wurde, weil er etwas theoretisch und mit der Autorität der Antike legitimiert, was die (jungen) Leute am Beginn des 18. Jahrhunderts „fühlten“.

–

86 Johann Jacob Rambach: *Gesammelte Geistliche Gedichte, Mit einer Vorrede Von dem Mißbrauch und rechten Gebrauch der Poesie* [von 1722]. Jena 1740 (vgl. Fritz [wie Anm. 71], 241 u. 344).

87 Fritz [wie Anm. 71], 344.

88 Johann Jacob Rambach: *Moral-Theologie oder Christliche Sitten-Lehre / zum Druck befördert v. Conrad Griesbach*. Frankfurt/Main 1738; Rambach begann seine Kollegien zum Thema laut Griesbach am 11.5.1724, 15.4.1725 und 2.5.1726; vgl. Matthias, *Bildungsbegriff* (wie Anm. 15), 284.

89 Fritz [wie Anm. 71], 341–343.

90 Der Gebrauch der Redewendung „Je ne sais quoi“ durch Zinzendorf (siehe bei Anm. 45) ist möglicherweise im Zusammenhang mit einer eigenen Longin-Rezeption zu sehen; die Redewendung wird nämlich durch Nicolas Boileau Despréaux (1636–1711) im Zusammenhang mit Longinus 9,9 [Kap. 7 nach der Ausgabe von 1674] eingeführt innerhalb des Traktats über Gen 1,3 [Oeuvres 3 (wie Anm. 79), 235–254 [Reflexions critiques, X], hier 244]: „On y sent toutefois une certaine force énérgique, qui marquant l’horreur de la chose qui y est énoncée, a je ne sai[s] quoi de sublime“).

91 Laut seines Bibliothekskatalogs (*Catalogvs Librorvm Ex Omni Disciplinarvm Genere Selectorvm*. Wittenberg [1750], 152, Nr. 135) besaß der Wittenberger Professor für Ethik Martin Hassen (1677–1750) die *Oeuvres Diverses* [...] *Avec Le Traité Du Sublime, Ou Du Merveilleux Dans Le Discours* (in zwei Bänden). Amsterdam 1707 von Nicolas Boileau Despréaux. Weitere mögliche Tradenten wären der Professor für Dichtkunst (1715–1725) Friedrich Strunz (1680–1725) oder für griechische Sprache (1701–1759) Georg Wilhelm Kirchner (1673–1759).

92 Otto Steinecke: *Zinzendorfs Bildungsreise an der Hand des Reisetagebuches Zinzendorfs dargestellt*. Halle/Saale 1900. – Zu fragen wäre, ob der Gedankenaustausch zwischen Kardinal Louis-Antoine Nouailles (1651–1729) und Nicolas Boileau (1636–1711) auch auf den Text von Longinus bezog.

(6) Kennzeichnend für die Empfindungen (des Gemüts) bei Zinzendorf ist schließlich, dass sie immer mit Gefühlen des *Vergnügens oder des Verdrusses* verbunden sind: „19.) Man trifft [mit dem Gemüt] nicht auf alles, was einem einfällt. 20.) Aber wenn einem etwas angenehmes einfällt, so trifft das Gemüth drauf. 21.) Wenn einem etwas widriges einfällt, so trifft man auch drauf.“⁹³ Einfache Vorstellungen, die nicht affizieren, sind also keine Empfindungen des Gemüts.

(7) Die Zinzendorfsche Herzensreligion zeichnet sich dadurch aus, dass das Herz oder das Zentrum der Persönlichkeit über die Religion in bestimmter Weise gebildet wird, also durch ein moralphilosophisches Ziel. Diese Bildung geschieht nicht durch rationale Ethiken, auch nicht spontan durch eine Bekehrung oder den Glauben, sondern durch die Einstimmung in emotional besetzte Empfindungen.

„Was das Leben und die *Praxin* betrifft, so kommt die von selbst aus der Regung des Heiligen Geistes und aus dem neuen Menschen [...] Da wird einmal recht gestimmt, hernach intoniert, und dann gehts in einem fort durchs ganze Leben, und alles, was Unrichtiges vorkommt, was Anstößiges, uns in unserm Herzen Unerlaubtes, dem ganzen Sinn und Zusammenhang der Gotteswahrheiten Widersprechendes, gedacht und geredet wird oder geschiehet, ja, was nicht im Namen Jesu geschieht oder geschehen kann, womit wir ihn nicht ehren und preisen und sein Herz erfreuen, das ist gleich ein Mißton in unserer Freude, das kratzt und scharrt einen, als wenn in einen Teller geschnitten wird.“⁹⁴

Diese vorläufigen und sicher nur bruchstückhaften Beschreibungen des Charakters und der Bedeutung von Empfindungen für Zinzendorfs Religionsverständnis, seien diese nun von ihm intuitiv erfasst, aus der Reflexion eigener Erfahrungen hervorgegangen oder erlernt und angelesen, sollen mit einer Zusammenfassung abgeschlossen werden:

- (1) Empfindung beginnt als vorsprachliche Erweckung einer an sich empfänglichen Seele.
- (2) Zu den Empfindungen zählen ganz unterschiedliche seelische Wahrnehmungsformen.
- (3) Individualität ist das Kennzeichen sowohl des Gegenstandes wie der Empfindung selbst. Empfindungen sind in der Gemeinschaft kommunizierbar.

⁹³ Zinzendorf, Socrates (wie Anm. 33), 232. Vgl. Uttendörfer, Weltbetrachtung (wie Anm. 3), 203.

⁹⁴ Uttendörfer, Weltbetrachtung (wie Anm. 3), 244f. (JHD [hss.] 20.9.1759). Vgl. Uttendörfer, Weltbetrachtung, 260f. (JHD [hss.], 18.1.1760): „Macht, daß euch die Kinder lieb kriegen, daß sie eures Herrn Bild an euch sehen und denken: Es ist ja, als wenn der Heiland käme [...] Ihr könnt in 30 Jahren noch das Kind bekehren durchs Andenken [...] Bewahrt nur eure Seele und ganzen Aufzug, daß der Heiland ihnen durch euch nicht odiös und zur Last wird. Er wird sich schon selbst erneuern und rekommandieren, wenn er seine Zeit ersehen haben wird, daß er keiner weiteren Forcierung brauchen wird“.

- (4) Zur Empfindung gehört die Repräsentation oder Vorstellung seiner selbst als Fühlender.
- (5) Besondere Bedeutung kommt dem Eindruck (des Erhabenen als Göttlichen) bzw. der darauf gerichteten Aufmerksamkeit für die Entstehung von Empfindungen zu.
- (6) Empfindungen sind nur solche innerseelischen Vorstellungen, die mit Lust oder Verdruss verbunden sind.
- (7) Die Pflege der Empfindungen dient der moralphilosophischen Bildung.

Mir scheinen diese Bestimmungen von Empfindungen maßgeblich zu sein für die theologische Lehre wie religiöse Praxis Zinzendorfs. Man könnte diese Beschreibung, die sich auch auf die religiöse Praxis der frühen Herrnhuter (z. B. Bedeutung des gemeinsamen Singens) anwenden lässt, nun vergleichen mit Theorie und Praxis empfindsamer Dichtung und Musik und wird meines Erachtens auf weitgehende Übereinstimmung treffen. Hier experimentiert man ja geradezu praktisch mit der Möglichkeit, solcherart höhere Empfindungen poetisch zu erwecken und damit zu bilden. Mir ist es aber wichtiger, auf die zeitgenössische theoretische Reflexion über die Bedeutung der Empfindung hinzuweisen, um die Rationalität von Zinzendorfs Religionsverständnis darzulegen, das zwei Generationen später von Schleiermacher (und Kant) aufgegriffen wurde.

4. „Empfindung“ als Kategorie in der zeitgenössischen Philosophie Alexander Gottlieb Baumgartens (1714–1762)

(0) Vergleicht man Zinzendorfs Aussagen über Empfindungen als Grundlage von Religion mit dem, was Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762) über Empfindungen im Rahmen seiner Ästhetik⁹⁵ philosophisch reflektiert hat, so fallen deutliche Parallelen auf.⁹⁶

95 Joachim Ritter: Art. „Ästhetik, ästhetisch“. In: HWPh 1, 1971, 555. Vgl. Karlheinz Barck u. a.: Art. „Ästhetik, ästhetisch“. In: Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Bd. 1. Stuttgart 2000, 308–400, hier 317–333 zu Baumgarten (Kliche).

96 Die Sekundärliteratur zu Baumgarten (bis 2003/04) bietet Julio del Valle: Der Kompass und die Segel. Kants Bestimmung der Kunst und des Genies. Diss. phil. Heidelberg 2004, 184–186 mit Anm. 331–334; vgl. <https://baumgarten-alexander-gottlieb.de> (bis 2011). Neben den alten Ausgaben wird auf folgende historisch-kritische Ausgaben verwiesen: (a) Alexander Gottlieb Baumgarten: *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*. Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichts. Übersetzt und mit einer Einleitung hg. v. Heinz Paetzold. Lateinisch – Deutsch. Hamburg 1983 (PhB 352); (b) Alexander Gottlieb Baumgarten: *Ästhetik*. Lateinisch-deutsch. Übersetzt, mit einer Einführung, Anmerkungen und Registern hg. v. Dagmar Mirbach. Bd. 1–2. Hamburg 2007 (PhB 572); (c) Alexander Gottlieb Baumgarten: *Metaphysica*.

Im letzten Teil meines Beitrages nehme ich daher Baumgartens Ästhetik (im Sinne der Gesamtheit seiner Beiträge zur Ästhetik) als Maßstab für die Frage, inwieweit Zinzendorf in eine geistige Bewegung (der Aufklärung) hineingehört, in der man versucht hat, Empfindungen, wie sie vor allem über künstlerische Werke erregt werden sollten, auf rationale Weise als wichtige Triebfedern der moralischen Bildung des Menschen zu etablieren. Ich will damit keineswegs einen (chronologisch kaum möglichen, philosophisch unwahrscheinlichen) Einfluss Baumgartens auf Zinzendorf behaupten, sondern befrage Baumgarten, inwieweit Zinzendorfs Aussagen über Empfindungen und Gefühl in seine Reflexionen über Empfindungen hineinpassen. Baumgarten hat ja mit seiner Ästhetik nicht den Anstoß für eine neue Art der Wahrnehmung gegeben, sondern er hat die vorfindliche Pflege von Empfindungen, gerade in den Künsten, und die auch popularphilosophisch⁹⁷ geführte Debatte über die „unteren Seelenkräfte“, gerade auch im Blick auf die Religion,⁹⁸ reflektiert und wollte sie als wichtige Phänomene der menschlichen Seele kultiviert sehen.⁹⁹ Anders gesagt: Wenn Baumgartens ästhetische Theorie, die die zeitgenössischen Diskurse reflektiert, auch Zinzendorfs Begriff von Empfindung abdeckt, so wäre die Rationalität von Zinzendorfs Theologie erwiesen und seine Zugehörigkeit zur „Empfindsamkeit“ als kulturgeschichtlicher Epoche wie die zukunftsweisende Kraft seines Religionskonzeptes plausibel gemacht.

Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe. Übersetzt, eingeleitet und hg. v. Günter Gawlick u. Lothar Kreimendahl. Stuttgart-Bad Canstatt 2011 (I,2).

97 Zu denken ist hier an die Moralischen Wochenschriften, die nach englischem Vorbild (*The Tatler*, 1709–1711; *The Spectator*, 1711–1714, und *The Guardian*, 1713) und durch Vermittlung der Niederlande seit 1713 (*Der Vernünffler*, Hamburg) in Deutschland erschienen. Zinzendorf hat sich mit seinem *Socrates* (wie Anm. 33), zuerst unter dem Titel *Le Socrate de Dresde, d.i. bescheidene Gedanken eines christlichen Philosophi über allerlei Gutes und Böses in der Welt, seinen lieben Mitbürgern wöchentlich mitgeteilt* (1725/26) (vgl. den Titel des in den Niederlanden ins Französische übersetzten *Spectator: Le Spectateur, ou le Socrate moderne, Où l'on voit un Portrait naïf des Mœurs de ce Siècle*. Traduit de l'anglois. Amsterdam 1714–1726) selbst in diese neue Art des bürgerlich-öffentlichen Diskurses über im weiten Sinne moralische Fragen hineingestellt; vgl. Klaus-Dieter Ertler: Art. „Moralische Wochenschriften“ [publiziert am 30.1.2012]. In: Europäische Geschichte Online. URL: <http://www.ieg-ego.eu/ertlerk-2012-de> URN: urn:nbn:de:0159-2011121281.

98 Für die frühe kontinentale Rezeption Shaftesburys bei Pierre Bayle (1647–1706), Pierre Costa (1668–1747) und Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) siehe Horlacher, Bildungstheorie (wie Anm. 14), 28–34.

99 „Diese Wissenschaft und der Inbegriff ihrer Wahrheiten ist so neu nicht, daß man niemals zuvor schön gedacht hätte. Nein man hat praktische Ästhetiker gehabt, ehe man Regeln von der Ästhetik gewußt und ehe man sie in die Form einer Wissenschaft gebracht hat.“ (Alexander Gottlieb Baumgarten: Kollegium über die Ästhetik, § 1. In: ders.: Texte zur Grundlegung der Ästhetik. Übersetzt u. hg. v. Hans Rudolf Schweizer. Hamburg 1983, 81). – In diesem Sinne könnte und sollte man Baumgarten auch als den nachträglichen Theoretiker der Empfindsamkeit ansehen.

Baumgartens Ästhetik bietet sich auch darum als Referenz an, weil Baugarten, 14 Jahre jünger als Zinzendorf, ebenfalls die Franckeschen Schulen in Halle durchlaufen hat und seine *Ästhetik* in signifikanter Weise in den Kontext des Halleschen Pietismus gehört, gleichsam als rationale Adaption und Weiterentwicklung genuin pietistischer Anliegen.¹⁰⁰ Auf die biographischen Fakten¹⁰¹ braucht hier nicht näher eingegangen zu werden; aber schon mit dem Gebrauch des antiken, griechischen Wortes *aisthētiké* schließt Baumgarten an den in der hallischen Theologie, insbesondere in der Hermeneutik, gebräuchlichen Begriff der *aisthesis* an.¹⁰² Dabei verlangt der Hallesche Pietismus eine bestimmte Einstellung (Haltung) *des Willens* (*Affiziertheit*), also eines „höheren Seelenvermögens“, um die Texte der Bibel in ihrer ursprünglichen Bedeutung zu verstehen.

(1) Baumgarten hat sein Programm einer *Ästhetik* mit seinen *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* von 1735 (Habilitationsschrift) eröffnet. Darin hat er sich die Aufgabe gestellt, die Regeln der Dichtkunst nicht einfach aus der Vorbildlichkeit der Tradition darzustellen (Nachahmung), sondern sie philosophisch zu begründen. Zu den Kernthesen Baumgartens zählt die Erkenntnis, dass ein (vollkommenes) Gedicht sinnliche (auf die äußeren Sinne

100 Simon Grote: Pietistische *Aisthesis* und moralische Erziehung bei Alexander Gottlieb Baumgarten. In: Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte 20, 2008 (Themenschwerpunkt: Alexander Gottlieb Baumgarten. Sinnliche Erkenntnis in der Philosophie des Rationalismus), 175–198.

101 Grote, *Aisthesis* (wie Anm. 100), 175, 187: 1727–1730 Besuch der Lateinschule des Waisenhauses, 1730–1735 Studium der Theologie und Philosophie in Halle unter Leitung u. a. seines älteren Bruders, Siegmund Jacob Baumgarten (1706–1757), der 1725–1728 Lehrer am Waisenhaus und seit 1732 Inspektor der Lateinschule war, zusammen mit August Gottlieb Spangenberg (1704–1792).

102 August Hermann Francke: *Manuductio ad lectionem scripturae sacrae*. Halle/Saale 1693 mit dem Anhang *Delineatio Doctrinae De Affectibus*. In: ders.: *Schriften zur biblischen Hermeneutik*. Bd. 1. Berlin 2003 (TGP II.4.1), 87–98. In Aufnahme des paulinischen Begriffs (Phil 1,9f.: „Erfahrung“) beschreibt Francke die *aisthesis* als die (auf eigener Erfahrung beruhende) Einsicht in die Affekte der biblischen Schreiber; vgl. Francke, *Schriften zur biblischen Hermeneutik*, 90. Grundlage dieser Einsicht ist die Herrschaft von z. B. Demut, Gemütsruhe, Gottes- und Nächstenliebe im Subjekt. Diese *aisthesis* ist notwendig, um den eigentlichen Sinn einer biblischen Aussage genau verstehen und in geistliche Wahrheiten transformieren zu können, die eine Seele (*anima*) erneuern können. Insofern dient das wiederholte Lesen der Bibel unter Beachtung der darin sich aussprechenden bzw. geforderten Affekte der geistlich-moralischen Bildung. Umgekehrt kann ein unbekehrter Prediger die Bibel zwar sachlich richtig lesen, aber letztlich nicht verstehen; vgl. Markus Matthias: Die Grundlegung der pietistischen Hermeneutik bei August Hermann Francke. In: *Hermeneutik, Methodenlehre, Exegese. Zur Theorie der Interpretation in der frühen Neuzeit*. Hg. v. Günter Frank u. Stephan Meier-Oeser. Stuttgart-Bad Cannstatt 2011 (Melancthon-Schriften der Stadt Bretten 11), 189–202. – Zur Vorgeschichte dieser Beachtung der Affekte und zum vergleichbaren Fall bei Johann Jacob Rambach siehe Grote, *Aisthesis* (wie Anm. 100), 183.

bezogene)¹⁰³ Vorstellungen (*repraesentationes sensitivae*) im Rezipienten hervorruft, die nach der philosophischen Terminologie der Zeit mit den auf den ersten Blick widersprechenden Epitheta „klar“ und „verworren, ungeordnet“ (*clarae* und *confusae*) belegt werden.¹⁰⁴ Diese Beschreibung trägt dem Charakter sinnlicher Vorstellungen Rechnung, dass sie zwar klar unterscheidbare, nämlich individuelle¹⁰⁵ Gegenstände enthalten, aber nicht schon mit Hilfe von Allgemeinbegriffen logisch analysiert („ausgewickelt“) und definiert sind.

Baumgarten entwickelt dabei (in rationalismuskritischer Tendenz) eine bislang in der Philosophie unbeachtete Erkenntnisart bzw. eine neue Wissenschaft, die nicht mit dem oberen Erkenntnisvermögen, sondern mit dem sogenannten unteren Erkenntnisvermögen nach der Wahrheit sucht.¹⁰⁶ Dieses gründet sich (zunächst) auf die Einbildungskraft und das Gedächtnis (also nicht auf die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung) und wird bei allen sensitiven Vorstellungen in Anspruch genommen. Baumgarten nennt diese Wissenschaft „*scientia aesthetica*“¹⁰⁷ und entwickelt sie in Blick auf ihre Einzelteile und konstitutiven Elemente, sowohl in theoretischer (rezipierender, auch urteilender) wie praktischer (poetischer) Hinsicht.¹⁰⁸ Die ästhetische Wissenschaft „nimmt die Aktivität der Sinne nicht als bloßen Reiz und als Material für den Verstand, sondern als eigenständige Form der Erkenntnis ernst.“¹⁰⁹ Noch mehr, Baumgarten etabliert diese Ästhetik als eine ergänzende, ja gleichwertige Disziplin neben der sich nur auf den Verstand im engeren Sinne und die Vernunft beziehenden Logik.¹¹⁰ Erst beide Disziplinen zusammen, Logik und

103 Vgl. Dohm, Alchimie (wie Anm. 17), 291f., wonach bei Zinzendorf die konkrete Sprache die intendierte einheitliche Erfassung und Darstellung leiblich-spiritueller Wirklichkeit unmittelbar ermöglichen soll, also eine innerliche sinnlich wahrnehmbare, spirituelle Wirklichkeit.

104 Nachweise bei Grote, Aisthesis (wie Anm. 100), 178.

105 Der Vorzug der sinnlichen Erkenntnis besteht offenbar in der „anmutigen Fülle“, „*venusta plenitudo*“ (Metaphysica [wie Anm. 96], 296f. [§ 560] u. Ästhetik [wie Anm. 96], 562f. [§ 585]) gegenüber der mit Verlust an Wirklichkeit bezahlten Abstraktion: „*Quid enim est abstractio, si iactura non est?*“ (Ästhetik [wie Anm. 96], 538f. [§ 560]). – Das Individuelle trägt auch der Komplexität der Welt Rechnung, die sich die Seele vergegenwärtigt.

106 Vgl. Baumgartens Abstufungen der Wahrheitsgrade der einzelnen Seelenvermögen nach der Ästhetik [wie Anm. 96], 416–421 [§ 440/41] und Metaphysica [wie Anm. 96], 286f., 298f., 302f., 308f., 312f., 316f., 320f., 324f., 328f. (§§ 539, 565, 573, 584, 592, 599, 606, 614, 622).

107 Meditationes [wie Anm. 96], 84–87 [§ CXV-CXVI]; vgl. Ästhetik [wie Anm. 96], 10f. (§ 1): „*Aesthetica (theoria liberalium artium, gnoseologia inferior, ars pulchre cogitandi, ars analogi rationis [siehe folgende Anmerkung]) est scientia cognitionis sensitivae*“.

108 In der Metaphysica (wie Anm. 96), 276–329 [§ 519–623] erweitert Baumgarten die herkömmlichen unteren Erkenntnisvermögen gegenüber Christian Wolff (1679–1754). Sie basieren auf dem Leibniz’schen Begriff der *vis repraesentativa (animae)*. Vgl. Ursula Franke: Art. „Analogon rationis“. In: HWPh 1, 1971, 229f.

109 Hans Rudolf Schweizer: Einführung. In: Baumgarten, Texte (wie Anm. 99), VII–XXIV, hier VII.

110 Schweizer, Einführung (wie Anm. 109), XVI.

Ästhetik, formen die „organische Philosophie“, also das Ganze des „Werkzeuges“, um die Welt zu erkennen.¹¹¹

(2) Baumgarten gründet seine Ästhetik¹¹² auf eine differenziertere empirische Psychologie seiner Zeit: „Die sinnliche Erkenntnis ist [gemäß der von ihrer wesentlichen Bedeutung hergeleiteten Benennung; Anm. M.M.] die Gesamtheit der Vorstellungen unterhalb der Schwelle streng logischer Unterscheidung.“¹¹³ Diese Vorstellungen sind Produkte der unterschiedlichen, sensitiven Seelenkräfte; dazu gehören der äußere und innere Sinn (*sensus*), die Einbildungskraft (*phantasia*), das Vermögen durchdringender Einsicht (*perspicacia*), das Gedächtnis (*memoria*), das Dichtungsvermögen (*dispositio poetica*), das Vermögen des feinen Geschmacks (*sapor delicatus*), das Erwartungs- und Ahnungsvermögen (*praevisio / praesagatio*) und das Bezeichnungsvermögen (*significatio*: die Kunst, zu bezeichnen und Zeichen zu lesen).

Dabei ist zu betonen, dass Baumgarten nicht einfach eine ästhetische Theorie der Herstellung oder Rezeption von Dichtung und Kunstwerken entwickelt,¹¹⁴ sondern dass diese ästhetische Wissenschaft dazu dienen soll, die Kräfte des unteren Seelenvermögens bewusst zu schulen und zu pflegen. Tragen sie doch entscheidend zu einer moralischen, ganzheitlichen Bildung bei. Denn die innerlich vorgestellten sinnlichen Eindrücke sind nicht einfach unwirksame Einbildungen (*phantasmata mortua*), sondern bewirken aktuelle Veränderungen (*mutationes praesentes*) bei den Rezipienten. Es handelt sich eigentlich um mit Emotionen verbundene, darum „empfindliche“ Vorstellungen (*repraesentationes sensuales*), im Deutschen mit „Empfindungen“ wiedergegeben. Empfindungen sind also affizierende, im Subjekt mit Abneigung (*taedium*) oder Vergnügen (*voluptas*) begleitete innere Vorstellungen.¹¹⁵ Und über diese Vorstellungen und die damit verbundene Kultivierung

111 Schweizer, Einführung (wie Anm. 109), XVf.

112 Siehe hierzu Ursula Franke: Sinnliche Erkenntnis – was sie ist und was sie soll. A. G. Baumgartens Ästhetik-Projekt zwischen Kunstphilosophie und Anthropologie. In: Aufklärung (wie Anm. 100), 73–99.

113 Ästhetik [wie Anm. 96], 20f. (§ 17): „Cognitio sensitiva est a potiori desumpta denominatione complexus repraesentationum infra distinctionem subsistentium“; vgl. Franke, Sinnliche Erkenntnis (wie Anm. 112), 97.

114 Schweizer, Einführung (wie Anm. 109), VII: „Soweit das Thema der Ästhetik auch bei Baumgarten die Kunst ist, muß ein sehr weiter Kunstbegriff vorausgesetzt werden, der fast alle Gebiete methodisch fundierter Produktivität umfaßt“ – offenbar auch über den bei Baumgarten gelegentlich auf die Künste allein (Poesie, bildende Kunst und Musik) erweiterten Bezugsbereich hinaus (Schweizer, Einführung, IX). – Außer Betracht bleibt die hier in der Rezeptionsgeschichte kritisierte Doppelgestalt der Ästhetik als Zusammenfassung der „sinnlichen Aktivität und Produktivität“ (Schweizer, Einführung, VIII); siehe *Metaphysica* (wie Anm. 96), 282f. (§ 533).

115 Baumgarten, *Meditationes* (wie Anm. 96), 71 (§ XCIII, XCIV, XCV).

dessen, was Vergnügen bereitet oder Abneigung beseitigt, lässt sich der Mensch bilden, wohl mehr noch als über reine Rationalität.

(3) Baumgarten bietet, so meine These, eine theoretische Reflexion von Empfindsamkeit, in die sich Zinzendorfs Wahrnehmungen von und Äußerungen über Empfindungen passgenau einzeichnen lassen. Dazu gehören (1) die sensitive Repräsentation statt logischer Begrifflichkeit, (2) die Differenzierung der unteren Seelenkräfte, (3) die Bedeutung der Individualität, (4) ganz prominent bei Baumgarten die Empfindung als ein Moment der Selbsterfahrung als Empfindender, (5) die Bedeutung der Aufmerksamkeit und des Erhabenen (Sublimen),¹¹⁶ (6) die Verbindung solcher Erfahrungen mit Verdruss oder Wohlbehagen und (7) die damit verbundene moralphilosophische Bedeutung der ästhetischen Erziehung (oder religiösen Bildung). Wenn sich diese Beobachtungen an weiteren resp. allen Texten Zinzendorfs bewahrheiten ließen, dann wäre Zinzendorf faktisch der Begründer einer empfindsamen Religion, eigentlich einer „modernen“ Religiosität.

5. Schluss

Abschließend sei angemerkt, dass meine Ausführungen eher ein hoffentlich gut begründetes Projekt als eine fertige Abhandlung darstellen. Da sich Zinzendorf nicht theoretisch mit der Bedeutung der Empfindung auseinandergesetzt hat und seine theologischen Auffassungen aus einer Vielzahl gedruckter sowie ungedruckter Bemerkungen zusammengesucht und zu einem rationalen Konzept zusammengefügt werden müssen, kann dies nur im Rahmen einer monographischen Bearbeitung geschehen. Meine Ausführungen sollen nur einen Entwurf anbieten, wie die Quellen von Neuem untersucht werden sollten. Ferner sollte man der Frage nachgehen, ob auch seine und seiner Gemeinde Praxis sich in die vorgestellte, im 18. Jahrhundert neu aufgekommene ästhetisch-philosophische Theorie der Empfindung einpassen lässt. Schließlich wäre sogar nach dem Gewinn dieser empfindsamen Religion für unsere Zeit zu fragen.

116 Für Baumgarten ist Dionysius Longinus' Schrift *De Sublimitate* ein bedeutender Bezugspunkt (Ästhetik [wie Anm. 96], 1197 [Personenregister s.n.]). – Zur Rezeption dieser Schrift im 18. Jahrhundert siehe Fritz (wie Anm. 71).

Geschichte und Traditionen

Wie Abraham und Lot auf dem Hutberg: Die Trennung von Berthelsdorf und Herrnhut, 1727

Wenn man unterschiedlicher Meinung ist, ist es manchmal besser, getrennte Wege zu gehen, als um jeden Preis zu versuchen, zusammenzubleiben. So schrieb Zinzendorf 1731/32 in einem Text über den Begriff *Sekte*: Wenn man sich zum Beispiel über die Art und Weise der rechten Verkündigung oder über die Form der Seelsorge an erweckten Personen nicht einig werden kann, sollte man sich besser trennen, wie schon im Alten Testament Lot und Abraham ihre Herden getrennt haben oder wie im Neuen Testament Petrus, Jakobus und Johannes einerseits und Paulus und Barnabas andererseits beschlossen, ihre Arbeitsgebiete aufzuteilen.¹ Es ist anzunehmen, dass sich Zinzendorfs Text, der in der *Freiwilligen Nachlese* abgedruckt ist, auf eine 1727 von Zinzendorf vollzogene Trennung zwischen Berthelsdorf und Herrnhut bezieht. Im April 1727 beschloss Zinzendorf, dass er und Pfarrer Johann Andreas Rothe in Berthelsdorf, ähnlich wie Lot und Abraham einmal freundschaftlich auseinandergegangen waren, sich besser trennen sollten: Rothe sollte sich in Zukunft nur um die lutherische Kirche in Berthelsdorf kümmern, während Zinzendorf sich der Gemeinschaft in Herrnhut annehmen wollte.² So vollzog sich eine Trennung zwischen zwei Männern, deren Beziehung fünf Jahre zuvor wie die Freundschaft zwischen Jonathan und David begonnen hatte.³ Diese Trennung zwischen Herrnhut und Berthelsdorf etablierte Herrnhut als eigenständige religiöse Gemeinschaft. Damit entstand etwas Neues: eine selbstständig organisierte Religionsgemeinschaft

1 „Es ist also das eine gute Secte, wenn einige Leute [...] über die Art und Weise göttlicher Wahrheiten vorzutragen, oder über die Form, die durch solche Wahrheiten erweckte Personen in eine richtige Verfassung zubringen, nicht einerley Gedancken sind, und zu Verhütung grössern Weitläufftigkeiten nur [= wie] Loth und Abraham ihre Heerden theilen, und doch gute Freunde bleiben.“ Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Unmaßgebliche Gedancken von dem Nahmen und Bedeutung des Worts Secta. In: N. L. Zinzendorf: Kleine Schrifften, gesammelt in verschiedenen Nachlesen bey den bisherigen gelehrten und erbaulichen Monats-Schrifften, nebst einigen andern erbaulichen Blättern. Frankfurt/Main 1740, 456–484, hier 480.

2 Diarium Herrnhut. 20.04.1727. UAH, R.6.A.b.7.1. Siehe unten.

3 „Einen solchen traff er an an dem Studioso Rothen zur Leube in Ober-Lausniz, mit welchem sich sein Hertz, wie das Hertz Jonathans mit Davids Hertzen, verband, und bißweilen sich mit ihm hertzlich erweckte.“ Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Neueste Nachricht zur Historie der Böhmisschen Brüder und von Herrenhuth. In: Altes und Neues aus dem Reich Gottes 2 (1733), 3–40, hier 9.

außerhalb der reichsrechtlich anerkannten Konfessionen. Während der nachfolgenden Jahre wurde die Brüdergemeine in Sachsen und anderen deutschen Ländern anerkannt.⁴

In diesem Beitrag möchte ich untersuchen, worum es sich bei dieser Trennung genau handelte und wie sie sich vollzogen hat. Die Trennung zwischen Herrnhut und Berthelsdorf ist ein entscheidender Moment in der Entwicklung von Herrnhut zu einer eigenständigen Religionsgemeinschaft. Am Anfang des Jahres 1727 war Johann Siegmund Krüger, der Laienprophet, dessen Auftreten große Meinungsverschiedenheiten unter den Herrnhutern verursacht hatte, abgereist; im April zog Zinzendorf von Dresden dauerhaft auf sein Berthelsdorfer Gut; im Mai wurden die „Herrschaftlichen Gebote und Verbote“ eingeführt und im Juli wurde der „Brüderliche Verein und Willkür“ unterschrieben. Am 13. August 1727 fand während einer Abendmahlsfeier in der Berthelsdorfer Kirche die geistliche Erweckung statt, die seitdem als Anfang der Herrnhuter Brüdergemeine betrachtet wird. Dies sind alles vertraute Ereignisse.⁵ Um die Ereignisse des Sommers von 1727 besser verstehen zu können, müssen wir jedoch etwas weiter zurückgehen, zu einem Gottesdienst, der Anfang 1727 in Berthelsdorf stattfand. Zinzendorf selbst hat diesem Gottesdienst nicht beigewohnt, da er sich in Dresden aufhielt und nur über entrüstete Freunde über den bedenklichen Charakter des Gottesdienstes informiert wurde. Dieser Gottesdienst bildete aber den unmittelbaren Anlass für Zinzendorfs Entscheidung, sich von Rothe zu trennen und Herrnhut als eigenständige Gemeinschaft zu organisieren. Dieser Gottesdienst ist daher das Thema dieses Beitrags.

Rothe und Zinzendorf hatten sich im September 1721 kennengelernt. Johann Andreas Rothe war damals Hauslehrer bei der Familie von Schweinitz in Leuba, 14 Kilometer südlich von Görlitz an der Neisse gelegen.⁶ Die Begegnung zwischen Rothe und Zinzendorf war der Beginn einer innigen Freundschaft. Zinzendorf

4 Die Ereignisse von 1727 stellten den Anfang einer Ausgliederung der Herrnhuter Gemeinde aus der Berthelsdorfer Parochie und aus der lutherischen Landeskirche dar. Dieser langjährige Prozess wird beschrieben von Ingeborg Posselt: *Die Verfassung der Brüdergemeine, 1727–1775*. Mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zur sächsischen Landeskirche. Herrnhut 2018.

5 Hier seien nur die folgenden neuen Untersuchungen genannt: Paul Peucker: *Wahnsinn in Herrnhut. Johann Siegmund Krüger und sein Auftreten in Herrnhut 1726*. In: *Gefühl und Norm. Religion und Gefühlskulturen im 18. Jahrhundert. Beiträge zum V. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2018*. Hg. v. Daniel Cyranka u. a. Halle/Saale 2021, 561–576; ders.: *The 1727 Statutes of Herrnhut*. In: *JMH* 20 (2020), 73–113; ders.: *Herrnhut 1722–1732. Entstehung und Entwicklung einer philadelphischen Gemeinschaft*. Göttingen 2021.

6 Eberhard Teufel: *Johann Andreas Rothe, 1688–1758. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte der sächsischen Oberlausitz im 18. Jh.* In: *BSKG* 30 (1917), 1–69; 31 (1918), 1–111; Karl Dienst: *Art. „Rothe, Johann Andreas“*. In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 8, 1994, 756–758; Dietrich Meyer: *Art. „Rothe, Johann Andreas“*. In: *RGG*⁴ 7, 2004, 645f.

schreibt, dass „sich sein Hertz, wie das Hertz Jonathans mit Davids Hertzen verbunden“⁷ habe. Rothe war ein begabter und charismatischer Prediger und Zinzendorf war der Meinung, dass Rothe seine philadelphischen Ansichten und Bestrebungen teilte.⁸ In den nachfolgenden Wochen besuchten die beiden Männer sich mehrmals gegenseitig und schmiedeten gemeinsame Pläne.

Zinzendorf beabsichtigte, Berthelsdorf zum Zentrum seiner philadelphischen Bestrebungen zu machen. Nach Auffassung der Philadelphier sei die Kirche „von der Apostolischen Regel“ abgewichen und habe sich hoffnungslos in unzählige „Sekten“ (Konfessionen) zersplittert, die alle den Anspruch erhoben, die wahre Kirche Christi zu sein, und sich gegenseitig bekämpften. Die Lehrsysteme der Konfessionen seien bloß „Meinungen“ und ihr Ritus sei nicht mehr als eine menschliche Schöpfung. Die Philadelphier wollten die verloren gegangene geeinigte Kirche durch einen apostolischen Glauben und einen Geist der Bruderliebe unter den Gläubigen neu errichten. Herrnhut sollte eine solche apostolische Gemeinde von wahren Christen werden, die trotz ihrer konfessionellen Unterschiede auf der Grundlage der Bruderliebe zusammenlebten⁹.

Die meisten Philadelphier wollten keine neue Kirche gründen: die Verbundenheit mit anderen wahren Christen wurde durch ein Korrespondenznetzwerk, Gespräche und zwanglos organisierte Versammlungen gepflegt. Einige Gruppen gaben sich jedoch selbst formale Regeln und führten ein System für ihren gemeinsamen Glauben unter sich ein, etwas das üblicherweise als den philadelphischen Idealen entgegengesetzt angesehen wurde. Auch Zinzendorf wurde mit diesem Dilemma konfrontiert: Sollte die Gemeinschaft auf seinem Gut eine zwanglos organisierte Gesellschaft mit engen Beziehungen zur örtlichen Kirchengemeinde bleiben oder sollte sie sich als eine eigenständige religiöse Gemeinschaft organisieren?

7 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Die neuste Historie der Brüder aus Mähren. In: Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Er der Meister, wir die Brüder. Eine Auswahl seiner Reden, Briefe und Lieder. Hg. v. Dietrich Meyer. Giessen-Basel 2000, 115–133, hier 118.

8 Peucker, Herrnhut 1722–1732 (wie Anm. 5), 52.

9 Zur philadelphischen Bewegung siehe Nils Thune: *The Behmenists and the Philadelphians. A Contribution to the Study of English Mysticism in the 17th and 18th Centuries*. Uppsala 1948; Hans Schneider: *Der radikale Pietismus im 17. Jahrhundert*. In: *Geschichte des Pietismus*. Bd. 1: *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*. Hg. v. Martin Brecht u. Klaus Deppermann. Göttingen 1993, 391–437; ders.: *Der radikale Pietismus im 18. Jahrhundert*. In: *Geschichte des Pietismus*. Bd. 2: *Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert*. Hg. v. Martin Brecht u. Klaus Deppermann. Göttingen 1995, 107–187; Peter Vogt: ‚Philadelphia‘. Inhalt, Verbreitung und Einfluß eines radikal-pietistischen Schlüsselbegriffs. In: *Interdisziplinäre Pietismusforschungen. Beiträge zum Ersten Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2001*. Hg. v. Udo Sträter. Tübingen 2005, 837–848; Hans-Jürgen Schrader: *Terminologische und historische Eingrenzungen: Pietismus – Radikalpietismus – philadelphische Bewegung*. In: *Literatur und Sprache des Pietismus. Ausgewählte Studien*. Hg. v. Markus Matthias u. Ulf-Michael Schneider. Göttingen 2019, 19–62.

Nur widerwillig hatte Zinzendorf im Herbst 1721 eine Stelle als Hof- und Justizrat in Dresden angenommen, denn in Wirklichkeit war sein Verlangen, wie er seiner Großmutter mitteilte, zu „einem Werkzeuge und Mitarbeiter in [Gottes] philadelphische[r] Gemeine“ zu werden.¹⁰ Dazu kaufte er sich Berthelsdorf als Landsitz und nahm Kontakt zu gleichgesinnten Freunden auf. Über Rothe lernte Zinzendorf den pietistischen Görlitzer Pfarrer Melchior Scheffer wie auch den mährischen Zimmermann Christian David kennen, der zu Scheffers Erwecktenkreis in Görlitz gehörte¹¹. Zinzendorf erlaubte David, einige protestantische Familien aus Mähren auf seinem Berthelsdorfer Gut ansiedeln zu lassen.

Im Februar 1722 geschah etwas, das Zinzendorf als ein Zeichen der göttlichen Vorsehung betrachtete: Johann Horn, der orthodox-lutherische Pfarrer auf seinem Gut Berthelsdorf, erlitt einen Schlaganfall und starb.¹² Nun konnte Zinzendorf seinen erweckten Freund Rothe nach Berthelsdorf berufen. Mit Rothe als Ortspfarrer hoffte Zinzendorf, Berthelsdorf zum Zentrum seiner religiösen Bestrebungen zu machen. Zusammen mit Rothe, Scheffer und seiner Frau, seinem Schweizer Studienfreund Friedrich von Watteville, Johanna von Zezschwitz (später verheiratete Watteville) und seiner Ehefrau Erdmuth Dorothea bildete Zinzendorf im Januar 1724 den sogenannten Vierbrüderbund, um die religiösen Projekte auf dem Berthelsdorfer Gut zu koordinieren und zu finanzieren.¹³

Die Zusammenarbeit mit Rothe gestaltete sich jedoch schwieriger als gedacht. Zu jedermanns Überraschung hielt sich Rothe an die lutherischen Ordnungen und konnte die außerkirchlichen Aktivitäten in Herrnhut oft nicht gutheißen. Andererseits legte Rothe großen Wert auf Erweckung und innerliche Frömmigkeit und so gab es auch Zeiten der Annäherung. Wiederholt gab es grundlegende Diskussionen zwischen beiden Männern und oft konnten sie Übereinstimmung finden.¹⁴ Man kann Rothe als einen gemäßigten Philadelphier bezeichnen, der in entscheidenden Momenten jedoch seinem lutherischen Ordinationseid treu

10 Zinzendorf an H. K. von Gersdorf (Entwurf). [Dresden 1721.] UAH, R.20.B.22.a.100.

11 Über Scheffer: Dietrich Meyer: Der Pietismus in der Oberlausitz. In: Wegmarken der Oberlausitzer Kirchengeschichte. Düsseldorf 1994, 11–36. Über David: Edita Sterik: Christian David, 1692–1751. Ein Lebensbild des Gründers von Herrnhut und Mitbegründers der erneuerten Brüderunität. Herrnhut 2012.

12 Siehe Peucker, Herrnhut 1722–1732 (wie Anm. 5), 63f.

13 Zum Vierbrüderbund siehe Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Die Geschichte der verbundenen vier Brüder. In: ZBG 6 (1912), 71–108; Peucker, Herrnhut 1722–1732 (wie Anm. 5).

14 Einen Text Rothes, der weitgehende Übereinstimmung mit Zinzendorfs Auffassungen zeigt, ließ Zinzendorf in der Freiwilligen Nachlese drucken: Johann Andreas Rothe: Erklärung über gewisse Punkte an einen guten Freund in Schlesien. In: Des Grafen von Zinzendorff und Pottendorff Kleine Schrifften: Gesammelt in verschiedenen Nachlesen bey den bisherigen gelehrten und erbaulichen Monaths-Schrifften, nebst einigen andern erbaulichen Blättern. Frankfurt/Main 1740, 1496–1498. Siehe Teufel, Johann Andreas Rothe (1917) (wie Anm. 5), 28–32.

blieb.¹⁵ Das wechselhafte Verhältnis zwischen Rothe und Zinzendorf erreichte jedoch einen Tiefpunkt im Februar 1727, nachdem ein Gottesdienst, den Rothe in Berthelsdorf gehalten hatte, Zinzendorf die Augen geöffnet hatte, dass sein Ortspfarrer grundsätzlich anderer Meinung sei.

Über den Gottesdienst, den Rothe gehalten hat, ist bisher wenig bekannt. In der Literatur habe ich keine Hinweise auf diesen Gottesdienst und seine Nachwirkung finden können. Der Gottesdienst, an dem Zinzendorf solchen Anstoß nahm, bestand eigentlich aus zwei Teilen. An einem Freitag, höchstwahrscheinlich dem 31. Januar 1727, stellte Rothe während einer Freitagspredigt sieben Punkte vor. Am darauffolgenden Sonntagnachmittag, also am 2. Februar 1727, wiederholte er diese Predigt und forderte seine Zuhörer dazu auf, sich zu diesen sieben Punkten zu bekennen.

Die beste Quelle für die Ereignisse ist ein Brief von Friedrich von Watteville an Zinzendorf, der etwa eine Woche nach den Ereignissen geschrieben wurde.¹⁶ Watteville verfasste diesen Brief, um Zinzendorf, der offensichtlich schon über Rothes Vorgehen informiert war, zu besänftigen. In seinem Brief schreibt Watteville, dass Rothe „seit ohngefähr 14 Tagen ohngewöhnlich erweckt gewesen“ sei. Der Grund für Rothes gute Stimmung hing vermutlich damit zusammen, dass Krüger, der seit dem späten Sommer von 1726 viel Unruhe gestiftet hatte, kurz vor dem 15. Januar endgültig von Herrnhut abgereist war. In diesem erweckten Gemütszustand hielt Rothe am 31. Januar eine Predigt, in der er besonders auf seine sieben Punkte einging. Watteville schreibt: „Den Freytag als wir von hier abreißeten hielt er [Rothe] über die hiebey kommende 7 Punckten eine so herrliche Predigt, daß alle Menschen bekennen musten, nie dergleiche gehört zu haben, wurden auch viele Seelen sehr dadurch bewegt und erweckt.“ Am Nachmittag des darauffolgenden Sonntags hielt Rothe in der Berthelsdorfer Kirche eine Wiederholung seiner Freitagspredigt. Er lud zu dieser Predigtwiederholung viele Leute ein; laut Wattevilles Bericht waren es „die Pacht-Herrschaft, Richter, Schöpffen, und die ganze Gemeine überhaupt.“ Vor Beginn des Gottesdienstes hatte Rothe mehrere Exemplare der sieben Punkte abschreiben lassen, die er in der Gemeinde verteilen ließ. Insbesondere wollte Rothe, dass diejenigen „Kinder Gottes“, die den sieben Punkten voll zustimmen konnten, sich während des Gottesdienstes vor der Gemeinde zu Jesus bekennen sollten. Die Männer, die dazu bereit waren, stellte er vorne am Altar auf; die überzeugten Frauen sollten sich auf die vier vordersten Bankreihen setzen. Watteville versicherte Zinzendorf, dass dieser Gottesdienst

15 Über den Ordinationseid: [Carl Gottfried Schuster:] Versuch eines oberlausitzischen Kirchenrechts für Predigtamts-Kandidaten und angehenden Landgeistliche. Frankfurt/Leipzig 1796, 34.

16 Watteville an Zinzendorf. Berthelsdorf Anfang Febr. 1727. UAH, R.20.C.27.b.110. Watteville schrieb diesen Brief am 10. Februar oder kurz davor.

„eine sehr große Erwekung“ verursacht habe und „nicht ohne Frucht und Segen gewesen“ sei.¹⁷ „Etwas sectierisch mags vielleicht außgesehen haben“, musste Watteville dennoch eingestehen und genau dieser sektiererische Aspekt hatte bei Zinzendorf scharfe Ablehnung hervorgerufen.

Es ist wichtig, den Begriff *sectierisch* näher zu erläutern; man könnte sonst denken, dass Watteville das öffentliche Glaubensbekenntnis der Männer und Frauen vorne in der Kirche – ein wohl sehr frühes Beispiel eines Altarrufes oder *altar call* – vielleicht als *sektiererisch* bezeichnete. Der Begriff *sektiererisch* verweist in diesem Zusammenhang nicht wie gewöhnlich auf Ideen oder Praktiken *außerhalb* der institutionellen Kirchen, sondern auf Begriffe, die diese Konfessionen geradezu definieren. In der philadelphischen Sprache, die Zinzendorf und seine Freunde verwendeten, wurden die konfessionellen Kirchen als „Sekten“ bezeichnet; jemand, der die Besonderheiten und die theologischen Lehrsätze der konfessionellen Kirchen verteidigte, galt für Philadelphier als „sektiererisch“. Sie meinten, dass die Kirche auf Erden von der einfachen biblischen Botschaft abgewichen und hoffnungslos in sich gegenseitig bekämpfenden „Sekten“ (Konfessionen) zersplittert sei, die alle den Anspruch erhoben, die wahre Kirche Christi zu sein. Philadelphier wollten die unsichtbare Kirche von wahren Gläubigen wiederherstellen. Für sie bedeutete *sektiererisch* das Gegenteil ihres eigenen, nicht-konfessionsgebundenen Standpunktes. Philadelphier lehnten es ab, wenn jemand die Lehrmeinung der eigenen Konfession über die anderer institutioneller Kirchen stellte. Dies nannten sie „sektiererisch“.

Eben dieser „sektiererische“ Inhalt des Gottesdienstes vom 2. Februar hatte Zinzendorfs Ärger und Unmut erregt. Wattevilles Brief war wohl nicht das erste Mal, dass Zinzendorf von dem bedenklichen Charakter des Gottesdienstes erfahren hatte. Aufgrund des vorhandenen Briefwechsels lässt sich folgender Ablauf rekonstruieren: Rothe stellte seine sieben Punkte während eines Freitagsgottesdienstes am

17 „Herr Rothe ist seit ohngefahr 14 Tagen ohngewöhnlich erwekt gewesen. Den Freytag, als wir von hier abreißeten, hielt er über die hiebey kommende 7 Puncten eine so herrliche Predigt, daß alle Menschen bekennen musten, nie dergleiche gehört zu haben; wurden auch viele Seelen sehr dadurch bewegt und erwekt. [...] Am Sonntag darauf ließ er die 7 Sätze etliche Mahl abschreiben und unterschiedlichen Kindern Gottes communicieren; verkündigte nach der Predigt, daß er von der Freytags Predigt nach Mittag die Wiederhohlung in der Kirche halten wolte, invitierte darzu die Pacht-Herrschaft, Richter, Schöppen, und die ganze Gemeine überhaupt, insbesondere aber diejenigen, die sich eines solchen Sinnes rühmeten, als die 7 Sätze mit sich brächten, die dem Herren Jesu von ganzem Herzen anzuhängen, den festen Vorsatz gefaßet hätten und sich nicht schämten, ihn vor allen Menschen zu bekennen, etc. etc. Dieselben solten sich bey dem Altare stellen, die Weiber aber in den 4 ersten Bäncken zu beyden Seiten sitzen, welches auch geschah und war bey dieser Wiederhohlung wiederum eine sehr große Erwekung, und ist dieses nicht ohne Frucht und Segen gewesen.“ Watteville an Zinzendorf. Berthelsdorf Anfang Febr. 1727. UAH, R.20.C.27.b.110.

31. Januar vor. Es ist fraglich, ob Watteville dem Gottesdienst selbst beigewohnt hat, denn laut seinem Brief war er nämlich an diesem Tag zu Zinzendorf nach Dresden abgereist. Wohl anwesend gewesen war ein gewisser Bruder Baumgart aus Görlitz, Mitglied von Scheffers Konventikel in dieser Stadt, der die Arbeit in Berthelsdorf und Herrnhut von Anfang an gefördert hatte. Aus seiner Reaktion nach dem Gottesdienst lässt sich schließen, dass Baumgart den ausgesprochen kirchlich-lutherischen Inhalt des Gottesdienstes ablehnte. Nach seiner Rückkehr nach Görlitz war er zu Pfarrer Scheffer gegangen, um ihm seine Besorgnis über Rothes Predigt und die sieben Punkte auszudrücken. Daraufhin reiste Scheffer eigens nach Dresden, um Zinzendorf Rothes sieben Punkte zu zeigen und die Angelegenheit mit ihm zu besprechen.¹⁸ Auf dem Weg nach Dresden soll Scheffer unwissend der Kutsche Wattevilles begegnet sein, der auf dem Rückweg nach Berthelsdorf begriffen war.¹⁹

Nachdem Zinzendorf von Scheffer gehört hatte, was geschehen war, zögerte er nicht und ließ Rothe seine Meinung wissen. Der Graf ging dabei auf eigene Weise vor: Er verfasste zwei „differente“ Briefe, einen „scharfen“ und einen „guten Brief“, die er beide an Dr. Gutbier²⁰ in Berthelsdorf schickte mit der Bitte, einen von beiden, ungesehen, an Rothe auszuhändigen. Gutbier, der den Inhalt der versiegelten Briefe nicht kannte, gab Rothe den „scharfen“ Brief; den „guten“ Brief behielt er zurück.²¹ Diese Vorgehensweise zeigt, wie Zinzendorf es Gott überlassen wollte, auf welche Art er reagieren solle. Gutbier war das Werkzeug, durch den Gott wirken sollte. Rothe erhielt also mehr oder weniger per Zufall den scharfen Brief. Für Zinzendorf war dies jedoch keine Fügung des Schicksals, sondern der Wille Gottes.

18 Die Besuche von Watteville und Scheffer fanden also am Anfang der ersten Februarwoche von 1727 statt: Watteville reiste am 31. Januar (Freitag) nach Dresden und kam am 4. oder 5. Februar nach Berthelsdorf zurück. Scheffer war vermutlich spätestens am 8. Februar (Samstag) nach Görlitz zurückgekehrt. Eine Reise nach Dresden dauerte zwei lange Tage.

19 „Daß ich den Herrn M. Schäffer habe verpassen müssen, ist mir sehr leid. Das sehr schlimme Wetter ist Schuld, daß wir vor einander vorbey gefahren. Wir haben beyderseits die Wagen zugemacht gehabt. Gott gebe, daß sein Eingang und Außgang bey Dir im Friede und mit vielem Seegen geschehen möge.“ Watteville an Zinzendorf. Berthelsdorf [Febr. 1727]. UAH, R.20.C.27.b.110.

20 Der in Liegnitz (Legnica) geborene Arzt Johann Christian Gutbier (1679–1759) hatte Zinzendorf 1723 in Schmiedeberg kennengelernt, zwei Jahre nachdem seine erste Frau Catharina Sophia, geb. Jungius, gestorben war. Er zog 1724 mit seinen fünf Kindern nach Berthelsdorf, wo er im gleichen Jahr Dorothea Tugendreich, geb. Pfeffer, verwitwete Nichte, heiratete. Er starb in Herrnhut. Siehe seinen Lebenslauf in NadB 54 (1872), 963–970. Siehe auch Eberhard Teufel: Zur Geschichte der Brüdergemeine in Sorau N. L. In: ZBG 12 (1918), 79–116; Peucker, Herrnhut 1722–1732 (wie Anm. 5).

21 „Ich muß dem himlischen Vater zutrauen, daß er es gut gemacht, das ich habe dem Lic. 2 differente Briefe geschickt, und ihm die Wahl gelaßen. Er aber hat ohne einen davon gesehen zu haben, denn sie waren versiegelt, den scharfen an Herrn Rothe abgeben und den guten remittiret.“ Zinzendorf an Watteville. Dresden 16.02.1727. UAH, R.20.C.27.a.33.

Zinzendorfs missbilligender Brief an Rothe tat seine Wirkung. Rothe soll, wie Johanna von Watteville schrieb, nach Erhalt des Briefes „in große[n] Ängste[n]“ geraten sein.²² Für sie war nicht so sehr der konfessionelle Charakter von Rothes Predigt das Problem, sondern vielmehr der unphiladelphische Streit, der jetzt unter den verbundenen Geschwistern zu entstehen drohte.²³ Johanna von Watteville und ihr Mann versuchten zu vermitteln, indem sie Zinzendorf versicherten, dass der Gottesdienst in Wirklichkeit sehr „erwecklich“ gewesen war, Scheffer nicht einmal dabei gewesen war und Baumgart sogar den wichtigsten Teil des Gottesdienstes verschlafen haben soll.²⁴ In der ihm so vertrauten Rolle eines Vermittlers ging Watteville auch zu Scheffer in Görlitz, der Zinzendorf daraufhin einen begütigenden Brief schrieb.²⁵ Wir kennen den genauen Inhalt von Zinzendorfs „scharfem“ Brief an Rothe nicht, aber die verbundenen Freunde scheinen geglaubt zu haben, dass der Vierbrüderbund auseinanderzubrechen drohte.

Zinzendorf ließ sich von den Vermittlungsversuchen jedoch nicht leicht beruhigen. „Die Erweckung ist gut,“ meinte er, „aber die Sache taugt nicht.“²⁶

Im Nachfolgenden möchte ich untersuchen, welche Bedenken Zinzendorf gegen Rothes sieben Punkte vorbrachte. Hierdurch soll Zinzendorfs philadelphische und anti-lutherische Position verdeutlicht werden. Darüber hinaus werden wir feststellen können, dass sich Zinzendorfs weiteres Vorgehen im Jahr 1727 zu einem

22 Johanna Sophia von Watteville an Erdmuth Dorothea von Zinzendorf. Berthelsdorf 12.02.1727. UAH, R.20.C.27.d.263. Johanna von Watteville, geb. von Zezschwitz (1697–1762), wuchs im Haushalt von Zinzendorfs Großmutter in Hennersdorf auf. Im September 1722 zog sie nach Berthelsdorf, um Teil der Schlossgemeinschaft zu werden. Sie baute 1723 ein eigenes Haus für sich in Berthelsdorf, wo sie im Dezember 1723 eine Mädchenschule gründete. Im Jahr 1724 heiratete sie Zinzendorfs Jugendfreund Friedrich von Watteville. Peucker, Herrnhut 1722–1732 (wie Anm. 5).

23 „O liebe Kinder, wie ist doch der Feind so geschäftig, die Liebe inzustehen [zu widerstehen?]. O wir wollen ihn doch untter unßre Füßen drehen [treten] durch Gebeth in Glaube, das wieder siegt die Liebe.“ Johanna Sophia von Watteville an Erdmuth Dorothea von Zinzendorf. Berthelsdorf 12.02.1727. UAH, R.20.C.27.d.263.

24 „O, wie leid ist es mir, das der liebe Herr Graf an Herr Rohte den Brief geschrieben haben, da sie Herr Rohte gar nicht recht verstehn und die es dem liebe Herrn Graffen fürbringen, haben es ja nicht mit angehört und gesehn und die es mit angehört haben, haben es übel ausgelehget [und] haben das beste vorschaffen.“ Johanna Sophia von Watteville an Erdmuth Dorothea von Zinzendorf. Berthelsdorf 12.02.1727. UAH, R.20.C.27.d.263; „Was er [Scheffer] von Herrn Rothen mitgebracht [die Sieben Punkte], davon die Gn. Fr. Gräfin an meine Frau schreibt, verhält sich zwar historice (oder wie ichs sonst außdrücken soll also) die Sache aber muß mit ganz offenen Augen angesehen und ganz anders verstanden werden, als es Baumgarten gemeynt.“ Watteville an Zinzendorf. Berthelsdorf Anfang Febr. 1727. UAH, R.20.C.27.b.110.

25 „Da ich denn gewieß glaube, daß alles herrlich und gutt werden wird. Laßet unß nur fest in der Liebe zusammengeschloßen bleiben!“ Melchior Scheffer an Zinzendorf. Görlitz 12.02.1727. UAH, R.20.C.29.a.67.

26 Zinzendorf an Watteville. Dresden 16.02.1727. UAH, R.20.C.27.a.33.

großen Teil aus dieser Auseinandersetzung mit Rothe erklären lässt. Zuerst aber wollen wir sehen, was Rothe am 31. Januar und 2. Februar gesagt haben soll.

Der Text von Rothes sieben Punkten ist – soviel ich weiß – nicht überliefert; den Inhalt können wir aber aus Zinzendorfs Antwort an Watteville ableiten. Aus Zinzendorfs Erwiderung lässt sich schließen, dass Rothe in seinen sieben Punkten die Kindertaufe, das Abendmahl und die Beichte auf lutherische Weise definierte und dass er von den Erweckten verlangte, sich zu diesen Thesen zu bekennen.

Die Praxis der Kindertaufe könne man laut Rothe nicht nur „per consequentiam“ aus dem biblischen Text ableiten, sondern als ein „von Jesu Christo absolut anbefolnes Werck“ „klar“ beweisen. Auch wenn dies wohl gut lutherisch sei, wollte Zinzendorf hierin nicht mit Rothe übereinstimmen; für ihn war die Grundlage der Kindertaufe höchstens eine lutherische Interpretation von biblischen Texten („Meinung“) und keineswegs eine Garantie für Wiedergeburt und wahren Glauben.²⁷

Der andere Streitpunkt betraf Rothes Position zum Abendmahl. In Übereinstimmung mit der lutherischen Lehre behauptete Rothe – soweit es sich Zinzendorfs Antwort entnehmen lässt –, „das Abendmal gehöre als ein nothwendigs Stück zum Christenthum [und] sey zur Vergebung der Sünden eingesetzt.“ Wie auch andere Radikalpietisten bezweifelte Zinzendorf, ob das Abendmahl für die Vergebung der Sünden notwendig sei. Darüber hinaus habe Rothe anscheinend behauptet, dass die Beichte, ohne die man in der lutherischen Kirche nicht am Abendmahl teilnehmen durfte, sich zum Abendmahl „schicke“. Zinzendorf dagegen nannte die Beichte eine „offenbahre Absurdität“. Nach einer längeren Auseinandersetzung zwei Jahre zuvor hatte Zinzendorf die Beichte in Berthelsdorf abgeschafft und konnte es nicht fassen, dass Rothe die Angelegenheit wieder hervorbrachte.²⁸

Zinzendorfs Einwände betrafen die Tatsache, dass Rothe orthodox lutherische Standpunkte verkündete *und* von den Erweckten forderte, sich zu ihnen zu bekennen.²⁹ Rothe soll sogar so weit gegangen sein, seine Definition eines „rechten

27 Die Kindertaufe war ein kontroverses Thema unter radikalen Pietisten. Markus Matthias: Bekehrung und Wiedergeburt. In: Geschichte des Pietismus. Bd. 4: Glaubenswelt und Lebenswelten. Hg. v. Hartmut Lehmann. Göttingen 2004, 49–79, hier 52; Marcus Meier: Eberhard Ludwig Grubers „Grundforschende Fragen“. Zur Binnendifferenzierung des radikalen Pietismus. In: Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung. Hg. v. Wolfgang Breul u. a. Göttingen 2010, 129–146, hier 134–137; Gregory D. Alles u. a.: Art. „Taufe“. In: RGG⁴ 8, 50–91; Justus Kieser: Die Tauffrage bei Zinzendorf. In: *Reformatio* 18 (1969), 207–213. Die Stellung der frühen Herrnhuter Gemeinde zur Kindertaufe bedarf näheren Studiums.

28 Über die sogenannte Lehrkonferenz von 1725, siehe Peucker, Herrnhut 1722–1732 (wie Anm. 3), 150–157.

29 „Es ist falsch, daß das keine rechte Brüder seyn, die diese Punkte nicht eben so einsehen wie Herr Rothe“. Zinzendorf an Watteville. Dresden 16.02.1727. UAH, R.20.C.27.a.33.

Bruder[s]“ von der Anerkennung seiner Thesen abhängig zu machen. Zinzendorf konnte durchaus akzeptieren, dass Rothe als lutherischer Pfarrer lutherische Standpunkte predigte, aber er wollte nicht akzeptieren, dass Rothe die lutherischen Dogmen als Kennzeichen eines wahren Christen betrachtete und den Erweckten seine lutherische Theologie auferlegen wollte. Rothe war nämlich nicht nur lutherischer Pfarrer, er war auch Ältester der apostolischen Gemeinde.³⁰ Die Mitglieder der apostolischen Gemeinde sollten Christen aus verschiedenen Konfessionen sein, die sich trotz der theologischen Unterschiede zwischen den Konfessionen als Brüder und Schwestern finden konnten, weil sie diese unterschiedlichen Glaubenssätze („Meinungen“) unwichtig fanden. Es ging ganz und gar gegen die Auffassungen der Philadelphier, anderen Gläubigen bestimmte konfessionelle Glaubensstandpunkte auferlegen zu wollen. Von einem lutherischen Kirchenverständnis her betrachtet mögen Rothes Thesen völlig akzeptabel gewesen sein, aber Zinzendorfs apostolische Gemeinde sollte keine lutherische Gemeinde sein. Statt philadelphischer Toleranz schien Rothe, sehr zu Zinzendorfs Bestürzung, lutherische Orthodoxie zu predigen. Von Zinzendorfs philadelphischem Gesichtspunkt aus waren Rothes Thesen *sektiererisch* und daher inakzeptabel. „[Sind] wir nun wieder öffentliche Sectirer worden?“, fragte Zinzendorf verzweifelt.³¹

Zinzendorfs eigene Position geht aus einem Text hervor, mit dem er Rothes sieben Punkte beantwortete. Nachdem Watteville ihn vergeblich umzustimmen versucht hatte, legte Zinzendorf seine Position in einer eigenen Erklärung dar, die aus zwölf Punkten bestand und die er Watteville mit der Bitte schickte, sie Rothe mitzuteilen. Zinzendorfs Erklärung ist im Gegensatz zu Rothes sieben Punkten erhalten geblieben.³²

In seiner Erklärung distanzierte sich Zinzendorf vom konfessionell-lutherischen Standpunkt Rothes und stellte sich selbst eindeutig als Philadelphier dar. Im ersten Punkt heißt es:

„(1) Ich selbst bin kein Sectirer. Vielmehr sehe ich im göttlichen Lichte alle Secten durch, daß sie nicht bey dem lauteren Wort Gottes bleiben, sondern aus eigener Phantasie und Klugheit dazu und davon thun. Ich bin also, was die innerliche Situation der Secten anlangt, völlig neutral; so viel das euserliche belanget, lutherisch, wo die lutherische Religion die Oberhand hat, weil ich in ihrem Cultu nichts absolut sündliches, obgleich viel unvernünftiges finde.“³³

30 Zu Rothes Ältestenamt, siehe Peucker, Herrnhut (wie Anm. 5), 156f.

31 Zinzendorf an Watteville. Dresden 16.02.1727. UAH, R.20.C.27.a.33.

32 Zinzendorfs zwölf Thesen für Pfr. Rothe. Beilage zu einem Brief von Zinzendorf an Friedrich von Watteville. Dresden 16.02.1727. UAH, R.20.C.27.a.33.

33 Zinzendorfs zwölf Thesen für Pfr. Rothe (wie Anm. 32).

Zinzendorf sei also „kein Sectirer“, das heißt, er sei kein überzeugter Anhänger einer institutionellen Kirche, der das Lehrsystem seiner eigenen Konfession über das der anderen Konfessionen stellte. Er glaubte, dass keine der institutionellen Kirchen beim Wort Gottes geblieben sei, sondern dass sie alle „aus eigener Phantasie und Klugheit“ Inhalte weggelassen oder hinzugefügt hätten. Als Philadelphier aber wolle er sich über die Lehrinhalte der Kirchen kein Urteil anmaßen, sondern er sei „völlig neutral“. Wie wir soeben gesehen haben, hatte Zinzendorf in Wirklichkeit natürlich schon ein Urteil über die Lehrsätze, aber als Philadelphier hielt er sich von theologischen Debatten fern und weigerte sich zu entscheiden, welche von den streitenden Parteien Recht habe.³⁴ „Unparteilichkeit“ war ja ein wichtiger philadelphischer Leitsatz. Nach außen bleibe er ja lutherisch, denn obwohl der lutherische Kultus viel „unvernünftiges“ enthalte, sei nichts „absolut sündiges“ dabei. Philadelphier wollten laut ihren Prinzipien „die äusserlichen Ceremonien“ des Christentums weder verurteilen noch ihnen viel Wert beimessen. Weil die Dogmen und Rituale der institutionellen Kirchen für Philadelphier von untergeordneter Bedeutung waren, war es ihnen möglich, weiterhin in diesen Kirchen zum Gottesdienst zu gehen, ohne sich separieren zu müssen.³⁵

Im Februar 1727 kam Zinzendorf zu der Einsicht, dass, wenn er seine philadelphischen Ideale in Herrnhut realisieren wollte, eine Trennung zwischen der lutherischen Kirche von Berthelsdorf und der apostolischen Gemeinde von Herrnhut unumgänglich sei.³⁶ Immer wieder war dies ein Streitpunkt zwischen Rothe und Zinzendorf gewesen: Rothe blieb letztlich ein lutherischer Pfarrer, der sich Zinzendorfs Philadelphianismus nur in gewissem Maße unterwerfen wollte. Für Zinzendorf war allmählich deutlich geworden, dass es wohl an der Zeit war, sich von seinem Mitarbeiter Rothe (und bald auch von Scheffer) zu trennen und seine Vorstellungen für Herrnhut selbst zu verwirklichen. Der unmittelbare Anlass für die Trennung zwischen Herrnhut und Berthelsdorf, die sich während der folgenden Monate vollzog, war also Rothes Gottesdienst vom 31. Januar.

34 Vgl. Francis Lee: Der Philadelphischen Societät Zustand und Beschaffenheit: oder die Gründe, worauf sie fussen und gehen; betrachtet in einer Antwort auf ein Schreiben von Philadelethe. In: Jane Leade: Ursachen und Gründe welche hauptsächlich Anlaß gegeben, die Philadelphische Societät aufzurichten und zu befördern. Amsterdam 1698, 17–62, hier 40f.

35 Vgl. Lee, Der Philadelphischen Societät Zustand (wie Anm. 34), 33.

36 „Und ob ich gleich glaube, daß es eine künftige Trennung der Herrnhutern und Berthelsdorfern wieder Herrn Rothes Intention mit sich bringe (weil die Herrnhuter als neubekehrte ohnmöglich haben auf Menschenwort und Symbolen können gewiesen werden. Bey den Berthelsdorffern aber Herr Rothe allemahl die Principia sectae ernstlich inmellirt und solche als eine seelige Einfalt angepriesen.“ Zinzendorfs Punkte für Pfr. Rothe. Beilage zu einem Brief von Zinzendorf an Friedrich von Watteville. Dresden 16.02.1727. UAH, R.20.C.27.a.33.

Zur gleichen Zeit fasste Zinzendorf den Entschluss, sich von seinem Amt in Dresden, das er fünf Jahre zuvor zähneknirschend angenommen hatte, beurlauben zu lassen. Seine Position am Hof war in zunehmendem Maße unmöglich geworden: Er hielt Konventikel, er hatte wiederholt Druckschriften herausgegeben, ohne sie der Zensur vorzulegen und er hatte sich für den umstrittenen Görlitzer Pfarrer Melchior Scheffer eingesetzt. Am 30. Dezember 1726 hatte der Kurfürst ein sofortiges Verbot von Zinzendorfs Dresdner Konventikel angeordnet.³⁷ Es gab also wenig, das ihn noch in Dresden zurückhielt. Um zu verhindern, dass seine apostolische Gemeinde in Herrnhut von Rothe in die lutherische Kirche integriert werden würde, beschloss Zinzendorf, Dresden nun zu verlassen und mit Frau und Tochter Benigna auf sein Gut zu ziehen.

Im April 1727 zogen die Zinzendorfs auf das Berthelsdorfer Gut; ab dem 15. Juni wohnte die Familie Zinzendorf im Herrschaftshaus am Platz in Herrnhut.

Mit dem dauerhaften Einzug Zinzendorfs auf seinem Oberlausitzer Gut fing die Geschichte der Herrnhuter Gemeinde wirklich an: Dies ist der Zeitpunkt, an dem das Herrnhuter Diarium, das als eine fortlaufende Chronik dieser apostolischen Gemeinde verfasst wurde, beginnt. Der erste Eintrag des Diariums ist vom 20. April 1727, eine Woche nach Ostern und wenige Tage nachdem Zinzendorf aus Dresden weggezogen war. Es ist vielsagend, dass das Diarium mit der geplanten Trennung der Herrnhuter Gemeinschaft von der Berthelsdorfer Kirchengemeinde beginnt. Im Diarium wird berichtet:

„Nach der Communion begaben wir uns zu Herrn Rothen, da denn der Herr Graff declarirte, er sähe sich genöthiget, die Arbeit mit Herrn Rothen zu theilen, selbigem die Gemeine in Bertholdsdorff zu überlaßen und sich der Seelen in Herrnhuth eigentlich anzunehmen, weil er wahrnehmen müste, daß jenem die Sache zu weiltäuffig und in Herrnhuth bey fernerer Versäumnüß der Schade zu groß würde.“³⁸

Von diesem Zeitpunkt an entwickelte sich Herrnhut zu einer eigenständigen religiösen Gemeinschaft, nicht in Opposition zu Berthelsdorf – es gab wiederholt Zeiten von enger, harmonischer Zusammenarbeit –, sondern eher neben der Parochialkirche. Rothe blieb der Ortspfarrer, aber er war nicht länger Ältester der apostolischen Gemeinde in Herrnhut.³⁹

37 Edikt von Friedrich August von Sachsen. Dresden 30.12.1726. UAH, R.5.A.4.1, R.5.A.7.1 und R.20.A.15.b.174.

38 Diarium Herrnhut. 20.04.1727. UAH, R.6.A.b.7.1. Es ist wohl anzunehmen, dass Zinzendorf der Verfasser des Diariums war.

39 Ende Juli 1727 beschloss Zinzendorf, auch die Zusammenarbeit mit Rothe und Scheffer in Hinsicht des Herrnhuter Pädagogiums aufzusagen. Peucker, Herrnhut 1722–1732 (wie Anm. 5), 105.

Zinzendorf führte nun eigene Regeln für Herrnhut ein: am 12. Mai die „Herrschaftlichen Gebote und Verbote“, die mehr oder weniger das kommunale Zusammenleben regelten; und einige Wochen später, am 4. Juli, den „Brüderlichen Verein und Willkür“. Gerade dieser letzte Text ist wichtig, denn er definierte Herrnhut als eigenständige religiöse Gemeinschaft.⁴⁰ Dies war nicht unproblematisch, denn im Heiligen Römischen Reich waren nur drei Konfessionen erlaubt. Auch wenn es Zinzendorf später gelang, die Obrigkeit davon zu überzeugen, dass es sich bei Herrnhut nur um eine Gemeinschaft von Anhängern einer alten angesehenen Kirche handelte, die darüber hinaus als „Augsburger Konfessionsverwandte“ anzusehen seien, kritisierten pietistische Freunde wie Scheffer und Rothe diesen Schritt zur Eigenständigkeit.⁴¹

Auch für Zinzendorf war die Trennung ein Dilemma, mit dem er lange Zeit gerungen haben soll⁴²; vielleicht ist dies auch der Grund, dass er den „Brüderlichen Verein“ erst mehrere Wochen nach den „Herrschaftlichen Geboten“ einführte. Philadelphier waren der Meinung, dass Mitglieder einer apostolischen Gemeinde sehr wohl in einem engen Verhältnis mit der institutionalisierten Kirche zusammenleben können, ohne dass sie sich formell von dieser abzusondern brauchten. In der Realität war dies aber kompliziert, wenn sowohl die Mitglieder der apostolischen Gemeinde als auch der Ortspfarrer (Rothe) sich nicht über die Bedingungen einer friedlichen Koexistenz einigen konnten. Christian David und andere befürchteten, dass die Teilnahme an der Kirche schädlich sei;⁴³ Rothe dagegen verlangte, dass sich alle Gemeindemitglieder der lutherischen Lehre und Praxis unterwerfen sollten. Da die philadelphische Zusammenarbeit nicht gelang, wurde eine Trennung notwendig.

Sebastian Türk hat es als „das grundlegende Dilemma der philadelphischen Bewegung“ bezeichnet, dass jeder Versuch, eine Gemeinschaft von Erweckten zu bilden, die Einführung von festen Regeln und ein fest umrissenes Glaubenssystem erforderte, also etwas, was die meisten Philadelphier strikt ablehnten.⁴⁴

Dieses philadelphische Unbehagen hinsichtlich Spaltungen mag auch der Grund für Zinzendorfs entschuldigenden Ton gewesen sein, wenn er in dem anfangs zitierten Text über den Begriff Sekte erklärt, dass es manchmal auch berechtigte Gründe für eine Trennung gibt und biblische Beispiele wie Abraham und Lot für

40 Peucker, *The 1727 Statutes of Herrnhut* (wie Anm. 5).

41 Peucker, *Herrnhut 1722–1732* (wie Anm. 5), 266–268.

42 So Zinzendorf in *Geschichte der verbundenen vier Brüder*, 98; siehe auch Peucker, *Herrnhut 1722–1732* (wie Anm. 5), 175f.

43 Peucker, *Herrnhut 1722–1732* (wie Anm. 5), 166f.

44 Sebastian Türk: *Die Spiritualität des radikalen Pietismus*. In: *Handbuch Evangelische Spiritualität*. Hg. v. Peter Zimmerling. Göttingen 2017, 339–358, hier 350f.

eine friedliche Trennung anführen kann. Das Verhältnis zwischen Rothe und der Herrnhuter Gemeinschaft blieb weiterhin wechselhaft. Als Rothe im August 1727 Zeuge der großen Erweckungsstimmung in Herrnhut war, war er so beeindruckt, dass er die Nacht in Herrnhut blieb und wenige Tage später unbedingt Abendmahl mit der Erwecktengemeinde feiern wollte. Er lud darum am 13. August zu einer Abendmahlsfeier in der Berthelsdorfer Kirche ein.⁴⁵ Der weitere Verlauf ist bekannt.

Die Geschehnisse am 31. Januar 1727 und danach sind ausgesprochen wichtig für unser Verständnis der Ursprünge der Brüdergemeine als eigenständige Religionsgemeinschaft und sie verdeutlichen die Ereignisse des Jahres 1727: Zinzendorfs Entscheidung nach Herrnhut zu ziehen, die Einführung der Herrnhuter Statuten, sowie das Erlebnis vom 13. August 1727. Wir haben das Verhältnis zwischen Rothe und Zinzendorf besser verstehen gelernt und dabei feststellen können, dass Rothe eine kirchlich-lutherische Position vertrat, während Zinzendorf nicht bereit war, die Erwektengemeinschaft auf seinem Gut in der lutherische Kirche aufgehen zu lassen. Die Einzelheiten der Auseinandersetzung zwischen Zinzendorf und Rothe sind sonst eher schwer zu ergründen, vor allem weil der größte Teil des Briefwechsels zwischen beiden Männern von der Kirchenleitung bewusst vernichtet worden ist.⁴⁶ Rothes Freitagsgottesdienst Ende Januar und die darauffolgende Diskussion zwischen Zinzendorf und Rothe erlauben uns einen seltenen Einblick in die Auseinandersetzung zwischen diesen beiden Männern, über die wir sonst eher schlecht informiert sind.

45 Diarium Herrnhut. 10.-11.08.1727. UAH, R.6.A.b.7.1. Es ist wohl anzunehmen, dass Zinzendorf der Verfasser des Diariums war.

46 Peucker, Herrnhut 1722–1732 (wie Anm. 5), 291.

Das Gewebe der Gemeinde

Untersuchungen zu Struktur und Kommunikation in der Diasporaarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine

Betrachtet man die Ausdehnung der Diasporaarbeit der Brüdergemeine zum Zeitpunkt ihrer ersten Zwischenbilanz auf der Marienborner Synode im Jahr 1764, so fällt auf, dass sie sich schon damals über ganz Europa ausgebreitet hatte.¹ Die auf dieser Synode angegebenen Posten erstreckten sich von Norwegen bis nach Oberschlesien, von Bordeaux bis weit ins Baltikum und umfassten allein in Livland mehr als 14.000 betreute Personen.² Diejenigen, die in der Diaspora und für die Diaspora arbeiteten, hatten in der Regel keine spezifische Ausbildung oder Einarbeitung erhalten; für die Finanzierung ihres Lebensunterhaltes mussten sie selbst aufkommen und ein Erfahrungsaustausch war nicht vorgesehen. Hinzu kam, dass ihr Ansehen in der Brüdergemeine hinter dem der Geschwister in der „Heidenmission“ zurückstand.

Vor diesem Hintergrund ist die Kontinuität und Konformität der Diasporaarbeit, die über ein Jahrhundert lang, teils fast 200 Jahre anhielt,³ umso erstaunlicher. Die Diasporaarbeiter bewegten sich eigenständig, hatten einen breiten Ermessensspielraum, handelten jedoch nach einem überraschend einheitlichen Kodex und verfassten ihre Berichte in einem ähnlichen Stil. Wie konnte es zu einer solchen Einheitlichkeit kommen und welches waren die Faktoren, die diese Einheitlichkeit zustande kommen ließen? Dieser Frage soll in der vorliegenden Untersuchung nachgegangen werden.

Hierzu wird zunächst auf die Struktur der Organisation der Diasporaarbeit eingegangen, danach auf die Struktur ihrer Kommunikation und schließlich auf biographische Gemeinsamkeiten der Beschäftigten in der Diaspora.

Anfänge der Diasporaarbeit

Die Anfänge von Zinzendorfs Diasporaarbeit lassen sich bis in seine Dresdner Jahre (1721–1727) zurückverfolgen, in denen er erstmals Hausversammlungen abhielt.

1 Vgl. Synodalprotokoll 1764, UAH, R.2.B.44.1.c, S. 101–112.

2 Vgl. Synodalprotokoll 1764, S. 110.

3 So beispielsweise im Diasporabezirk „Warthegau“ bis 1945.

Betrachtet man die Biographien der ersten Diasporaarbeiter, so entstammten diese vorwiegend der sogenannten Pilgergemeine⁴ oder hatten engen Kontakt mit derselben. Viele der Diasporaarbeiter und -arbeiterinnen, die im Synodalprotokoll von 1764 aufgelistet werden, kamen aus der Entourage von Zinzendorf und waren meist durch ihn selbst für ihre Tätigkeit gewonnen oder bestimmt worden. Das änderte sich jedoch nach Zinzendorfs Tod, als das Führungsgremium der Brüdergemeine, die Unitäts-Ältesten-Conferenz (U.A.C.), bzw. deren Vorläufer, die Organisation der Diasporaarbeit übernahm. Spätestens mit dem Instruktionsschreiben für die Diasporaarbeiter von 1767⁵ wurde diese in eine festere Form gebracht.

Organisationseinheiten der Betreuten

Adressaten der Diasporaarbeit waren Menschen, die in Berichten und Protokollen unter der Bezeichnung „auswärtige Geschwister und Freunde“ geführt wurden. Deren Zusammensetzung war allerdings äußerst inhomogen, da sie neben Gemeinschaften auch Einzelpersonen aus Adel und Klerus miteinbezog. Die Grundeinheiten der betreuten Gruppen Erweckter lassen sich in die drei Kategorien Sozietäten, Gesellschaften/Häuflein und Haus-Gemeinden einteilen. Während in Sozietäten, die sich auf Städte beschränkten, ein regelmäßiges liturgisches Leben bestand, wurden die Häuflein Erweckter und Einzelpersonen vor Ort von Gehilfen betreut und bekamen ein- bis zweimal im Jahr Besuch von den Diasporaarbeitern und -arbeiterinnen.

Schon in Zinzendorfs Eventualtestament von 1738 war eine ähnliche Dreiteilung erfolgt unter den Bezeichnungen: Gemeinen, Colonien und Einzelpersonen:

„Bothschaften sind solche Commissionen, da man den einen und den andern nach der nächsten Stadt, Dorff, Land, Gegend, auch wohl in die Ferne, auch wohl über die See, in die andern Welt-Theile, in die Inseln, u.s.f. abschicket, etwas vor den Heyland zu bestellen, es sey viel oder wenig, auch zu weilen wohl etwas vor den Heyland zu probiren, abzuwarten, sich darzustellen, ob man nöthig und gebräuchlich seyn möchte; das nennt man so lange Bothschaften, als es eine blosser Bestellung einzelner Personen ist. Sind ihrer mehr, und lassen sich nieder, so nennt mans Colonien: sind denn eingerichtete, und in das gantze Apostolische Fach gebrachte

4 Die Pilgergemeine bestand aus den Menschen, die Zinzendorf während seines Exils von 1736 bis 1747 begleiteten; vgl. Paul Peucker: Herrnhuter Wörterbuch, Herrnhut 2000.

5 Vgl. Christoph Beck: Diskretes Dienen. Die Instruktionen für die Diasporaarbeiter von 1767. In: UnFr 76 (2018), 101–154.

Versammlungen, so höret die Boten-Idée wieder auf, und es sind Gemeinen. Der in diese Gemeinen angestellte Besuch wird eine Visitation genennet.“⁶

Hierarchie der Betreuer

Die Hierarchiebildung in den Gemeinen hatte für Herrnhut konstitutiven Charakter und lässt sich im Wesentlichen in drei Gruppen einteilen: in Älteste, Helfer und Diener. Die Ältesten hatten als U.A.C. die Oberaufsicht der Gesamtgemeinde, in den einzelnen Niederlassungen stellten deren Ältesten-Konferenzen die lokalen Leitungsgremien dar. Die Helfer umfassten in eigenen Konferenzen die unterschiedlichen Dienste, bzw. verschiedene Berufsgruppen. Zu diesen gehörte auch der Prediger, der bis heute als Gemeinhelfer bezeichnet wird. Die dritte Gruppe bestand aus allen den Helfern nachgeordneten Mitgliedern der Gemeinde. Eine genaue Definition dieser Gruppe liegt nicht vor.

In der Diaspora entsprach dem ab 1765 die Hierarchie: U.A.C. – Diaspora-Collegium – Diasporaarbeiter – Gehilfe/Versammlungshalter. Diese Weisungskette hatte durchaus eine Pyramidenstruktur, wobei ihre brüchigste Stelle jedoch zwischen den Arbeitern und den Gehilfen lag. Die Gehilfen hatten dahingehend eine Sonderrolle, als sie nicht Mitglieder der Brüdergemeinde waren und damit auch nicht über eine Herrnhuter Sozialisation verfügten. Vor diesem Hintergrund ist es zu verstehen, dass die in den Berichten beschriebenen disziplinarischen Konflikte fast ausschließlich diese Gehilfen betrafen, kaum aber Diasporaarbeiter.⁷

Kommunikation

Die Kommunikation zwischen der U.A.C. als Dienstvorgesetzter und den Diasporaarbeitern und Arbeiterinnen erfolgte in zwei Richtungen, zentrifugal und zentripetal.

In *zentrifugaler* Richtung waren dies zunächst die Gemeinnachrichten. Diese informierten nicht nur die Diasporaarbeiter und Arbeiterinnen, sondern auch die von ihnen Betreuten zeitnah über Geschehnisse in den Gemeinen, Heiden- und Außenposten und enthielten im letzten Drittel Lebensläufe. Zu Geschichte und Struktur dieser Kommunikation, insbesondere auf die Bedeutung der Gemein-Nachrichten

⁶ UAH, R.3.A.5; vgl. Hans-Joachim Wollstadt: Geordnetes Dienen in der christlichen Gemeinde. Göttingen 1966, S. 312. Vgl. auch Dietrich Meyer: Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Er der Meister, wir die Brüder. Gießen 2000, S. 71f.

⁷ Vgl. Beck, Diskretes Dienen (wie Anm. 5), S. 119–121; ders. Die Gnadauer Diasporaarbeit 1778 bis 1848. In: UnFr 78 (2019), 15–25; vgl. auch Wollstadt, S. 147–199.

in diesem Zusammenhang, sei hier auch auf die umfassenden Forschungen von Gembicki, Mettele u. a. verwiesen.⁸ Für Gemeinmitglieder waren diese Nachrichten zugänglich, sie waren zuvor von der U.A.C. bearbeitet, redigiert und veröffentlicht worden. Für die Erweckten in der Diaspora galten andere Regeln:

„Den auswärtigen Arbeitern wird empfohlen, bestmöglichst darüber zu wachen, daß die Gemein-Nachrichten nicht in unrechte Hände kommen, und daß die Communication derselben in der gehörigen Ordnung geschehe. Keinem neu entstehenden Häuflein sind die Gemein-Nachrichten zu communiciren, als nach erhaltener Einwilligung der Unitäts-Aeltesten-Conferenz, oder derjenigen Aeltesten-Conferenz, zu deren Berathung ein District gehört. Auch ist der Revers nicht zu vergeßen, wodurch ganze Häuflein oder einzelne Personen versprechen, daß man die Nachrichten nicht an Fremde communiciren, nichts daraus abschreiben oder abschreiben lassen, sie reinlich halten und baldmöglichst vollständig wieder abliefern wolle. Die Gemein-Nachrichten niemanden, der an einem Orte wohnt, wo sie gemeinschaftlich gelesen werden, ins Haus zu geben, kan nicht füglich zu einer allgemeinen Regel gemacht werden, es muß aber niemals ohne Vorwissen der Arbeiter und unter gehöriger Aufsicht der Gehülfen geschehen. Wo darüber gehalten werden kan, daß die Nachrichten nur gemeinschaftlich gelesen werden, da thut man beßer, sie nicht in die Häuser zu communiciren.“⁹

Als bedingt zentrifugales Element der Kommunikation können die Instruktionen für Diasporaarbeiter von 1767 angesehen werden. Diese verschickte man zwar an die Ältestenkonferenzen der Ortsgemeinen, sie wurden aber als Verschlusssache gehandhabt:

„Es kann dieses Schreiben unsern Brüdern und Schwestern, die in der Diaspora arbeiten, wenn sie in die Gemeinde kommen, zum Durchlesen communicirt, auch sonst in den Gemeinen nach eurem Gutfinden davon Gebrauch gemacht werden: nur müssen wir erinnern, daß es nicht auswärts communicirt werde, und folglich auch kein Diaspora-Arbeiter eine Copie davon auf seinen Posten mitnehme, damit es nicht etwa bey so einer Gelegenheit in unrechte Hände komme.“¹⁰

Wie weit es einen persönlichen Schriftwechsel zwischen der U.A.C. und den einzelnen Diasporaarbeitern gegeben hat, ist schwierig zu ermitteln. Bei einigen

8 Dieter Gembicki: Kommunikation in der Brüdergemeinde. Überlegungen zur Rolle der Gemein-nachrichten. In: UnFr 63/64 (2010), 245–306; Gisela Mettele: Eine „Imagined Community“ jenseits der Nation. Die Herrnhuter Brüdergemeinde als transnationale Gemeinschaft, GG 32 (2006), 45–68; dies.: Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeinde als globale Gemeinschaft 1727–1857. Göttingen 2009 (Bürgertum NF 4), S. 113–190.

9 Protokoll der Diasporaarbeiterkonferenz 1785 (Unterstreichungen im Original), Gnadauer Archiv (GA), PA.I.R.6.A.2.1.b.

10 Instruktionsschreiben für Diasporaarbeiter vom 27. November 1767, Gnadauer Archiv, GA, P.A.I. R.6.A.1.1., S. 3.

ist dies deutlich der Fall gewesen, wo Briefe von Letzteren archiviert wurden, die auch Bezug auf Briefe der U.A.C. nehmen. Leider liegen von den Briefen der U.A.C. aus dem späten 18. und frühen 19. Jahrhundert keine Kopien vor, so dass hierzu keine Zahlenangaben gemacht werden können. Erwähnt werden müssen auch die Briefe, die die Synode und die U.A.C. an die auswärtigen Geschwister und Freunde in der Diaspora richteten und die von den Diasporaarbeitern vorgelesen wurden, solche Schreiben liegen aus den Jahren 1775, 1783, 1789 und 1819 vor.¹¹ Ihr Inhalt entsprach im Wesentlichen den Instruktionen von 1767.

In *zentripetaler* Richtung sind an erster Stelle die Berichte der Diasporaarbeiter zu nennen, die in jährlichen oder halbjährlichen Abständen verfasst wurden und in der Regel die mehrwöchigen Besuchsreisen zu den Gruppierungen Erweckter in Form eines Reisediariums beschrieben. Ein Großteil dieser Diasporaberichte ist bis heute weder transkribiert noch erforscht, auch fällt auf, dass nur ein Teil der Berichte im Unitätsarchiv vorliegt, der andere befindet sich in den peripheren Gemeinarchiven. Dies ist unter dem Aspekt auffällig, als der eigentliche Dienstherr die U.A.C. war, aber ein Teil der Berichte offensichtlich an die Ältestenkonferenzen der Gemeinen geschickt wurden, von denen aus die Diasporaarbeiter tätig waren. Entscheidend hierfür war, ob sich eine Ortsgemeinde im Zentrum der jeweiligen Diasporaregion befand, wie das beispielsweise bei Gnadau der Fall war, oder nicht. Die Erklärung für die unterschiedlichen Adressaten lässt sich im Synodalverlass von 1775 finden:

„Die Wache und Aufsicht über die Arbeit in der Diaspora anlangend, setzt Synodus fest, daß die U.A.C. allemal die Obergewalt über dieselbe habe, und behalte, und zwar unmittelbar in Ansehung derer Gegenden, welche keine Ortsgemeinen in der Nähe haben. Befindet sich aber eine Diaspora um eine Ortsgemeine herum, so stehet dieselbe zunächst unter der Berathung der Orts-Ältesten-Conferenz, welche alsdann einen Bruder aus ihrer Mitte zu bestellen hat, die Bedienung der Diaspora gehörig zu dirigiren, doch so, daß die Ältesten-Conferenz von allem Notiz bekomme, und über den Plan der Bedienung einverstanden sey. Dabey ist unumgänglich nöthig, daß eine solche Ältesten-Conferenz über den ganzen Zustand der Diaspora, die sie zu besorgen hat, in fleißiger, und specieller Communication mit der U.A.C. bleibe, und es nicht etwa nur bey Einsendung eines vierthels- oder halbjährigen Berichtes bewenden laße.“¹²

Vergleicht man die Berichte aus verschiedenen Regionen Europas miteinander, dann fällt deren Gleichförmigkeit in Aufbau und Formulierung ins Auge. Dies lässt sich nur durch die Tradition des Erstellens von Chroniken, Diarien, Memorabilien

11 Vgl. GA, PA.I.R.6.3.

12 Synodalverlass 1775, GA, PA.I.R.1.A.3., XIII.C.10 (Unterstreichungen im Original).

und Lebensläufen erklären, die seit Beginn ihres Bestehens zu einem Kennzeichen der Brüdergemeine geworden war und heute den einmaligen Bestand des Unitätsarchivs charakterisiert. Wer einmal in einer Ortsgemeine gelebt hatte, dem musste nicht mehr erklärt werden, wie solche Berichte zu verfassen waren.¹³ Dies lag nicht zuletzt daran, dass sämtliche Berichte, die für den Gemeingebrauch bestimmt waren, redaktionell bearbeitet wurden. Die meisten der Verfasser waren imstande, eine solche Bearbeitung bereits bei der Niederschrift zu antizipieren.

Im Gegensatz zu anderen Texten, die bereits bei der Niederschrift deren öffentliche Verlesung in der Gemeinde zum Ziel hatten und entsprechend verfasst waren, waren die Berichte der Diasporaarbeiter nur dann für eine Veröffentlichung geeignet, wenn sie Erkundungsreisen betrafen. Für die weitaus häufigeren Berichte über regelmäßige Besuche bei den betreuten Häuflein konnte das jedoch nicht gelten: Bei der Fülle an personenbezogenen Darstellungen und Wertungen darin wäre es kaum möglich gewesen, sie selbst in Auszügen öffentlich wiederzugeben.

Organisation der Diasporaarbeit

Betrachtet man die Menge an Berichten aus der Diasporaarbeit, dann fällt auf, wie wenig Archivmaterial es zur Organisation der Diasporaarbeit gibt. Dies gilt sowohl für das Unitätsarchiv wie auch für die peripheren Archive. Von einer straffen Führung durch die U.A.C. kann keinesfalls die Rede sein. In fast anderthalb Jahrhunderten hat es kaum Ansätze gegeben, die Struktur der Diasporaarbeit zu überdenken oder gar neu zu definieren. Auffallend ist vor allem, dass es zwar 1785 eine erste Konferenz der U.A.C. mit den Diasporaarbeitern in Herrnhut gab, danach aber eine Pause von über hundert Jahren bestand, bis eine zweite Konferenz der Diasporaarbeiter einberufen wurde. Es hat den Anschein, als habe man zwar die Instruktionen von 1767 immer wieder überarbeitet, schließlich auch ab 1820 in gedruckter Form, Ansätze zu einer Konferenz als Erfahrungsaustausch der Diasporaarbeiter untereinander lassen sich jedoch erst auf der Provinzialsynode in Herrnhut von 1862 finden. Im Einzelnen lassen sich die Ansätze zu einer Reorganisation der Diasporaarbeit chronologisch wie folgt beschreiben:

Von einer strukturierten Organisation der Diasporaarbeit zur Zeit Zinzendorfs kann kaum gesprochen werden, zumindest von keiner Bereitschaft seinerseits, eine solche zu initiieren oder gar zu delegieren. Bereits kurz nach Zinzendorfs Tod,

13 Während Anleitungen zur Abfassung von Diarien vorliegen (z. B. Protokoll der Helfer-Konferenz vom 1. Mai 1784, UAH, R.15.B.b.20.e.), sind keine solchen für die Erstellung von Diasporaberichten bekannt.

nämlich in der Sitzung der Raths-Konferenz¹⁴ am 18. Juni 1760 wurde jedoch damit begonnen, der Diasporaarbeit eine neue Struktur zu geben. Zur Koordinierung sollte ein Collegium eingerichtet werden:

„Eines der Anliegen unsers sel. O[rdinarii] war, ein Collegium zum Behuff der Diaspora der ganzen Evangelischen Lutherischen Kirche zu errichten. Dazu ist Herrnhuth am besten situirt. Dieses Collegium sollte die Correspondenz mit allen sich zu uns haltenden Predigern besorgen, und mit allen Diaspora Arbeitern connectiren. Damit nicht ein jeder sich einen eigenen Plan formire, sondern alles, was zum Tropo¹⁵ gehört, nach einer Regel einhergehe.“¹⁶

Diese Konferenzen fanden dann auch statt und wurden positiv bewertet:

„Die Besorgung der Diaspora ist bald nach des sel. Papa Heimgang einer Conferenz übergeben worden, worinnen die einlaufende Berichte gelesen und was erfreuliches oder bedenkliches vorkommt, angemerkt wird. Daraus wird an die enge Conferenz referirt und wenn Posten zu besetzen oder sonst eine Resolution zu fassen nöthig ist, in der letztern resolviret.“¹⁷

Damit war zunächst eine administrative Struktur ins Leben gerufen worden, die der Engen Conferenz (der Vorläuferin der U.A.C.) nicht nur beratend assistieren, sondern auch die Organisation der Kommunikation zwischen Herrnhut und der Diaspora aufbauen sollte. Es hat jedoch den Anschein, als sei diese Aufgabe bald von der U.A.C. übernommen worden.

Das Instruktionsschreiben der U.A.C. für die Diasporaarbeiter vom 27. November 1767¹⁸ ist ein Schlüsseltext zum Verständnis der Diasporaarbeit. Für viele Jahrzehnte stellte dieser Text, der zunächst als Verschlussache gehandhabt wurde, den Standard für Handlungsanweisungen dar, der leichte Abwandlungen erfuhr, ohne dass jedoch Grundlegendes verändert wurde. Auffällig ist hierbei, dass diese Instruktion erst zu einem Zeitpunkt erstellt wurde, zu dem das Diasporawerk bereits

14 Erste Bezeichnung der Unitätsdirektion nach Zinzendorfs Tod. Diese hieß danach vom 21.1.1762 bis zur Generalsynode 1764 Enge Konferenz. Siehe auch Peucker: Herrnhuter Wörterbuch (wie Anm. 4).

15 Zu Zinzendorfs Tropenidee siehe Martin H. Jung: Zinzendorfs Tropenidee – ein Modell für das Miteinander der Konfessionen heute? In: UnFr 67/68 (2012), 113–133.

16 UAH, R.6.A.b.44., S. 34.

17 Kurzer Extract aus dem Protocoll der Engen Conferenz über das Interims Arrangement der Gemein-Direction bis auf einen General-Synodum vom Majo bis Septbr. 1762, UAH, R.6.A.b.47d., S. 24–25.

18 Edition in: Beck, Diskretes Dienen (wie Anm. 5), 124–152.

eine europaweite Ausdehnung erlangt hatte. Mit anderen Worten: es wurde hiermit ein schon längst bestehendes und gut funktionierendes System präzisiert; nicht die Instruktionen waren die Voraussetzung der Arbeit, vielmehr resultierten die Instruktionen aus dieser Arbeit. Wenn wir der Frage nachgehen, wie die Kontinuität und Konformität der Diasporaarbeit über mehr als ein Jahrhundert Bestand hatte, dann kann dieser Sachverhalt nicht auf die Instruktionen von 1767 zurückgeführt werden.

Die erste Diasporaarbeiterkonferenz in Herrnhut mit der U.A.C. vom 1. bis 9. Juli 1785 kann als ein Arbeitstreffen betrachtet werden, das jedoch stark von der Regie der U.A.C. bestimmt war, wie das Protokoll erkennen erlässt; der Erfahrungsaustausch der Diasporaarbeiter war nicht vorrangig. Eine erste Anregung zu einer solchen Konferenz findet man im Synodalverlass von 1775:

„Auch hat unser HErr die Idee approbirt, daß die U.A.C. Diasporaarbeiter zusammenberufe, um mit ihnen eine Konferenz zu halten, wobey der Hauptzweck ist, sich mit denselben sowol über unsre festgesetzten Principia, als auch über die rechte Art der Bedienung und Pflege der Seelen in den Evangelischen Religionen deutlich und gründlich zu besprechen, und sie immer beßer in den rechten Gang einzuleiten.“¹⁹

Neue Themen dieser Konferenz, die über eine Wiederholung der Instruktionen von 1767 hinausgingen, betrafen das Aufnahmeverfahren, Heiraten mit Partnern von außerhalb der Sozietät und die Weitergabe der Gemeinnachrichten. Das Liebesmahl²⁰ durfte nur von Arbeitern aus den Gemeinen veranstaltet werden, andere liturgische Formen wie der Friedenskuss²¹ und das Anbeten²² wurden in der Diaspora gänzlich untersagt. Darüber hinaus sollten sich die Arbeiter aus allen finanziellen Geschäften, wie Einnahmen und Ausgabenverwaltung, Armenkasse und Testamentsangelegenheiten heraushalten. Schließlich wurde noch auf die gebotene Schlichtheit der Kleidung und das Verbot weltlicher Lustbarkeiten wie Komödien und Schauspiel hingewiesen.²³

Erst nach einem Intervall von 77 Jahren, in denen es bei dieser einmaligen Konferenz blieb, wobei der Grund für diesen langen Zeitraum nicht bekannt ist, wurden

19 Synodalverlass 1775, GA, PA.I.R.1.A.3., XIII.C.12 (Unterstreichungen im Original).

20 Freie liturgische Versammlung, bei der Tee und Brötchen gereicht werden.

21 Der Friedenskuss war bis 1836 Bestandteil der Herrnhuter Abendmahlsliturgie (Peucker, Herrnhuter Wörterbuch [wie Anm. 4]).

22 Das Anbeten (Prostration) war bis 1825 ebenfalls Teil der Herrnhuter Abendmahlsliturgie.

23 GA, PA.I.R.6.A.2.1.b.

erneut Zusammenkünfte der Diasporaarbeiter ins Auge gefasst. So steht im Verlass der Provinzialsynode von 1862:

„Um unseren Societaets- und Diaspora-Arbeitern Gelegenheit zu verschaffen, sich unter einander über ihren Beruf zu besprechen und sich gegenseitig ihre Amtserfahrungen mitzuteilen, sind von Zeit zu Zeit Zusammenkünfte mehrerer derselben, die nicht allzu weit entfernt von einander wohnen, in den ihnen nächstgelegenen Gemeinen oder andern geeigneten Orten zu veranstalten, welche so oft als möglich von einem Mitglied der Provinzial-Aeltesten-Conferenz oder einem von ihr dazu beauftragten Bruder geleitet werden sollen.“²⁴

Die Zusammenkünfte sollten also regional organisiert werden, eine Konferenz, die die gesamte Diasporatätigkeit umfasste, war zunächst nicht geplant. Der Synodalverlass blieb jedoch in den darauffolgenden Jahren ohne Wirkung.

Aus dem Jahr 1872 lässt sich im Gnadauer Archiv ein Hinweis auf geplante Zusammenkünfte finden, nämlich in einem Thesenpapier von John William Verbeek,²⁵ also erst 10 Jahre nach dem Synodalverlass von 1862. In diesem Schreiben²⁶ von vier Seiten, das den Charakter eines Memorandums hat, versucht Verbeek, die wichtigsten Punkte solcher zukünftigen Konferenzen zu skizzieren: So schlägt er als regionale Konferenzorte die Gemeinen Gnadenfrei,²⁷ Berlin, Gnadau²⁸ und Neuwied vor. Die Vergütung der Reisekosten solle aus der allgemeinen Diaspora-Kasse erfolgen.²⁹ Zweck der Zusammenkünfte seien:

„a) Gegenseitige Mitteilungen von Amtserfahrungen und Besprechungen über den Beruf, b) Stärkung der brüderlichen Gemeinschaft, durch Besuch in einer Gemeinde.“³⁰

Auch mehr als hundert Jahre nach ihrer ersten Niederschrift spielten die Instruktionen noch eine große Rolle:

„Es ist nicht die Meinung der P.A.C. [Provincial-Ältesten-Conferenz], daß die ganze Instruktion Punkt für Punkt durchgegangen werde, sondern 1. es möge zunächst nachgefragt werden, wie man, besonders in schwierigen Punkten, der Instruktion nachgekommen

24 Verlass der Provinzial-Synode 1862, Anhang zum Allgemeinen Synodal-Verlass von 1857, Gnadau 1862, S. 94. (Unterstreichung im Original).

25 John William Verbeek (1823–1894) war Mitglied der U.A.C.

26 GA, PA.I.R.6.2.

27 Herrnhuter Niederlassung in Niederschlesien 1743–1945, heute Piława Górna.

28 Herrnhuter Siedlung, 1767 zunächst als Filiale von Barby gegründet.

29 Zur Finanzierung der Diasporaarbeit vgl. Beck, Diskretes Dienen (wie Anm. 5), S. 121f.

30 GA, PA.I.R.6.2 (Unterstreichungen im Original).

sei, und 2. möchten solche Punkte namhaft gemacht werden – wenn es welche giebt – wo es unter den gegenwärtigen Verhältnissen schwierig, unmöglich oder auch dem Reiche Gottes nicht förderlich erscheint, wenn die Verhaltensmaaßregeln der Instruktion genau befolgt werden.“³¹

Das Schreiben endet mit einer Auflistung der Gefahren, denen die Diasporaarbeiter ausgesetzt sind: Die ermüdende Redundanz ihrer Tätigkeit, das ganz auf sich allein gestellt sein, ein arrogantes Auftreten gegenüber geistlichen Würdenträgern und Missgriffe aufgrund mangelnder Menschenkenntnis.³²

Auch Verbeeks Schreiben blieb zunächst wirkungslos. Die erste allgemeine Konferenz der Diasporaarbeiter nach 1785 fand erst vom 17. bis 22. August 1898 in Herrnhut statt, die nächste 1906 in Niesky. Bis dahin hatten jedoch bereits in Gnadau jährliche regionale Konferenzen von Arbeitern aus dem deutschen Sprachraum, einschließlich Christiansfeld,³³ stattgefunden, mit denen um 1890 begonnen worden war.³⁴

Zur Biographie der Diasporaarbeiter

Aus dem bereits Ausgeführten lässt sich ersehen, dass die Kontinuität und Konformität der Herrnhuter Diasporaarbeit sich nicht auf eine straffe Führung durch die U.A.C. zurückführen lassen kann. Um andere Ursachen zu erforschen, die einen Hinweis darauf geben könnten, wurden die Biographien der Diasporaarbeiter und Arbeiterinnen hinsichtlich gemeinsamer Merkmale untersucht. Quellen hierfür waren entweder handgeschriebene Lebensläufe oder Einträge in den sogenannten Dienerblättern im Unitätsarchiv. Die Auswahl erfolgte anhand von zwei Listen, in denen die Diasporaarbeiter und Arbeiterinnen aufgeführt sind: Die erste ist eine Zusammenstellung der Namen im Synodalprotokoll der Synode in Marienborn im Jahr 1764, die zweite ist eine Liste „Der in Brüder-Societäten (auf dem

31 Ebd. (Unterstreichungen im Original)

32 „Die persönlichen Gefahren des Diaspora-Arbeiters: 1. Das beständige Ausgeben christlicher Nahrung, daher Gefahr geistlichen Schwätzens. Schutzmittel dagegen: das ist Sichvertiefen in die heilige Schrift. 2. Das Alleinstehen als Repräsentant der Gemeinde, ohne durch den Geist der Gemeinde immer wieder genährt zu werden. 3. Geringschätzen der Pastoren. 4. Bei oberflächlicher Bekanntschaft Täuschung über den innern Stand der Pflegebefohlenen, die häufig nur im Sonntagskleid gesehen werden. 5. Daraus folgen Mißgriffe bei Anstellung von Gehülfenbrüdern, welche dann gerechten Anstoß bei den Pastoren geben. 6. Weiter Mißgriffe bei den Empfehlungen für den Dienst in der Gemeinde.“ (Ebd., Unterstreichungen im Original)

33 Herrnhuter Siedlung in Dänemark, 1773 gegründet.

34 Das Protokoll der Gnadauer Regionalkonferenz von 1899 (frühere sind nicht mehr vorhanden) trägt die Nummer VIII, die Konferenzen fanden jährlich statt. (GA, PA.I.R.6.)

Europäischen Festland) und zur Bedienung und dem Besuch unserer auswärtigen Geschwister und Freunde angestellten Brüder und Schwestern im Mai 1857.“³⁵ Somit ergab sich die Möglichkeit, sowohl Diasporaarbeiter der ersten Dekaden, als auch solche zu erfassen, die ein knappes Jahrhundert später ihrer Arbeit nachgingen. Die Unterschiede zwischen diesen beiden Gruppen hinsichtlich erlernter Berufe und Altersverteilung waren überraschend gering und die Einsatzzeiten von mehreren Jahrzehnten so lang, dass es gerechtfertigt erschien, beide Gruppen in ihrer Gesamtheit zu untersuchen.

Die erfassten Parameter (Geburts- und Sterbejahr, Geschlecht, erlernter Beruf, Aufenthaltsdauer in einer Ortsgemeine vor Beginn der Diasporatätigkeit, geistlicher Status, Alter bei Beginn der Diasporatätigkeit und deren Dauer) wurden erfasst und ausgewertet. Insgesamt liegen so 145 Biographien vor, davon 87 von Brüdern und 58 von Schwestern. Bei den Ehepaaren konnten nicht mehr in allen Fällen biographische Daten der Ehefrauen gefunden werden. Einige Brüder und Schwestern waren ledig. Dennoch kann davon ausgegangen werden, dass das Gesamttableau ausreichend ist, um belastbare Aussagen treffen zu können. Die Auswahl ist nicht ortsgebunden, was die hohe Mobilität der Mitarbeiter widerspiegelt.

Es wurden Geburtsjahrgänge der Jahre 1703 bis 1838 erfasst. Lediglich zwischen 1756 und 1775 besteht eine Lücke von 19 Jahren, ansonsten sind die Geburtsjahre kontinuierlich aufeinanderfolgend, was ein weiteres Argument für die Zusammenlegung beider untersuchter Gruppen darstellt. Diese Kontinuität hat ihren Grund nicht zuletzt auch in den langen Einsatzzeiten der Diasporamitarbeiter, die sich oft über Jahrzehnte erstreckten.

Nur 23% der Diasporaarbeiter und Arbeiterinnen wurden in Ortsgemeinen oder auf Missionsstationen geboren, was vor allem für die Zeit des frühen 19. Jahrhunderts überrascht. Auch in dieser Zeit waren dreiviertel der Mitarbeiter nicht in die Brüdergemeine hineingeboren worden.

Die erlernten Berufe der Diasporamitarbeiter und -mitarbeiterinnen, soweit sie in den Dienerblättern angegeben wurden, verteilen sich folgendermaßen:

35 Beilage zu Nr. 17 bis 20 der wöchentlichen Nachrichten im Mai 1857, GA, PA.I.R.4.F3.39.

Brüder

| | | |
|-----------------|----|--------------------|
| Lehrer | 21 | Musiker |
| Schneider | 8 | Hutmacher |
| Schuhmacher | 7 | Instrumentenmacher |
| Tischler | 7 | Jurist |
| Weber | 3 | Kaufmann |
| Arzt | 2 | Kunstmaler |
| Handschuhmacher | 2 | Lohgerber |
| Kupferschmied | 2 | Müller |
| Lackierer | 2 | Nachtwächter |
| Sattler | 2 | Ökonom |
| Bäcker | 1 | Perückenmacher |
| Brenner | 1 | Schmied |
| Buchbinder | 1 | Seifensieder |
| Buchdrucker | 1 | Spitzenklöppler |
| Buchhändler | 1 | Stellmacher |
| Chirurg | 1 | Tuchmacher |

Schwestern

| | | |
|---|-------------------|----|
| 1 | Lehrerin | 17 |
| 1 | Näherin | 7 |
| 1 | Bediente | 5 |
| 1 | Handschuhmacherin | 1 |
| 1 | Köchin | 1 |
| 1 | Krankenwärterin | 1 |
| 1 | Musikerin | 1 |
| 1 | Verkäuferin | 1 |
| 1 | Wäscherin | 1 |
| 1 | Wirtschafterin | 1 |

Von den Brüdern hatten 8 (9%) einen Universitätsabschluss, 14 (16%) von ihnen hatten die Ausbildung im Barbyer Seminar durchlaufen. Wenn bei den Schwestern der Beruf einer Lehrerin angegeben war, dann bezog er sich auf sogenannte Kleinkindschulen, also Primarschulen, für die keine besondere Ausbildung vorausgesetzt wurde. Die hier aufgeführten Berufe und deren Verteilung unterscheiden sich kaum von denen, die wir bei den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen finden, die in die Mission berufen wurden.

Das Durchschnittsalter, in dem die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen durch die U.A.C. in die Diasporaarbeit berufen wurden, lag bei den Männern bei 38 Jahren, bei den Frauen bei 34 Jahren. Da fast alle in der Diaspora Tätigen verheiratet waren, entspricht diese Differenz derjenigen bei der Eheschließung. Allerdings wurden auch über 60jährige in den Diasporadienst berufen, dies betraf beispielsweise Geschwister, die aus dem Missionsdienst zurückgekehrt waren. Grundsätzlich blieb jeder dienstfähig, solange er nicht aus Krankheitsgründen um seine Abberufung bat.

Da die Diasporaarbeit neben der eigentlichen Berufstätigkeit ausgeübt wurde,³⁶ die für den Lebensunterhalt erforderlich war, blieben die Reisen der Mitarbeiter in der Regel auf einige Wochen im Jahr beschränkt. Erstaunlich ist hierbei die sich häufig über Jahrzehnte erstreckende Tätigkeit, die im Durchschnitt mehr

36 Siehe Anmerkung 29.

als 20 Jahre betrug. Bei den Brüdern lag der Durchschnitt bei 22 Jahren, bei den Schwestern bei 19, was sich daraus erklären lässt, dass manche Brüder erst nach einer bereits aufgenommenen Diasporaarbeit heirateten. Für die Schwestern begann die Diasporaarbeit nicht selten mit der Heirat.

Auffallend ist auch, dass der überwiegende Teil der Männer und Frauen, die in der Diaspora tätig waren, in ein geistliches Amt eingeseignet wurde. Bei lediglich 9 % von ihnen lässt sich hierzu kein Eintrag in den Dienerblättern finden. Hierbei muss hervorgehoben werden, dass die Stufung der Ämter in der Brüdergemeinde bis hin zum Bischof keine Hierarchie im Sinne einer Weisungskette bedeutete, sondern lediglich den Anteil an der Liturgiegestaltung bestimmte. Liturgische Formen spielten in der Diaspora eine eingeschränkte, jedoch bedeutende Rolle. Die sogenannten „Sacra“ (Taufe und Abendmahl) waren ausgeschlossen, aber andere liturgische Formen der Herrnhuter waren für die Erweckten in der Diaspora so attraktiv, dass die U.A.C. sich wiederholt veranlasst sah, ihre Anwendung einzuschränken (z. B. Agapen, Liebesmahl) oder für diesen Bereich zu untersagen (z. B. Prostration, Friedenskuss, Fußwaschung und Bundeskelch). Die Sacra spielten in den Versammlungen der Erweckten keine Rolle, da nur diejenigen dorthin zugelassen wurden, die weiterhin an den Gottesdiensten in den landeskirchlichen Parochien teilnahmen und zur dortigen Abendmahlsgemeinschaft gehörten. Somit war die Bedeutung der geistlichen Ämter (Akoluth/in, Diacon/isse, Presbyter und Bischof³⁷) in der Diaspora weitaus geringer als in den Ortsgemeinen. Diese Ämter verteilten sich unter den Diasporaarbeitern und Arbeiterinnen wie folgt:

| | |
|------------|------|
| Akoluth | 21 % |
| Akoluthin | 29 % |
| Diacon | 27 % |
| Diakonisse | 8 % |
| Presbyter | 5 % |
| Bischof | 1 % |
| ohne Amt | 9 % |

Von entscheidender Bedeutung für die Konformität und Kontinuität derjenigen, die in der Diaspora arbeiteten, waren die Erfahrungen, die sie zuvor in den Ortsgemeinen gemacht hatten. Hierzu sind auch die Missionsstationen zu zählen, deren Abgeschlossenheit und liturgisches Leben sich oft nur wenig vom Leben in den Ortsgemeinen unterschied. Vor Beginn ihrer Mitarbeit in der Diaspora hatten die Männer und Frauen im Durchschnitt etwa 20 Jahre in einer Ortsgemeine verbracht, Männer 21 Jahre, Frauen 18 Jahre. Die Lebenszeit, die Mitarbeiter in der Diaspora

37 Vgl. Peucker, Herrnhuter Wörterbuch (wie Anm. 4), S. 11f., 21, 44, 15f.

zuvor in einer Ortsgemeine verbracht hatten, schwankte zwischen 2 und 52 Jahren, im Durchschnitt lag sie bei 20 Jahren (Männer: 21 Jahre, Frauen 18 Jahre).

Was waren das für Erfahrungen, die diese Menschen in den Ortsgemeinen gemacht hatten und die sie dermaßen für ihr weiteres Leben prägten, dass es anscheinend für ihre Arbeit in der Diaspora kaum einer Lenkung von außerhalb bedurfte? Im hier untersuchten Personaltableau gab es keinen Fall, in denen ein Diasporaarbeiter wegen Dienstvergehen abberufen wurde. Lediglich ein Diasporaarbeiter durfte seinen Dienst nicht antreten, weil er sich eine „Versündigung“ hatte zuschulden kommen lassen.³⁸

Unter den prägenden Faktoren ist an erster Stelle das Chorwesen zu nennen. Die Chorchäuser blieben bis weit in das 19. Jahrhundert hinein wesentliche Stätten der sekundären und tertiären Sozialisation bis zum Zeitpunkt der Eheschließung. Die Chöre selbst waren prägende Peer-groups, in denen Sozialverhalten und Selbstreflexion geübt und innerhalb derer durch vorhandene Organisationsstrukturen, wie die Banden³⁹ oder das Sprechen,⁴⁰ die persönliche Frömmigkeit konditioniert wurde.

Neben den Chören als lebensgestaltendem Prinzip war es die Einbettung in das liturgische Leben, das die Menschen in den Ortsgemeinen prägte. Zinzendorfs Anspruch an ein liturgisches Leben war hoch:

„Eure Kinder müssen an euch nichts als Liturgisches sehen, denn ihr wisst, dass Säen und Pflügen, Viehfüttern und Dreschen, Spinnen und Stricken, Nähen, Kochen und Backen, wenn das eine Seele tut, die Schritt für Schritt mit des Heilands Seele zieht, ihr lauter Liturgien sind.“⁴¹

Das gemeinsam gesungene Lied war von weitaus größerer Bedeutung als die Predigt, die Singstunde wichtiger als andere Versammlungen.⁴²

38 Paul Louis Menzel (1839–1907), UAH, Dienerblätter.

39 Banden oder Gesellschaften waren kleine, nach Geschlechtern getrennte Gruppen, in denen vertraulich über Glaubensangelegenheiten gesprochen wurde. Sie entstanden 1729 in Herrnhut und bestanden später innerhalb der Chöre weiter (vgl. Peucker, Herrnhuter Wörterbuch (wie Anm. 4)). Hierzu siehe auch Gottfried Schmidt: Die Banden oder Gesellschaften im alten Herrnhut. In: ZBG 2 (1909), 145–207.

40 Sprechen nannte man das individuelle seelsorgerliche Gespräch mit dem Chorarbeiter, bzw. Diasporaarbeiter oder Arbeiterin als Vorbereitung auf die Teilnahme am Abendmahl (vgl. Peucker, Herrnhuter Wörterbuch [wie Anm. 4]). Hierzu siehe auch: Katherine Faull and Jeannette Norfleet: The Married Choir Instructions. In: JMH 10 (2011), 69–100.

41 Zinzendorf, Rede am 9. Mai 1765, zit. nach Otto Uttendörfer: Evangelische Gedanken. Berlin 1948, S. 94.

42 „Und wenn der Geist zusammen trifft, so sind die Singstunden und Liturgien allen Reden und übrigen Gemein-Gelegenheiten vorzuziehen, und so lange noch die Singstunden in einer Gemeinde frequent seyn, wenn auch allenfalls den Bänken gepredigt würde: so ist der Geist noch nicht weg“

Chorwesen und liturgisches Leben führten zu einer Kombination, die für Außenstehende wiederholt als klösterlich empfunden wurde. Als Beispiel sei hier aus Nicolaus Vogts⁴³ Bericht über einen Besuch in Neuwied zitiert:

„Die unverheiratheten Brüder und Schwestern sind in zwei besondre Gebäude vertheilt, wo gewöhnlich zwei oder drei, die sich mit demselben Gewerbe abgeben, in einem sehr reinlichen Zimmer beisammen wohnen. Ihre Schlafsäle sind ebenfalls gemeinschaftlich, und bestehen aus einer Reihe von Alkoven. Die tiefe Stille eines Klosters herrscht in diesen Wohnungen, und man hört beim Eintritt keinen Laut.“⁴⁴

Oder aus den Reiseberichten von Georg Joseph Lang⁴⁵:

„Die Herrnhuter, oder die sogenannten mährischen Brüder, die hier eine zahlreiche Gemeinde ausmachen, und in einem besondern dazu schön gebauten Viertel der Stadt wohnen, machten meine Aufmerksamkeit vorzüglich rege. Das ganze Institut hat in Rücksicht des abgezogenen und stillen Lebens sehr viel Ähnlichkeit mit einem Kloster; nur ist dieß der Unterschied, daß diese beten und jene arbeiten.“⁴⁶

Wie im Kloster war es nicht die Theologie, die den Alltag ritualisierte, vielmehr wurde das liturgische Leben als Ausdruck der Theologie verstanden. Theologische Diskussionen zu führen oder sich auf solche einzulassen war den Diasporaarbeitern, die so gut wie keine theologische Ausbildung hatten, ausdrücklich verboten. Somit kommt auch eine dogmatische theologische Basis als verbindendes Element der Diasporaarbeiter nicht in Betracht.⁴⁷

Als Fazit dieser Untersuchung lassen sich zwei Thesen formulieren:

(Zinzendorf, Jüngerhausdiarium 11.9.1758); vgl. Nicole Schatull: Die Liturgie in der Herrnhuter Brüdergemeine Zinzendorfs. Tübingen 2005, S. 49–57.

43 Nicolaus Vogt (1756–1836) war Geschichtsschreiber und Professor in Mainz.

44 Zit. nach Ekkehard Langner: Eine Ortsgemeinde um 1800. Die Herrnhuter in Neuwied in Reiseberichten der Zeit. In: UnFr 4 (1978), 52–69, S. 57.

45 Georg Joseph Lang (1755–1834) war Priester und Schulinspektor in Koblenz.

46 Langner, Ortsgemeinde (wie Anm. 45), S. 54.

47 „In der Brüdergemeine existierte kein fester Körper von Doktrinen. Bereits Zinzendorf war theologischen Auseinandersetzungen gegenüber sehr abgeneigt gewesen. Wichtiger als die Doktrin schien ihm das Verhalten der einzelnen Mitglieder, und er stellte daher Gefühl und innere Erfahrung (kulminierend in der Erfahrung der Wiedergeburt) über das Dogma“ (Mettele, Weltbürgertum [wie Anm. 8], S. 152).

1) *Die Vorbereitung für die Diasporaarbeit erfolgte lediglich durch die einheitliche Sozialisierung in den Pilger- oder Ortsgemeinen.*

Untersucht man die Geschichte und Struktur der Diasporaarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine, so lassen sich keine Quellen finden, die auf eine gezielte Vorbereitung zu dieser Tätigkeit hinweisen. Die ersten Instruktionen wurden erst zu einem Zeitpunkt festgelegt, an dem die Diasporaarbeit bereits eine europaweite Ausbreitung erreicht hatte. Auch für sonstige Direktiven der U.A.C., die Hinweise auf eine Führung der Diasporaarbeiter geben, lassen sich nur wenige Belege finden. Selbst Konferenzen der Diasporaarbeiter, die einen Erfahrungsaustausch untereinander ermöglicht hätten, fanden kaum statt. Nach der ersten Konferenz im Jahr 1785 kam die nächste Konferenz erst wieder 1898 zusammen.

Sucht man nach gemeinsamen Faktoren, die die Kontinuität und Konformität der Diasporaarbeit ermöglichten, dann bleibt als einziger die Sozialisierung in einer Ortsgemeine oder einer dieser ähnlichen Gruppierung übrig, sei es die Pilgergemeine zu Lebzeiten Zinzendorfs oder Herrnhuter Missionsstationen. Diese starke und prägende Sozialisation wurde erst durch die Verbindung aus Chorwesen und liturgischem Leben möglich, die damit einen ordensähnlichen Charakter entwickelte.

2) *Für die Diasporaarbeiter war nicht die Theologie, sondern die Einbindung in das liturgische Leben der Brüdergemeine und ihre christozentrische Frömmigkeit maßgeblich.*

Wenn in der Brüdergemeine theologisch argumentiert wurde, dann diente eine solche Argumentation in der Regel dem Schutz vor Angriffen von außen. Die zahlreichen Schriften und Apologien dieser Art hatten als Adressaten Theologen anderer Denominationen, sie dienten aber nicht als fundamentale Schriften des Herrnhuter Selbstverständnisses. Das gilt für die Verteidigungsschriften Zinzendorfs in gleichem Maße wie für Spangenberg's *Idea fidei fratrum*.⁴⁸ Letztere wurde zwar von den Diasporaarbeitern immer wieder an landeskirchliche Prediger übergeben, von den Arbeitern selbst aber kaum gelesen und erst recht nicht in ihrer Arbeit eingesetzt. Hierfür verwendeten sie die Gemein-Nachrichten und Zinzendorfs Berliner und Berthelsdorfer Reden. Die Diasporaarbeiter hatten keinerlei theologische Vorbildung und nur die wenigsten von ihnen hatten ein Herrnhuter Seminar oder gar eine Universität besucht. Die meisten übten ein Handwerk aus.

Gerade die Verbindung ihrer Herzensfrömmigkeit mit dem regelrechten Verbot, neue Mitglieder für die Ortsgemeinen zu akquirieren, war es, was ihre Arbeit so

48 Es ist kein Bericht bekannt, in dem aus der *Idea fidei fratrum* durch Diasporaarbeiter vorgelesen oder daraus zitiert wurde. Hingegen wird häufig erwähnt, dass das Buch Interessenten übergeben wurde, wobei es sich meistens um Adlige oder geistliche Würdenträger handelt.

erfolgreich machte. Sie knüpften Netze, ohne damit zu fischen.⁴⁹ Es ist geradezu paradox, dass die Diasporaarbeiter, die Zinzendorfs philadelphische Idee über anderthalb Jahrhunderte lang so konsequent umsetzten wie kaum eine andere Gruppierung in der Brüdergemeine, diese Idee in ihren Berichten so gut wie nie formuliert haben. Vielmehr verstanden sie sich als schlichte Mitarbeiter in einem großen Heilsplan, den der Heiland für sie besorgte.

49 Vgl. Christoph Beck: Netze knüpfen, ohne zu fischen. Geschichte der Gnadauer Diasporaarbeit 1778 bis 1848. In: UnFr 78 (2019), 9–39.

Zinzendorf, Friedrich der Große und die Brüdersiedlungen in Schlesien

Der Aufsatz geht aus von der Edition von David Cranz' *Geschichte der Evangelischen Brüdergemeinen in Schlesien, insonderheit der Gemeinde zu Gnadenfrei*, die er der Unitätssynode von 1775 vorgelegt hat.¹ Am Beginn stehen einige Informationen über die Quellen zur Geschichte Schlesiens, im Zentrum steht Zinzendorfs Plan mit Schlesien und am Ende ein kurzer Ausblick auf die weitere Entwicklung.

Das Manuskript von Cranz war zwar immer schon bekannt und wurde auch in den Arbeiten zu schlesischen Gemeinden benutzt, insbesondere in den Arbeiten von Margrit Keßler-Lehmann über Gnadenberg,² Neusalz³ und Gnadenfeld⁴ und in der siedlungsgeschichtlichen Arbeit von Birgit A. Schulte.⁵ Vor über 80 Jahren hat Friedrich Schwencker das Thema *Friedrich der Große und die schlesische Brüdergemeine*⁶ anhand der Akten des Geheimen Staatsarchivs in Berlin sowie *Friedrich der Große und die Toleranz*⁷ behandelt, hat aber leider keine Einzelbelege angegeben. Gerhard Meyer konnte für seine Studie über *Gnadenfrei*⁸ noch die Quellen in Gnadenfrei benutzen, nennt sie aber nicht, was für uns heute wichtig gewesen wäre.

1 Das Manuskript wurde inzwischen ediert: David Cranz: *Geschichte der evangelischen Brüdergemeinen in Schlesien, insonderheit der Gemeinde zu Gnadenfrei*. Eine historisch-kritische Edition. Hg. v. Dietrich Meyer. Wien u. a. 2021 (Neue Forschungen zur schlesischen Geschichte 29).

2 Margrit Keßler-Lehmann: *Gnadenberg. Eine Herrnhuter Brüdergemeine in Schlesien, 1943–1947*. Herrnhut 2002 (UnFr.B 7).

3 Dies.: *Neusalz/Oder. Eine Herrnhuter Siedlung in Schlesien*. Herrnhut 2003 (UnFr.B 9).

4 Dies.: *Gnadenfeld. Eine Herrnhuter Siedlung in Oberschlesien*. Herrnhut 2009 (UnFr.B 16).

5 Birgit A. Schulte: *Die schlesischen Niederlassungen der Herrnhuter Brüdergemeine Gnadenberg, Gnadenfeld und Gnadenfrei. Beispiele einer religiös geprägten Siedlungsform im Wandel der Zeit*. Insingens 2008.

6 Friedrich Schwencker: *Friedrich der Große und die schlesische Brüdergemeine*. Herrnhut 1937 (Hefte zur Brüdergeschichte 1).

7 Friedrich Schwencker: *Die Toleranz Friedrichs des Großen und die schlesische Kirchengeschichte*. In: *Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens* 75 (1941), 138–156.

8 Gerhard Meyer: *Gnadenfrei. Eine Herrnhuter Siedlung des schlesischen Pietismus im 18. Jahrhundert*. Hamburg 1950.

I

Als ich 2008 den Auftrag erhielt, die in Herrnhut erhalten gebliebene Abschrift des Manuskriptes von Cranz zu edieren, war ich sehr im Zweifel, ob es möglich sein würde, die Informationen von Cranz anhand der Quellen im Unitätsarchiv in den Anmerkungen nachzuweisen. Cranz⁹ war von 1771 bis 1777 Prediger von Gnadenfrei gewesen, hatte 1771 bereits die *Alte und Neue Brüder-Historie*,¹⁰ die erste Gesamtschau der neueren Brüdergeschichte, veröffentlicht, war jahrelang Zinzendorfs Sekretär und Stenograph gewesen und hatte sich als Historiker der Grönlandmission¹¹ ausgewiesen. Er war bestens mit den Quellen zur Geschichte Schlesiens, aber auch mit den zeitgenössischen Veröffentlichungen der Unität vertraut und hatte in seinem Gemeindearchiv Unterlagen, die wir heute nicht mehr besitzen. Er kannte darüber hinaus den Nachlass des für den schlesischen Pietismus bedeutenden Pastors Heinrich Sommers¹² und benutzte ihn, er hatte Zugang zu Unterlagen von Adligen, die er noch persönlich kennengelernt hatte, z. B. von Ernst von Tschirschky¹³, oder er zitiert das Diarium des Arztes Johann Jacob Ritter.¹⁴ Er beruft sich gelegentlich auf mündliche Informationen, z. B. auf sein Gemeindemitglied in Dirsdorf (Przerzeczyn-Zdrój), Herrn Adam Heinrich von Hoff-Schnorrbein, der noch bei „Pastor Sommer erzogen worden“ sei.¹⁵ Gerade

9 David Cranz (1723–1777) studierte 1738 Theologie in Halle, ab 1740 im Seminar der Brüdergemeine in Marienborn/Lindheim und trat 1747 in den Dienst Zinzendorfs als Kopist und Redakteur des seit 1747 erscheinenden Jüngerhausdiariums, der in die Gemeinden versandten Abschriften von Reden und Begebenheiten aus dem Aufenthaltsort Zinzendorfs.

10 David Cranz: *Alte und Neue Brüder-Historie oder kurz gefaßte Geschichte der Evangelischen Brüder-Unität in den älteren Zeiten, insonderheit in dem gegenwärtigen Jahrhundert*. Barby 1771, ²1772, Ndr. Hildesheim 1973. Übersetzung ins Dänische: København 1772, Schwedische: Norrköpping 1772, und Englische: London 1780.

11 David Cranz: *Historie von Grönland enthaltend Die Beschreibung des Landes und der Einwohner und insbesondere der Geschichte der dortigen Mission der Evangelischen Brüder zu Neu-Herrnhut und Lichtenfels*. 3 Teile. Barby 1765, ²1770, Ndr. Hildesheim 1995. Übersetzungen ins Niederländische: Haarlem/Amsterdam 1767, ins Englische: London 1767, ins Schwedische: Stockholm 1769.

12 Pfarrer Johann Heinrich Sommer (1675–1758) war 1711–1730 Pfarrer in Dirsdorf. Vgl. dazu Wolfgang Sachs: *Johann Heinrich Sommer und seine Adjunkten und Informatoren*. In: *Herbergen der Christenheit* 5 (1965), 69–110, sowie 6 (1967), 95–152.

13 Zu Ernst Sigismund von Tschirschky (1733–1774) s. dessen Lebenslauf in UAH, R.22.194.32 und die Zitate bei Cranz, *Geschichte in Schlesien* (wie Anm. 1), 260 u. 283f.

14 Zu Johann Jacob Ritter (1714–1784) s. das Zitat bei Cranz, *Geschichte in Schlesien* (wie Anm. 1), 161.

15 Zu Adam Heinrich von Hoff-Schnorrbein (1708–1799) s. Cranz, *Geschichte in Schlesien* (wie Anm. 1), 69f.

wegen solcher Informationen ist seine Geschichte Schlesiens nach den Verlusten des Zweiten Weltkriegs besonders wertvoll.

Wie aber sollte man eine wissenschaftliche Edition von Cranz ohne die Quellen in Gnadenfrei (Piława Górna) herausbringen? Ich hatte mich im Geheimen Staatsarchiv in Berlin umgesehen, um den Schriftwechsel der preußischen Regierung mit der Unität und mit Schlesien zu ermitteln. Manches ist dort vorhanden, auch über Cranz hinaus, aber doch verstreut und nicht immer leicht aufzufinden. Da ist es ein großer Gewinn, dass Abraham von Gersdorf (1704–1784),¹⁶ der seit 1743 bis 1748 als *Bevollmächtigter oder Deputierter* Zinzendorfs die Verhandlungen mit der Regierung in Berlin und dem Oberamt in Breslau führte, seinen Schriftwechsel kopierte und dem Unitätsarchiv übergab. Dort wird er als *Acta Silesiaca*¹⁷ in vier dicken Bänden aufbewahrt; diese wurden bereits von Cranz benutzt und zitiert und sind heute in etwas anderer Reihenfolge als bei Cranz vorhanden. Abraham von Gersdorf lernte 1739 Herrnhut kennen und besuchte im November des gleichen Jahres auch den Impulsgeber für die Erweckung in Schlesien, Ernst Julius von Seidlitz,¹⁸ damals wegen seiner Erbauungsstunden inhaftiert im Gefängnis in Jauer (Jawor). Gersdorf genoss offensichtlich das absolute Vertrauen Zinzendorfs, mit dem er sich regelmäßig abstimmte und verfasste 1764 einen Rückblick¹⁹ auf seine Tätigkeit in und für Schlesien, der gleichsam ein Schlüssel für diese Zeit ist und den schon Cranz immer wieder zitierte. Die von Abraham von Gersdorf angelegte Sammlung von Korrespondenzen enthält nicht nur Abschriften, sondern auch wertvolle Originale, etwa Entwürfe von Zinzendorf oder Briefe des Breslauer lutherischen Inspektors Johann Friedrich Burg.²⁰

16 Abraham von Gersdorf trat 1731 in den Staatsdienst in Dresden ein, wurde 1732 Hof- und Justizrat und 1737 zum wirklichen Geheimen Kriegsrat ernannt. Er nahm 1739/40 Verbindung mit der Brüdergemeinde auf und stellte sich fortan in ihren Dienst (vgl. dazu seinen Lebenslauf in: UAH, R.21.A.44.1.b).

17 UAH, R.5.B.5.a bis d.

18 Zu Ernst Julius von Seidlitz (1695–1766) s. seinen Lebenslauf in: UAH, NB.I.R.4.291.c.1.99; H. Krüger: Ernst Julius von Seidlitz, der Gründer Gnadenfreis, geb. am 10. Oktober 1695. Ein Lebensbild von H. Krüger zur Feier des 10. Oktober 1895. In: Mitteilungen aus der Brüdergemeinde zur Förderung christlicher Gemeinschaft (1896), 36–52; Hermann Steinberg: Ernst Julius Freiherr von Seidlitz. In: Schlesische Lebensbilder. Bd. 3. Breslau 1928, Sigmaringen² 1985, 144–149; G. Meyer (wie Anm. 8), 81–87.

19 UAH, R.5.B.12.b.1 (1764).

20 Johann Friedrich Burg (1689–1766) war von 1735 bis 1766 Kirchen- und Schulinspektor in Breslau, seit 1742 auch Oberconsistorialrat im Breslauer Oberkonsistorium; Dietmar Neß: Schlesisches Pfarrerbuch. Bd. 1. Leipzig 2014, 123.

Eine weitere in Herrnhut liegende Quelle in Abschrift sind die lokalen Konferenzen, die in Gnadenberg (Godnów) oder Gnadenfrei gehalten wurden.²¹ Sie sind nicht ganz vollständig, aber erst vor einigen Monaten konnte ein weiteres Protokoll an versteckter Stelle gefunden werden.

Auch das von Cranz immer wieder benutzte Diarium von Gnadenfrei²² liegt in Kopie seit 1743 in Herrnhut vor. Johann Adam Schmidt,²³ Prediger in Gnadenfrei von 1749 bis 1763, hat im Diarium auch die Lebensläufe der Verstorbenen sehr sorgfältig niedergeschrieben, oft eine Ergänzung zu der Sammlung der Herrnhuter Lebensläufe. Überhaupt bilden die Lebensläufe, auch von unbekannteren Adligen eine wichtige Quelle für die Geschichte der schlesischen Gemeinden. Ein Beispiel: Joachim Heinrich von Geißler²⁴ kaufte 1732 ein Gut in Schickerwitz (Siekierowice) Kreis Oels (Oleśnica) und kam dort durch die Predigt eines Herrnhuter Informators zur Brüdergemeinde, verkaufte sein Gut und zog nach Gnadenfrei. Ein anderes: Julius Conrad von der Heyde²⁵ lernte die Brüder kennen, als er die Streitigkeiten wegen des Bethauses in Peterswaldau (Pieszyce) als Beauftragter einer Regierungskommission untersuchen musste, wurde Herr von Habendorf (Owiesno) bei Gnadenfrei und ein eifriger Förderer der Brüdergemeinde. Es sind in Schlesien immer wieder solche Landadligen, und auch die Falkenhayns auf Groß Krausche (Kruszyn)²⁶ oder Georg Ernst Heithausen,²⁷ Schwiegersohn von Ernst Julius von Seidlitz, die Rohwedels²⁸ und Pfeils,²⁹ die zahlreichen Seidlitz und Schweinitze gehören dazu, die sich den Brüdern anschlossen und dann oft eine führende Rolle in der Brüdergemeinde übernahmen. Wer die schlesischen Gemeinden erfassen will, muss die Rolle dieses Landadels studieren, der sich um Herrnhut und Zinzendorf scharte. Nachdem Hans-Walter Erbe Zinzendorf und den von Halle geprägten Adel be-

21 Schlesische Konferenzen, März 1742 (UAH, R.2.A.7.5.b), schlesische Provinzialsynoden 1745–1765 (UAH, R.7.A.12), Schlesischer Provinzial-Synodus in Krausche 1747 (UAH, R.2.A.22).

22 UAH, R.7.D.I.b.1.a-d.

23 Johann Adam Schmidt wurde 1710 in Heilbronn geboren und starb 1774 in Neusalz. Sein Lebenslauf liegt in: UAH, R.22.30.7.

24 Der Lebenslauf von Joachim Heinrich von Geißler (1697–1757) liegt in: UAH, R.7.D.I.b.1.b (1766).

25 Der Lebenslauf von Julius Conrad von der Heyde (1713–1797) liegt in: UAH, R.22.58.22 und GN A.300.1797, S. 173–194.

26 Hans Friedrich von Falkenhayn, Rittmeister auf Groß-Krausche (1681–1745) und Nikolaus Florian von Falkenhayn (1715–1800).

27 Georg Ernst von Heithausen wurde 1724 in Taschenberg bei Brieg geboren und starb 1791 in Gnadenberg. Sein Lebenslauf liegt in: UAH, R.22.109.47.

28 Wilhelm von Rohwedel aus Kranzien in Vorpommern (1704–1774) starb in Ober Peilau. Sein Lebenslauf liegt in: UAH, R.22.4.25.

29 Karl Friedrich von Pfeil und Klein-Ellguth auf Dirsdorf (1695–1767) und seine Kinder Sophie Charlotte, Karl Friedrich auf Groß-Wilkau, Friedrich Ludwig auf Dirsdorf.

handelt hat,³⁰ der Zinzendorf aus seiner Gemeinschaft zu verdrängen suchte, ließe sich in Schlesien das Gegenteil aufzeigen, nämlich, wie sich ein großer Kreis von Adligen um die Brüdergemeine und eben Zinzendorf sammelte.

Bei der Bearbeitung von Cranz stieß ich unter den Chorlisten der Gemeinden auf zwei interessante Listen. In Gnadenberg hielt man um 1750 fest, durch wen, wo und wann ein Mitglied erweckt wurde. Hier findet man die unterschiedlichsten Prediger und Autoren, natürlich Johann Arndt (1555–1621) und seine *Vier Bücher vom wahren Christentum* (1605/10), natürlich auch Johann Christoph Schwedler (1672–1730). Aber an erster Stelle stehen weit vor den andern die Gemeinde Thommendorf (Tomislaw) und ihre Prediger, allen voran Daniel Gottlieb Mäderjan (1691–1734) und sein Substitut und Nachfolger Christian Gottlieb Damsdorf (1707–1738), auf den 1743 Johann Andreas Rothe (1688–1758) folgte.³¹ Von den Genannten findet man bei Cranz nur über Mäderjan eine kurze Information.

Eine andere Liste aus Gnadenfrei enthält die Namen derer, die die Erfahrung des Kinderbetens um 1708 erlebten, und hält über 70 Namen fest. Anhand der Lebensläufe ließe sich Näheres über die Ausbreitung dieser Bewegung und die jeweilige Nachwirkung dieses Erlebens auf die Genannten untersuchen.³²

30 Hans-Walter Erbe: Zinzendorf und der fromme Adel seiner Zeit. Leipzig 1928, Ndr. Hildesheim 1975.

31 Vgl. dazu Neß, Pfarrerbuch (wie Anm. 20), Bd. 3, 127. Ferner Gottfried E. Schmidt: Aus der Geschichte Gnadenbergs, ausgearbeitet 1943 anl. des 200jährigen Bestehens der Gemeinde, abgeschlossen in Schöngleise/Thüringen 1956, masch. Manuskript, 104+23 S. (UAH). Die in UAH R.27.72.24 ferner genannten Dibelius, Gleisberger, Heinrici, Hoppe, Sturm, Thebesius und Vetter, die in dieser Gegend tätig waren, sind bisher nicht als Pietisten bekannt; vgl. dazu Dietrich Meyer: Der Einfluss des hallischen Pietismus auf Schlesien. In: Halle und Osteuropa. Zur europäischen Ausstrahlung des hallischen Pietismus. Hg. v. Johannes Wallmann u. Udo Sträter. Halle/Saale 1998 (Hallesche Forschungen 1), 211–229. Unter den wenigen brüderischen Predigern werden die Brüder Nicke, Dürr, Severin Lintrupp und Johannes von Watteville genannt, die im Raum Gnadenberg evangelisierten.

32 Als Beispiel sei hier Johann Christoph Dietrich (1698–1782) genannt: „Ich bin den 24. Dec. 1698 in Dirsdorf geboren [...]. Da ich 7 Jahre war, entstand eine besondere Erweckung unter den Kindern in Schlesien. Sie hielten auf freiem Felde Betstunden und dazu wurden die Schulknaben in Dirsdorf auch angeregt. Eines munterte das andre dazu auf, und wir wählten zu unsrer Zusammenkunft einen Platz auf einer Wiese. Weil es Winter und ein starker Schnee gefallen war, so warfen wir den Schnee auf einen kleinen Berg zusammen, kehrten den Platz bis auf den grünen Boden rein, und wenn die Schule nachmittags um 3 Uhr aus war, so gingen alle Groß und Klein, der Kälte und des Schnees ungeachtet, in ordentlicher Prozession auf nur benannten Platz. Eins nahm ein Stück Brett, das andere eine Schindel, das dritte einen Strohwisch mit, worauf sie knien konten. Wenn wir nun ankamen, knieten wir um den Berg herum. Einer von den Grösten las ein Capitel aus der Bibel vor und schloß mit einem bekannten Gebet, welches wir alle mit beten konten. Es kamen viele alte Leute, sahen den Kindern mit Thränen in den Augen zu, wußten aber so wenig als wir Kinder, was daraus werden würde. Das thaten wir so einige Zeit alle Tage unausgesetzt, daher sich das Gerüchte davon immer mehr ausbreitete. Endlich ließ uns der Pfarrer alle zusammen in die Sakristey kommen und verbot es uns mit Androhung der härtesten Schulstrafe. Dem ohngeachtet hörte die Liebe unter uns

II

An zweiter Stelle soll Zinzendorfs Haltung und sein schlesischer Plan thematisiert werden. Zinzendorf weilte von Ende 1741 bis Frühjahr 1743 in Nordamerika und war über die jüngsten Entwicklungen in Schlesien nicht informiert. Er hatte also die für Gnadenfrei so wichtige Begründung der Gemeinde, den sog. Gemeinschuß, der drei Wochen nach der Konzession des preußischen Königs vom 25. Dezember 1742, nämlich am 15. Januar 1743 erfolgte, nicht miterlebt. Damals drängten sich Hunderte von Menschen in die Gemeinde Gnadenfrei. Um kein Aufsehen zu erregen, sollten auf keinen Fall alle Anwesenden in die neue Gemeinde aufgenommen werden. Wenzel Neisser, der 1741 während der Abwesenheit Zinzendorfs von der eingesetzten Generalkonferenz für Schlesien eingesetzte Beauftragte, stellte darum mehrfach Fragen wie: „Seyd Ihr von Herzen überzeugt, daß unsere Mährische Kirche eine wahre Kirche des Lammes sey?“ oder: „Wißt Ihr kein grösser Glück auff Erden, als wenn Ihr mit dieser Gemeine dürffet und könntet Geistgemeinschaft haben?“ Und jedesmal antwortete die Gemeinde: „Ja“ und keiner wollte sich entfernen.³³ Auf einem Zettel hatte man die Namen notiert, die man zulassen wollte, und verlas sie. Seidlitz hielt für die andern eine Erbauungsstunde und vertröstete die Nichtgenannten auf einen späteren Termin. Dennoch waren es am Ende 200 Mitglieder, die man zuließ und die am Dienstag das Abendmahl bei dem sog. Gemein-Schluß feierten. Wie groß die Zahl der Erweckten in Gnadenfrei und Umgebung war, erkennt man an dem Besuch bei dem Begräbnis am 28. April 1743, bei dem der neue Gottesacker eingeweiht wurde. Es nahmen nach Cranz „an 1000 Personen“ teil.³⁴

Die Konzession von 1742 war für die „Deputierten der sog. Mährischen Brüder“ ausgestellt und sicherte diesen „eine vollkommene Gewißens-Freyheit nebst der Erlaubniß Ihren Gottesdienst öffentlich auszuüben“ zu.³⁵ In Gnadenfrei war also eine mährische Gemeinde begründet worden. Und wir können uns vorstellen, dass

Kindern und eine gewisse Art der Gemeinschaft nicht auf. Nur hielten wir uns in kleineren Häuflein etwas 3 oder 4 zusammen, und zwar um die Abendzeit, wenn die Betglocke gelautet wurde, gingen in eine Scheune oder in einen Stall und beteten miteinander so gut wir konten. Das ging so fort, bis endlich eins vom anderen wegkam, und die Sache gar aufhörte. Indeßen ist es doch allen, die dabey waren, bis in ihr Alter unvergesslich geblieben.“ (UAH, GN.A.220.1783.4, S. 56–58).

33 Cranz, Geschichte in Schlesien (wie Anm. 1), 162, Anm. 70.

34 Cranz, Geschichte in Schlesien (wie Anm. 1), 164. Das Diarium Gnadenfreis berichtet am 28.4.1743: „Den 28ten wurde die Hütte unsers Br. Hankes unter Begleitung von wohl 1000 Menschen auf unserm Gottesacker zur Ruhe gebracht. Br. Lieberkühn predigte daselbst über die Losung des 25ten zur Ermunterung des Geschwisters und Ueberzeugung vieler auch widriger Leute, die mit der grösten attention das Zeugniß anhörten.“ UAH, R.7.D.I.b, S. 50 u. 83f.

35 Die Konzession ist abgedruckt in Cranz, Geschichte in Schlesien, 71f.

der Jurist Zinzendorf alarmiert war, hatte er sich doch in Tübingen 1733³⁶ um die Anerkennung der Brüdergemeine gerade als einer der Augsburger Konfession verwandten Kirche mit Erfolg bemüht. Für den 30. Juni beräumte er eine Synode in Hirschberg/Vogtland an³⁷ und äußerte sich hier zu den Plänen in Schlesien. Das Protokoll berichtet: Zinzendorf „stellt sich unsere Sache vor, als wenn sie von den Schlesiern vor eine Tartarische irruption oder vor einen Crypto-Calvinismus angesehen würde, der sich unter der protection eines atheïstischen Königs angeponnen und von der sie Gott durch den Tod desselben erlösen werde.“³⁸ Eine „tartarische Irruption“, der Ausbruch eines „Crypto-Calvinismus“, was immer das heißen mag, jedenfalls bedeutete es für Zinzendorf etwas völlig Abartiges und Verachtenswürdiges. Friedrich den Großen verurteilte er als einen „atheïstischen König“, von dem Gott die Gemeinde nur durch dessen Tod befreien kann. Neisser³⁹ reagierte völlig irritiert und sachlich: „Die Absicht sey nur gegangen auf die Seelen, so schon da sind und die nicht alle, sondern ausgelesene.“⁴⁰ Und im Übrigen habe das Los so entschieden. Zinzendorf antwortete, dass ein Bruder die Verantwortung für Schlesien hätte übernehmen sollen. „Promnizen⁴¹ hätte man die Schlesische Sache nicht so weit anvertrauen und tractiren lassen sollen.“ Hier zeigt sich das tiefe Misstrauen Zinzendorfs gegen Promnitz.

Es ist unmöglich, hier die ganze Diskussion wiederzugeben. Martin Dober hatte Schlesien besucht und berichtete ausführlich über die Entwicklung, die Haft von Seidlitz und die Erweckungen von Schlesiern. Dann bezieht er sich auf die Synode von Gotha 1740,⁴² die Zinzendorf noch miterlebt hatte: Es wurde „auf der Gothaschen Conferenz über Schlesien gelooßt, da hieß es: Schlesien ist gantz unser, und Stöhr⁴³ wurde auf Grosburg, einem gut des Königs in Preußen, gesendet.“ Auch die Generalkonferenz habe nur nach dem Los entschieden:

36 Im sog. Tübinger Bedenken: „Der Hochw. Theologischen Facultaet zu Tübingen Geistliches Bedenken“ etc., Löbau 1733 und Tübingen 1735, vgl. Dietrich Meyer: Bibliographisches Handbuch zur Zinzendorf-Forschung. Düsseldorf 1987, 30f.

37 Das Protokoll der Synode vom 1.–12.7.1743 ist handschriftlich vorhanden in: UAH, R.2.A.8.1.a.

38 Ebd., 77f.

39 Friedrich Wenzel/Wenzeslaus Neisser (1716–1777) wanderte 1722 aus Sehlen bei Neutitschein aus und wurde 1746 zum Coepiscopus ordiniert. Er trat in die Dienste Zinzendorfs und begleitete ihn auf seinen Reisen in die Wetterau, nach Livland, England, Holland und nach Genf. Er wurde 1738 von Zinzendorf zum Prediger ordiniert, 1764 wurde er ein Mitglied der Direktion und 1769 wurde er in die Unitäts-Ältesten-Conferenz (UAC) gewählt.

40 Protokoll 1743 (wie Anm. 37), 78.

41 Balthasar Friedrich von Promnitz-Halbau (1711–1744), s. Erbe (wie Anm. 30), 131–140.

42 Die Synode tagte vom 12.5.–9.6.1740. Das Protokoll ist vorhanden in UAH, R.2.A.3.A.1. Über Schlesien handeln die S. 77–80.

43 Johann David Stöhr (1707–1779). Großburg ist poln. Borek Strzeliński.

„Darauf kamen die Loose: es sey Zeit mit Schlesien, man solle um Bethäuser bitten. Nun hatten die Marienbornische Brüder das Londnische Loos, sich nicht an die Religionen zu kehren, dahin gedeutet, daß man nun vor die Mährische Kirche was thun müßte. Darauf sich dann die gantze Sache durch lauter Loose so gemacht, wie sie jezt ist.“⁴⁴

Es ist erstaunlich, wie sich die beteiligten Brüder hinter den Losentscheidungen zurückzogen und versteckten. Was konnte Zinzendorf dagegen eigentlich haben und dagegen disputieren? Nun, Zinzendorf stellt eine erstaunliche Alternative auf: „Ludwig⁴⁵ fragt nur bey Schlesien das: ob die Brüder wollen ihre Freyheit und gantzen Plan der Lutherischen Kirche zum Dienst oder destruction anwenden?“⁴⁶ Mit der Vermutung, dass die Gründung der schlesischen Gemeinden zur Destruktion der Lutherischen Kirche dienen könne, nimmt Zinzendorf offenbar an, dass bei dieser Alternative die Brüder einlenken und ihm recht geben werden. Dober antwortete: „... es schein als wollte der Heiland in Schlesien die Mährische Kirche durchbringen, und das wäre so zur destruction der Lutherischen Kirche.“ Zinzendorf kam schließlich zu der Einsicht, dass in dieser Situation nur eine neue Losentscheidung helfen könne. „Bruder Ludwig will es also so gut machen, als er kan. Der Heiland aber muß dabey gefragt werden: ob er bey der Gelegenheit vor die Religionen, besonders vor die Lutheraner als sein Volk was gutes heraus zu bringen suchen dörffe, ob es ihm erlaubt sey? Antwort: Ja*.“⁴⁷ Die Diskussion endet also mit der Erlaubnis für Zinzendorf, nach Berlin zu gehen und dort noch einmal nachzuverhandeln.

Neben den Verhandlungen mit dem preußischen Staat war die Haltung der lutherischen Kirche Schlesiens zur Brüdergemeine, also zur „mährischen Kirche“ zu klären. Zinzendorf kündigte am 13. September 1743 dem Inspektor Burg in Breslau seine Visite im November des Jahres mit Coepiscopus Johann Michael Langguth⁴⁸ an: „In aller Stille, ob wir durch des HErrn Gnade Mittel finden möchten, diejenige Combination der Lutherischen und Mährischen Kirche zu projectiren, die zwischen der böhmischen und reformirten schon ein seculum so gut gegangen ist. Ich finde eines so reasonable als das andere; denn meine mährische Brüder sind

44 Protokoll 1743 (wie Anm. 37), 82.

45 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf.

46 Protokoll 1743, 79.

47 Protokoll 1743, 83. Der * bedeutet in den Herrnhuter Quellen, dass über eine Entscheidungsfrage das Los gezogen wurde.

48 Johann Michael Langguth = Johannes von Watteville (1718–1788) studierte in Jena Theologie, wo er 1737 in die Gesellschaft des Christian Rensus von Zinzendorf kam, wurde 1739 ordiniert, Protokollant der folgenden Synoden und 1743 in Gnadenfrei Coepiscopus. 1744/45 adoptierte ihn Friedrich von Watteville, damit er 1746 Zinzendorfs Tochter Benigna (1725–1789) heiraten konnte. 1747 wurde er zum Bischof ordiniert.

beßer lutherisch als jene reformirt. Denken Sie derweil ein bisgen dran, mein lieber Herr General-Superintendent, und helffen auch den lieben Heiland bitten, daß die dem HErrn Baumgarten und andern schuldigen repliquen gesegnet und irenisch werden mögen. Vale.“⁴⁹ Wie sich Zinzendorf diese Combination dachte, schrieb er in seinem „Schlesischen Plan“ (so die handschriftliche Fassung⁵⁰), in dem er die Unterstellung der brüderischen Siedlungen unter das lutherische Konsistorium vorschlug, und zwar so, dass die Prediger der Brüdergemeine, „denen Consistoriis Evangelicis praesentiret, von ihnen geprüft und nach Befinden nicht angenommen, der Augspurgischen Confession per nowam subscriptionem versichert und sodann von der Direction unserer Bischöffe eximirt, und denen Consistoriis Evangelicis überlassen“ werden.⁵¹ Sein erklärtes Ziel dabei war es, die Mähren „von der Böhmischen Confession⁵² gantz los zu machen“ und sich für die Augsburgische Confession zu erklären.⁵³

Zinzendorf war dann zwar seit dem 11. November⁵⁴ oder am 20./21. November⁵⁵ in Breslau, überließ den Besuch bei Inspektor Burg aber Abraham von Gersdorf und Johannes Langguth, die ihrer Hoffnung auf ein gutes Einvernehmen ihrer Gemeinden mit der lutherischen Kirche in Schlesien Ausdruck gaben und auf eine erste Reaktion Burgs auf den angekündigten Besuch hofften. Doch das o.g. erste Schreiben Zinzendorfs vom 13. September 1743 kannte Burg gar nicht und meinte, es nicht bekommen zu haben. Die beiden kündigten Burg die Überreichung einer Herrnhuter Antwort auf das Bedenken von Baumgarten⁵⁶ an und verabschiedeten sich am folgenden Tag, da Burg durch dienstliche Geschäfte verhindert war.⁵⁷ Burg schrieb im April 1744 einen im Stil sehr höflichen, aber inhaltlich recht kritischen Brief an Zinzendorf mit dem Urteil, dass sich seine theologischen Bedenken gegen

49 UAH, R.5.B.5.a.Nr. 125.

50 UAH, R.5.B.5.b.Nr. 90.

51 BÜdingische Sammlung Einiger In die Kirchen-Historie Einschlagender Sonderlich neuerer Schriften. Bd. 3. BÜdingen 1744, 1001–1004, hier 1003.

52 Gemeint ist die Confessio fidei ac religionis, Wittenberg 1535 (vgl. WA 50, (375) 378); deutsch: CONFESSIO || Das ist | Bekenntnis des || Glaubens..., s.l. 1564, neu herausgegeben Schwabach: Enderes 1739.

53 BÜdingische Sammlung (wie Anm. 51), Bd. 3, 1002.

54 So das Itinerar von Paul Peucker: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Übersicht der wichtigsten Lebensdaten. In: Graf ohne Grenzen. Leben und Werk von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Ausstellung im Völkermuseum Herrnhut. Herrnhut 2000, 1–9, hier 7.

55 So der Bericht über den Besuch von Gersdorfs und Langguths bei Inspektor Burg in: Acta Historico-Ecclesiastica 10 (1746), 1042–1046.

56 Siegmund Jacob Baumgarten: Theologische Bedencken. 7 Sammlungen. Halle/Saale 1742–1750.

57 Zinzendorf hoffte, dass Burg in der brüderischen Replik auf die *Theologischen Bedencken* des halleischen Professors Siegmund Jacob Baumgarten (unter dem Titel: Siegfrieds Bescheidene Beleuchtung von 1744, vgl. Meyer, Bibliographisches Handbuch [wie Anm. 36], 82) die lutherische Position der Brüder erkennen werde und sandte Burg diese nach Erscheinen zu.

Herrnhut noch verstärkt haben, und zählte am Schluss in sechs Punkten auch seine Kritik am Verhalten der Herrnhuter, ihr Proselytenmachen, ihr Abwerben der lutherischen Mitglieder zu einer vermeintlich reineren Kirche auf. Zinzendorfs sog. schlesischer Plan einer Unterstellung der Gemeinden unter das Breslauer Konsistorium war also durch die Verweigerung Burgs zur Zusammenarbeit völlig gescheitert. Doch seine Antwort an Burg ist typisch für Zinzendorf und alles andere als das Eingeständnis eines Scheiterns. Burg habe ihm aus dem Traum geholfen und ihn im Grunde missverstanden „denn sie meynen die Brüder suchten die Incorporation, und wir haben nur von einem Versuch geredet, solche, wenn Sie Ihrerseits begehret würde, bey den Brüder zu effectuiren.“ Solange er die Brüder nicht für Glaubensgenossen halte, wäre eine Unterstellung der Gemeinden unter das schlesische Konsistorium in Breslau „ein latitudinarischer Mischmasch“, den auch er ablehne. Er „abstrahiere“ also von seinen Vorschlägen, da er sonst nur die Konzession des Königs gefährde und sich „einer Durchlöcherung ihres Privelegii“ schuldig mache.⁵⁸

Auf der Synode in Marienborn im Juni 1744, wo er über seine Erfolge mit der lutherischen Kirche in Schlesien berichten wollte, sagte er nur:

„Was unsere Bethäuser betrifft, so haben im Anfang die Lutherischen Theologi sehr gejamert, daß wir uns ihrer Cognition entzogen. Wir haben darauf einen Vorschlag gethan, wie wir unter ihrer Cognition stehen könnten. Darauf hat der Inspector Burg den Einfall gekriegt, ob wir Lutherisch wären. Damit hab ich ihm geschrieben; so könnten wir auch nicht unter ihrer Cognition seyn, wenn sie an unserer Orthodoxie zweifelten, sie könnten nicht unsere Hirten seyn. Wir wolten uns darum keine Mühe geben, sie möchtens ausmachen, ob wir Lutherisch wären oder nicht. *Wären wir Lutherisch, so wüsten wir Mittel und Wege, einiger massen unter ihrer Cognition zu stehen.*⁵⁹ Wenn sie aber gewiß wüsten, daß wir eine fremde Religion hätten, so würden wir auch unser Kirchen-Directorium für uns behalten.“⁶⁰

Man beachte, wie Zinzendorf die Tatsachen verschiebt. Nun ist es plötzlich Burg, von dem die Initiative ausging. Und statt von der Unterstellung unter die Aufsicht des lutherischen Konsistoriums, wie er angeboten hatte, redet er nun von „Cognition“, ein Fremdwort für „Kenntnis“, freilich auch für eine gerichtliche Untersuchung.

58 Büdingsche Sammlung (wie Anm. 51), Bd. 3, 881–884, hier 883f. „So lange sie die Brüder vor keine Glaubens-Genossen halten; so ist die Exemtion von denen Consistoriis weder ein Separatismus noch Donatismus, sondern eine löbliche Ordnung und die Subordination wäre ein latitudinarischer Mischmasch.“

59 Der kursiv gesetzte Satz wurde am Rand ergänzt.

60 So im Verlass des Marienborner Synodus vom 12.5. bis 15.6.1744 in: UAH, R.2.A.10.6, S. 100–102.

Und welchen Erfolg konnte Zinzendorf in Berlin erreichen? Minister Cocceji hatte den Brüdern am 22. Dezember 1742 mitgeteilt, dass der König der Mährischen Bruderschaft „die vollkommene Gewißens-Freyheit nebst der Übung ihres Gottesdienstes und der Freyheit ihrer Kirche und der bey solcher hergebrachten Zucht und Ordnung gestattet“,⁶¹ dass der König auch Niederlassungen in Schlesien erlauben werde und dass die Bruderschaft nicht einem Konsistorium, sondern unter der Protektion des Königs den möglichst in Schlesien wohnenden Bischöfen der Brüder unterstellt werden solle. Das waren sehr weitgehende Zugeständnisse, die der König bat, nicht zu publizieren, da das nur Ärger gebe.⁶² Zinzendorf störten vor allem zwei Punkte, 1. dass die Konzession vom 25. Dezember 1742 auf die Mährische Bruderschaft ausgestellt wurde und 2. dass diese von der lutherischen Kirche befreit werden sollte. Seine spontane Großzügigkeit muss den König nach den Rückfragen der Oberämter und ersten Beschwerden von Adligen bald gereut haben. So klang des Königs Rezess an Zinzendorf und Bischof Polykarp Müller⁶³ ein halbes Jahr später, vom 9. Juli 1743, sehr viel kritischer. Er will sie „ernstlich erinnern“, „daß Eure Glaubensgenossen sich nirgends anders als an gewissen Örtern in denen dazu gewidmeten und specialiter confirmirten Beth Häusern versamlen, Ihren Gottes-Dienst darinnen stille und ruhig vor sich verrichten, keine Proselyten von andern Örtern zu gewinnen oder an sich zu ziehen suchen, sich aller Privat und heimlichen Zusammenkünffte enthalten, die Herren-Dienste nicht versäumen.“⁶⁴ Er sei über diese Erinnerung befremdet, schrieb Zinzendorf an Coccejus, als er am 20. Juli 1743 in Berlin eintraf.⁶⁵ Er wollte das ganze Verfahren der Konzession noch einmal neu verhandeln und wies den König am 21. Juli in Berlin⁶⁶ darauf hin, dass sein Haus durch Jahrhunderte „*Protector*“ der Mährischen Kirche gewesen

61 UAH, R.5.B.a.Nr.18.

62 „Es solle alles mit Graf von Promnitz ‚concertirt‘ werden, ‚nichts aber durch gedruckte Edicta oder dergleichen bekandt zu machen, als welche nur einen vergebenen [= vergeblichen] éclat machen, der Sache selbst aber allerhand Hinderungen in Weg legen wird.“ UAH, R.5.B.5.a.Nr.18.

63 Polycarp Gottfried Müller (1685–1747) wurde 1716 außerordentlicher Professor der Beredsamkeit und Poesie in Leipzig, 1723–1738 Rektor des Gymnasiums in Zittau, 1740 zum Bischof der Brüdergemeine ordiniert und Leiter des theologischen Seminars in Marienborn, 1744 Leiter des Schlesischen Pädagogiums in Nieder-Peilau, seit 1746 in Urschkau. Vgl. Reinhard Brey Mayer: Art. „Müller, G. P.“ In: NDB 18, 1997, 469f.

64 UAH, R.5.B.5.a.Nr.93.

65 UAH, R.5.B.5.a.Nr.98. „Es befremden mich nicht allein die König. Rescripta aufeinander; da Eu. Excell. selbst am besten bekannt ist, daß noch nicht angefangen worden unsre Sachen zu reguliren: sondern es befremdet mich am meisten, daß uns inzwischen verarget wird, in particulari Briefe an die Ministros zu schreiben; da mir doch Eu. Excell. die Ehre angethan, sich in den Schles. Dingen das nöthige mit mir zu concertiren, anzubieten. Ich bescheide mich gern, daß ich bey Ministern keine Memorialien eingeben muß: wie ich aber über den Special-Umständen mit Memorialien durchkommen kann, sehe ich nicht.“

66 UAH, R.5.B.5.a.Nr.99.

sei und Jablonski⁶⁷ zugleich preußischer Hofprediger, dass also diese Kirche „anstatt nur die generale Toleranz aller Religionen und Secten mit zuzugewinnen, nicht eine andere und nähere Achtung verdienen“ müsse. „Mit einer solchen Freyheit würden wir nicht nur nichts gebessert, sondern unser edles [...] Gleich-Recht an beiden Evangelischen Religionen, der Lutherischen und Reformirten, ginge verloren.“ Damit spielt Zinzendorf zugleich auf den Sendomirer Vergleich von 1570 an, in dem die Brüder mit den Reformierten und Lutheranern anerkannt wurden.⁶⁸ Daher fordert er vom König eine Untersuchungskommission, die acht Punkte zu bearbeiten habe. Hier soll nur der erste Punkt genannt werden:

„1. Ob wir angebliche Mährische Brüder in der That und Wahrheit die Nachkommen und Successorem dieser uralten und ältesten protestantischen Kirche und unsere Vorgesetzten und mehreste Mitglieder [...] Leute, die auch wohl eine landesherrliche Attention verdienen, nicht aber, wie man uns nachredet, neue und wer weiß woher zusammen gelaufene Sectirer sind?“⁶⁹

Und schließlich zählt er dem König, der ihm drei Beschwerden von adligen Gerichtsherren gegen die Mährischen Brüder in Krausche beigefügt hatte, einige Vertreter der brüderischen Adligen in Schlesien auf: Es sind „der Geh. Rath Graf von Promnitz, der Rittmeister von Falkenhain, der von Seidlitz, der Landrath von Pfeil,⁷⁰ die von Gersdorf, der von Kalkreuth,⁷¹ die von Tschirsky, der Freyherr von Bibran,⁷² der von Larisch⁷³ und anderer mehr der unsern“.

Man sollte denken, dass dies dem König Eindruck gemacht habe, doch Friedrich II. geht nicht darauf ein, setzt keine Untersuchungskommission an, sondern wird immer kritischer gegenüber der Brüdergemeine. Es sind vor allem zwei Daumenschrauben, die er immer fester anzieht: die Begrenzung der Brüder auf die durch Spezialkonzessionen festgelegten Orte und der immer wiederkehrende Vorwurf des Proselytenmachens. Zwar kommt es 1746 durch das Verhandlungsgeschick von Abraham von Gersdorf noch einmal zu einer zweiten Generalkonzession,⁷⁴ doch

67 Daniel Ernst Jablonski (1660–1741) war seit 1691 preußischer Hofprediger und ab 1699 Senior (Bischof) der Brüderunität in Polen. Vgl. Brückenschläge. Daniel Ernst Jablonski im Europa der Frühaufklärung. Hg. v. Joachim Bahlcke u. a., Döbel 2010.

68 Vgl. dazu Henning P. Jürgens u. Kęstutis Daugirdas: Konsens von Sandomierz – Consensus Sendomiriensis, 1570. In: Reformierte Bekenntnisschriften. Hg. im Auftrag der EKD von Andreas Mühling u. Peter Opitz. Bd. 3/1. Neukirchen-Vluyn 2012, 1–20 (mit Literatur).

69 Vgl. den ganzen Brief an den König im Anhang.

70 Karl Friedrich I. von Pfeil und Klein-Ellguth (1695–1767).

71 Johann Sigismund von Kalkreuth († 1771).

72 Friedrich Heinrich von Bibran (1715–1787).

73 Heinrich Christoph von Larisch († 1753).

74 Abgedruckt in: Cranz, Geschichte in Schlesien (wie Anm. 1), 72–74.

erfüllt diese keineswegs diese Bitten Zinzendorfs: Sie ist weiter auf die „sogenannten Mährischen Brüder“ ausgestellt, die Anerkennung der Augsburger Konfession wird nicht genannt, vielmehr steht die Konzession unter einem ausdrücklichen „Vorbehalt“ und Verbot: Jemanden, „er sey wer er wolle, durch Überredung, abgeschickte oder sonst auf irgend eine Art und Weise dahin zu vermögen, in ihre Gemeinschaft zu treten, sondern daß sie vielmehr es bey ihrer Religion, so wie bey andern, welche in Christlichen Landen toleriret werden, üblich, auf eines jeden eigenen Trieb und Überzeugung ankommen laßen“. Das war ein Verbot aller evangelistischen Tätigkeit und natürlich auch der sog. Diasporaarbeit.

Zinzendorf machte den Vorschlag, einige Jahre in Schlesien seinen Wohnsitz mit etwa 100 Domestiquen zu nehmen, um den Anbau – er denkt dabei sicherlich an den Ausbau von Neusalz, den der König ausdrücklich gewünscht hatte – zu beschleunigen, aber schon Cocceji notierte am Rande: „ich wolte es nicht anrathen“.⁷⁵ Er war dann vom 11. August bis 19. November 1743 in Schlesien, um die Siedlungen in Gnadenberg, Neusalz und Gnadenfrei zu besehen und hielt eine Synode in Burau, war dann auch noch einmal vom 11. Februar bis 22. März 1744 und einige Tage Ende Oktober 1745 in Schlesien,⁷⁶ doch dann drängten sich andere Pläne, vor allem England und seine weltweiten Kolonien auf. Wenn man die Akten im Geheimen Staatsarchiv Berlin zu Friedrich II. verfolgt, beobachtet man sein zunehmendes Misstrauen gegen Herrnhut. Den Höhepunkt bildet ein Dekret vom 18. Januar 1749:

„Ich vernehme mit Mißvergnügen, wie die sogenannten Herrnhuter auch außer den Orten, die Wir verstatet haben, Emissäre ausschicken, Proselyten zu machen, und besondere Kirchen und Versammlungshäuser anlegen. Das ist Unserer Intention schnurstracks entgegen. Dem will ich Einhalt tun und durchaus solches nicht gestatten, noch weniger aber, daß sie an den Orten, wo evangelische Bethäuser sind, eigene Kirchen und Versammlungshäuser anlegen oder sonst Conventicula halten und dadurch Unruhe, Verwirrung und Uneinigkeit unter unseren Unterthanen stiften.“⁷⁷

Zinzendorf war inzwischen längst in London. Auch Cocceji wurde seit 1745 sehr kritisch gegenüber Herrnhut. Zinzendorfs schlesische Pläne waren also auch im Blick auf die Regierung völlig gescheitert.

75 UAH, R.5.B.5.a.Nr.100. Zinzendorf schreibt an Cocceji: „Und da ich Eu. Excell. im Vertrauen nicht bergen kan, daß der kürzeste und beste Weg dort anzubauen, Etablissements zu machen, u.s.f. bishero gewesen ist, wenn ich mich mit meinen und für sich selbst immer aus ein paar 100 Domestiquen bestehenden Hause, auf etliche Jahre selbst in den Gegenden niedergelassen habe, wo dergl. zu bewerkstelligen gewesen [...].“

76 Vgl. dazu das Itinerar bei Peucker, Zinzendorf (wie Anm. 54).

77 Schwencker, Die Toleranz Friedrichs des Großen (wie Anm. 7), 144.

Preußen wollte unter Friedrich II. ein aufgeklärter toleranter Staat sein, dem jede missionarische Tätigkeit seiner Untertanen suspekt sein musste und als ein Zeichen von intolerantem Sektierertum galt.⁷⁸ Wenn man die Auseinandersetzungen des reformierten Herrscherhauses mit den Vertretern der lutherischen Kirche im 17. Jahrhundert kennt, so konnte eine solche Haltung nur als fortschrittlich empfunden werden. Dass Zinzendorf mit seinem schlesischen Plan die Unterstellung der Gemeinden unter die schlesischen lutherischen Konsistorien, natürlich bei Anerkennung der eigenen Rechte in den genehmigten Orten, verfolgte, stieß auf völliges Unverständnis. Cocceji sagte zu Zinzendorf: „Dancken sie doch Gott, daß die Brüder aus solchen Klauen heraus sind.“⁷⁹ Aber hätte sich Inspektor Burg darauf eingelassen, so wäre die brüderische Gemeinschaftspflege, also ihre Diasporaarbeit in Schlesien möglich und anerkannt gewesen. So war es den brüderischen Gemeinden nur sehr begrenzt gestattet, Menschen, die in ihre Ortsgemeinden drängten, aufzunehmen.

III

Ich schließe mit einem Ausblick auf die weitere Entwicklung. Je mehr die schlesischen Ortsgemeinden wirtschaftlichen Erfolg hatten, desto mehr wurden die Gemeinden von der Regierung anerkannt. 1763 erinnerte man sich in der Brüdergemeinde an Zinzendorfs schlesischen Plan,⁸⁰ doch Abraham von Gersdorf riet davon ab, ihn jetzt erneut vorzubringen. Dennoch konnte Johann Friedrich Köber⁸¹ 1763 eine neue Konzession⁸² mit Blick auf den Wiederaufbau von Neusalz erreichen, in der nun nicht mehr von der „mährischen Bruderschaft“, sondern von „der sich zur Augspurgischen Confession bekennenden Evangelischen Brüder-Unität“ die Rede ist und ihr erneut die „unbehinderte Gewissens-, Religions- und Kirchen Freyheit“ zugesichert wird. Dennoch blieb es schwierig, eine Diasporaarbeit wie

78 Cranz bemerkt, dass der Vorwurf, „eine dem Land schädliche Secte“ zu sein, in den Rescripten seit 1749 regelmäßig wiedergekehrt sei. Cranz, *Geschichte in Schlesien* (wie Anm. 1), 344.

79 Cranz, *Geschichte in Schlesien*, 217, und Zinzendorfs Schrift: *ΠΕΡΙ ΕΑΥΤΟΥ*, Das ist: *Naturelle REFLEXIONES über allerhand Materien* [1747] (Meyer, *Bibliographisches Handbuch* [wie Anm. 36], 87), 276.

80 Cranz, *Geschichte in Schlesien*, 343.

81 Johann Friedrich Köber (1717–1786) war Sekretär beim Oberamtschauptmann von Caspar Friedrich von Gersdorf in Uhyst und wurde 1747 von Zinzendorf für die Brüdergemeinde erbeten, wurde 1750 *Consenior civilis*, 1751 *Syndicus* der Unität und 1769 Mitglied der UAC.

82 Abgedruckt in: Cranz, *Geschichte in Schlesien*, 75f.

in Sachsen aufzubauen, was der Gnadenfreier Prediger Gottfried Clemens⁸³ gerne unternommen hätte. Auf keinen Fall konnte man Mitglieder aus lutherischen Gemeinden mit eigenem Bethaus in die Gemeinde aufnehmen und ließ auswärtige Geschwister nur gastweise zum Abendmahl zu. Das 1764 eingesetzte Direktorium⁸⁴ versuchte diesen Spagat so zu beschreiben: „Man soll nicht alle Leute, die in die [brüderische] Pflege kommen, als Diaspora ansehen; es gibt Leute darunter, die zur Gemeinde gehören. Unsr Schlesischen Gemeinen müßen nicht als Lutherische Diaspora behandelt werden und unsre Jugend muß in Brüderkirchen-Ideen aufwachsen. Unser Beruf in Schlesien gehet nicht auf eine Diaspora: wenn sie sich aber ohne uns machet, so wollen wir gerne dabey halten.“⁸⁵ Mit anderen Worten: In Schlesien sollte sich die Brüdergemeinde als eigene Freikirche verstehen, die es dem Einzelnen freilässt, sich für sie zu entscheiden.

Zinzendorfs schlesischer Plan mit der Unterstellung der schlesischen Gemeinden unter das lutherische Konsistorium deckt eine schwierige Problematik der brüderischen evangelistischen Tätigkeit und Diasporaarbeit auf. Sie passt nicht in einen aufgeklärten säkularen Staat. Friedrichs II. Misstrauen gegen die Herrnhuter Diasporaarbeit, die er nur als „Proselytenmachen“ kennzeichnen konnte, als Abwerben von Kirchenmitgliedern aus der lutherischen Kirche durch Überreden, entspricht durchaus dem modernen heutigen Denken, weshalb Diasporaarbeit heute ja auch überall eingestellt wurde. Sie steht unter dem Verdacht des sektiererischen Fanatismus, und Cranz beobachtet, dass seit 1749 den Herrnhutern in Schlesien der Vorwurf, eine „schädliche Sekte“ zu bilden, gemacht wird.⁸⁶ Anderen Menschen seine Religion aufzuschwätzen, passt nicht zur Religions- und Gewissensfreiheit, in der jeder frei sein soll, seine religiöse Entscheidung für sich zu treffen. Zinzendorf verstand Diasporaarbeit als Gemeinschaftspflege innerhalb der Landeskirche, aber sie kann nur funktionieren, wenn sich Landeskirche und Brüdergemeinde als Partner auf dem gleichen theologischen Boden verstehen. Lehnt die Landeskirche dies ab oder versteht sich der Staat als säkular, gerät Diasporaarbeit unter das Verdikt sektiererischer Wühlarbeit.

In Schlesien hat sich erfreulicherweise im 19. Jahrhundert eine sehr fruchtbare Partnerschaft mit der Landeskirche angebahnt, so dass es später einzelne Generalsuperintendenten und Konsistorialräte waren, die die Gemeinden geistlich und finanziell unterstützt haben. Doch das ist eine andere Geschichte.

83 Gottfried Clemens (1706–1776) legte 1736 sein theologisches Examen in Gera ab, wurde Hofprediger des Grafen Heinrich XV. Reuß in Lobenstein, dann des Grafen Promnitz in Sorau, 1745 Hofprediger in Ebersdorf, 1750 Schlossprediger in Barby, 1763 Prediger in Gnadenfrei und 1771 in Herrnhut.

84 Über die Mitglieder und Aufgaben dieses Unitäts-Directoriums siehe § 7 im Verlaß der Synode von 1764.

85 Abgedruckt bei Cranz, *Geschichte in Schlesien* (wie Anm. 1), 356.

86 Vgl. Cranz, *Geschichte in Schlesien*, 344.

Anhang

Zinzendorf an König Friedrich II. am 21. Juli 1743

UAH, R.5.B.5.a.Nr.99 und R.5.B.4.a.Nr.8⁸⁷

Eu. König. Maj. allergnädigstes Rescript vom 9ten Jul. ist mir sogleich bey meiner Ankunft allhier eingehändigt worden.

Eu. Königl. Maj. wird vielleicht nicht gantz unbekant seyn, daß die von einigen Mähr. Brüder-Bischöffen in Teutschland bey Eu. Maj. gesuchte und erhaltene besondere Religions-Freyheit unter denen übrigen grosses Aufsehen gemacht: wie dann ich solche selbst anfängl. nicht wohl begreifen können; und wir daher in unsern zeitherigen Missiven, die wir darum, weil nichts zuverlässiges noch zu melden war und wir uns ein vor allemal die Dilation unsrer allerunterthänigsten Final-Erklärung bis zu dem in diesem Monat gehaltenen Synodo generali allergehorsamst ausgebeten hatten, lieber in Privat-Schreiben an Dero Ministros als directe an Eu. Maj. adressiren wolten.

Daß die Einsicht, worum das von vielen Leuten so hochgeachtete, und mit fast neidischen Augen angesehene Priuilegium unserer Kirche bey einigen unter uns vielmehr Bedenklichkeit und Anstand verursacht, nicht ganz ungegründet gewesen, habe ich bey diesem Synodo deutlich wahrzunehmen mehr als *eine* Gelegenheit gefunden.

Ich habe mich selbst nicht entbrechen können, unsere hier in Berlin gewesene Deputatos der teutschen Bischöfe zu fragen: Ob eine Kirche, davon Eu. König. Maj. hohes Haus per Secula Protector gewesen, deren Episcopatus in Polen von dero eigenen Hofpredigern geführt, und mit Zuziehung, ja unter Direction Dero höchsten Hauses praeuia causae cognitione hauptsächlich darum auf unsere Mährische Branche mit extendiret worden; weil die in Polen residirende Episcopi mit der General-Direction der Kirchen-Sachen aus verschiedenen Ursachen und propter priuata pericula lieber verschont blieben, und daher bey unserer Herübernahme dieses Directorii eifrigst concurrirten, sich nicht durch gesuchte Religions-Freyheit und Erlangung einer nouae causae und quasi-Toleranz etwa gar aus den Rechten der alten und indisputablen Fraternität mit der ganzen protestant. Kirche aller evangelischen und insbesondere Dero Landen und des ihnen bis dato noch nie verweigert gewesen freyen und saluo in doctrinam consensu eigenen Kirchengangs stillschweigens heraussetzten; welchen ich selbst bey meiner halbjährigen Anwesenheit in Berlin ungestört genossen; der Herr Jablonski aber noch weiter

87 Die Abschrift in UAH, R.5.B.4.a.Nr.8 ist die ältere Fassung und fügt die Erläuterung bei: „Der Haupt-Bericht, wie solcher in des Freiherrn von Cocceji Excellenz Departement eingereicht worden“. Der hier dargebotene Text folgt UAH, R.5.B.5.a.Nr.99.

poussiret, da er zu gleicher Zeit in Polen als ein Böhm. Bruder und hier als ein reformirter Theologus gestanden, und über 30 Jahre zwey ganz diverse Liturgien dirigiret, ohne daß sie aneinander gestossen hätten.

Der Effect hat die Wichtigkeit dieser Frage leider mehr als zu sehr verificiret: Denn dem Evangel. Luther. Theologo Lauterbach,⁸⁸ dem zwar die Canzel von keinem Lutherischen Prediger disputiret worden, ist, ex capite, daß wir nun eine exclusiue-privilegirte Religions-Freyheits Uebung vor uns hätten, die Canzel zu Minden difficultiret, und solches Procedere von hieraus approbiret worden.

Mit einer solchen Freyheit würden wir nicht nur nichts gebessert, sondern unser edles und mit sovieler Treue und Fleiß auch augenscheinl. Spuren einer ungezweifelten göttl. Hand über uns bis diesen Tag behauptetes Gleich-Recht an beiden Evangelischen Religionen, der Lutherischen und Reformirten, ginge verloren. Diese beide aber haben uns ihre Communion bis dato unweigerl. zugestanden. Wie wir uns denn so gar bey der Englischen Kirche in der Posseß des Juris ordinationis et ministerialium vor allen andern protestantischen Kirchen ipso facto befinden; über dieses auch, wo wir nicht irgends personelle Gegner vor uns haben, mir selbst soviel mal und unsere Brüder fast aller Orten beiderseitige Canzeln geöffnet und anboten worden.

Dieses Gleich-Recht aber ist nicht nur per usum immemoriam zur Praescription gediehen, sondern es hat auch jüngsthin reformirterseits der sel. Oberhofprediger und Brüder-Bischof, Herr D.E. Jablonski, 1731 in einem eigenen gedruckten Schediasmate, dessen Grund, Ursache und titulum gründlich ausgeführt;⁸⁹ Lutherischer Seits aber 1733 die theologische Facultät zu Tübingen in einem ausführlichen, von dem ieszigen Geh. Rath von Bülfinger⁹⁰ methodo mathematica geschriebenen fundamentalen Gutachten demonstriret, daß es ein Kleinod der evangelischen Religion sey, uns, und zwar in specie die Mährische Brüder von Herrnhut in einer gleichen und brüderlichen Kirchengemeinschaft zu erhalten; dazu haben sich 1734 die Theologi zu Stralsund und Rostok; 1736 bey der Chursächs. Commission in Herrnhut, der General-Superintendent D. Löscher;⁹¹ 1737 nach einer von Eurer Maj. glorwürdigsten Herrn Vater niedergesetzten Commission,

88 Johann Michael Lauterbach (1716–1787) studierte Theologie in Jena, unterrichtete seit 1737 Christian Renatus von Zinzendorf, 1742 Informator im Waisenhaus in Minden, wo man ihn nicht auf die Kanzel ließ, 1744 Sekretär Zinzendorfs, 1769 Prediger in Rixdorf und Berlin (vgl. seinen Lebenslauf in UAH, R.22.29.16).

89 Gemeint ist wohl Daniel Ernst Jablonski: *Historia Consensus Sandomiriensis*. Berlin 1731. „Schediasma“ meint eigentlich nur einen Entwurf oder Aufsatz.

90 Heinrich Christoph Bülfinger (1693–1750) und das Tübinger Bedenken von 1733, vgl. Anm. 36.

91 Valentin Ernst Löscher (1674–1749) war seit 1709 Pfarrer, Superintendent und Mitglied des Oberkonsistoriums in Dresden und als solcher an der Untersuchungskommission gegen Herrnhut 1736 beteiligt. Siehe Horst Weigelt: Art. „Löscher, V. E.“ In: TRE 21, 1991, 415–419.

die hiesigen Evangelisch-Lutherischen Herrn Pröbste,⁹² nach einer halbjährigen Untersuchung ausdrücklich gefüget: daß also *Questio An?* alles, was gültig genannt werden kan, vor sich, und nichts als fugitive Blätter und ausgestreute rumores publicos gegen sich hat.

Ich habe also bey gegenwärtigem Synodo dahin angetragen, daß Eure Königl. Maj. zuförderst allerunterthänigst zu bitten wären, durch eine eigene niedergesetzte Commission allhier in Berlin folgende Punkte vorab untersuchen und mithin decidiren zu lassen,

1. Ob wir angebliche Mährische Brüder in der That und Wahrheit die Nachkommen und Successoren dieser uralten und ältesten protestantischen Kirche und unsere Vorgesetzten und mehreste Mitglieder (denn vor ein jedes Mitglied zu stehen ist noch keiner Kirche in der Welt zugemuthet worden) Leute, die auch wohl eine landesherrliche Attention verdienen, nicht aber, wie man uns nachredet, neue und wer weiß woher zusammen gelaufene Sectirer sind?
2. Ob unser Satz, daß wir keine von den andern evangelischen Religionen diverse Religion und Confession ausmachen, sondern nur darum eine besondere Liturgie haben, weil wir dergleichen um hundert Jahr ehe als die andern Kirchen gehabt, und nur noch dabey verharren, seine Richtigkeit habe?
3. Ob Schaden oder Nutzen dabey sey, uns in einem Lande anbauen zu lassen? Die Experienz von unsern neuen Colonien zu Herrnhut, Herrnhag, Herrndyk, unserm Etablissement in Georgia, Pennsylvania und dergl. würde denn etwa vor uns reden, und das Zeugniß der respectiven Obrigkeiten und Landes-Stände.
4. Worinnen die vor unsre, unter der vorigen Regierung verfolgte, und nun von Ihrer Maj. in Schutz genommene Mitgenossen in Schlesien, darunter verschiedene ansehnliche Landes-Stände dieses Herzogthums sich befinden, erlangte Personal-Freyheit und die darauf auch gleich denen Lutheranern gesuchte und erhaltene Erlaubniß eigene Bethäuser aufzurichten, von unserm in König. Landen vorhin nie in Zweifel gezogenen, obgleich wegen der Wenigkeit unsers Volks und dessen weitläufigen Anbau in Polen und Preussen, und diesen hiesigen Landen nicht exercirten *Jure ecclesias plantandi* eigentl. differire; und womit unserer Brüder ihr disfülliges Gesuch und scheinbare Novation gegen diejenigen der Unsern entschuldigen, die solche nicht approbiren; sondern vielmehr davor halten wollen, man hätte ohne ein solches General-Protectorium zu suchen, gleich denen Evangelisch-Reformirten bloß um Kirchen oder Bethäuser unterthänigst anhalten, und es dabey gänzl. bewenden lassen sollen?
5. Ob der vor Eu. Maj. in Schlesien von uns zu erlangende Vortheil sogleich in diesen zweyen Stücken realiter anscheine, daß

92 Vgl. dazu Dietrich Meyer: Von Herrnhut in die Neue Welt. Jablonski als Begleiter Zinzendorfs und der mährischen Exulanten. In: Brückenschläge (wie Anm. 67), 189–201, hier 194.

- a. etliche tausend Menschen, die sich sonst etwa in unsere auswärtige Gemeinen zögen, im Lande bleiben und sich redl. nähren:
- b. die weisliche und opportune Herbeybringung der Polnischen Branche unserer Kirch nach Schlesien (wozu Neusalze aufs bequemste situirt ist) mehr und nützl. Leute ins Land ziehen, ja tractu temporis eine Haupt-Residenz unserer Kirche in Dero Lande pflanzen könne: Wobey wir aber
6. ausdrücklich depreciren würden, daß man uns keinesweges beschuldigen müsse, als ob wir mit allerhand Versprechungen und vortheilhaften Projecten uns in Dero Lande genöthiget. Denn ob wir gleich bis dato uns mit unsern Etablissemments nirgends schämen dürfen, sondern getrost auf das Zeugniß unserer Obern berufen, daß wir ihnen nicht nur zu keinem Schaden, sondern zu eminenten, obgl. weder vorher versprochenen noch vermutheter Nuzen gereicht; wie denn die vermuthete derangirung unserer hie und da etablirten Gemeinen nicht ohne Aufsehen geblieben ist: so sind wir doch so fern davon Projectmacher abzugeben, und Vortheile, die soviel menschl. Schwierigkeiten unterworfen sind, und oft durch geringe Umstände gänzl. zurückgesetzt werden können voraus zu etabliren; daß wir unsere Deputirten diesen, ihnen freilich von andern suggerirten und an die Hand gegebenen medium terminum sehr improbiret haben.

Grosse Arbeitsamkeit, genugsame und vielleicht besondere Geschicklichkeit, ein treues Herz gegen die Obrigkeit und die Begierde, ihren Nuzen zu fördern, samt einem offenbaren göttlichen Segen, haben unsre bisherige Colonien allenthalben durchgebracht, und bey den härtesten Oppositionen überall maintainirt: aber etl. Jahre hat man uns immer Zeit lassen müssen.

7. Würden wir denn auch mit einigen unterthänigsten Anbringen wollen gehöret: und da wir zu unsern Etablissement weder Collecten, Monopolia, noch andere Privilegia und Freyheiten oder thätlichen Vorschub zu begehren, sondern uns so sachte weg selbst fortzubringen und die Natur der Sache agiren zu lassen pflegen; so würden wir doch etl. Unnöthige Schwierigkeiten voraus zu removiren suchen; ohne deren völlige Hinwegräumung wir nicht nur nicht wagen neuerlich anzubauen, sondern gar auswärtige Brüder aus ihren ruhigen und vergnügten Etablissements in andre Lande zu ziehen, gewissenswegen und uns deren⁹³ künftigen harten Reprochen exponiren könnten. Und endlich würden wir
8. unterthänigst darauf anzutragen haben, daß man uns in Lehre und Praxibus praeuie gründlich examiniren und daraus nicht allein einen firmen Schluß machen möchte, ob wir, anstatt nur die generale Toleranz aller Religionen und Secten mit zugeniesen, nicht einer andern und nähern Achtung verdienen,

93 „Deren“ wurde nachträglich gestrichen.

und ob nicht Ihre Majestät uns zu endlicher Extirpation der von unsern häufigen Neidern und unverschämten Gegnern uns mit Gewalt aufgedrungene Sectirerei die zu Regensburg und Wezlar von mir bereits geschehene Vorkehrung lieber allergnädigst zu secundiren, mithin dieser odiosen und schädlichen Sache einmal ein erwünschtes Ende zu machen, aus der Dero Königl. Hause angestammten Generosität und Gemüthsbilligkeit sonderlich gegen gedrückte und Dero Königl. und Churfürstl. Hause so wohl recommendirten Religionen geruhen möge.

Allergnädigster König und Herr, Mein in diesen Punkten geschehener Vorschlag ist auf dem Synodo approbiret und zu dessen Erreichung mir beygehende Vollmacht⁹⁴ ertheilet, auch auf mein Begehren der Ordinarius Deputatus unserer Kirchen, der von Gersdorf,⁹⁵ der Gemeine Buchhalter Jonas Paul Weiß,⁹⁶ a dann David Nitschmann⁹⁷ und Paul Eugenius Lairiz,⁹⁸ zwei unserer Syndicorum,^{a99} mir mitgegeben worden.

Inzwischen haben von Eu. Königl. Maj. wir bereits zwei höchste Rescripte erhalten: denen einige von Schles. Gerichtsherren gegen unsere Leute vorgekommene und bey Eu. Maj. überreichte Klagen beygeschlossen waren.¹⁰⁰

Was diese Klagen betrifft; so müssen wirs quoad specialia auf die in loco angeordnete Untersuchung ankommen lassen: Denn wenn wir gleich unsers orts von allen diesen Beschuldigungen nichts glauben, dieselben vor gänzlich erdichtet und concertirt halten, und uns noch dazu höchst verwundern, daß man solche ungerechte Verleumdungen, ohne sie wenigstens in einige Scheingründe einzukleiden, so blos, und mit gewissen, einem jeden der uns nur etwas kennet, im ersten Anblick unwahrscheinliche Datis vor Eu. Maj. erleuchtete Augen zu bringen, das Herz haben mögen; so wird doch mit unserm blossen Davorhalten nichts bewiesen noch abgelehnet.

94 Die Vollmacht ist vorhanden in UAH, R.5.B.5.a.Nr.95 vom 11.7.1743.

95 Abraham von Gersdorf.

96 Jonas Paulus Weiß (1696–1779), ein Kaufmann in Nürnberg, der sich 1740 der Brüdergemeine anschließt und sie in ökonomischen Fragen berät.

97 David Nitschmann Syndicus (1703–1779), emigrierte 1724, begleitete Zinzendorf auf seinen Reisen, wurde 1741 zum Syndicus der Gemeine ernannt.

98 Paul Eugen Layritz (1707–1781) war 1732–1742 Rektor der Fürstenschule in Neustadt/Aisch, 1743 Vorsteher des Seminars und des Pädagogiums der Brüdergemeine in Marienborn, 1740 in Großhennersdorf, 1769 Mitglied des Unitäts-Ältestencollegiums, 1775 zum Bischof ordiniert.

99 a-a in der Abschrift UAH, R.5.B.5.a nachträglich gestrichen, nicht so in UAH, R.5.B.4.a.

100 Dem Schreiben des Königs sind drei Klagschriften von Baron von Nostitz, Graf von Falkenberg und Georg Gürschner aus Großhartmannsdorf (Abschrift in UAH, R.5.B.5.a.Nr.94.a-c) beigefügt.

So viel aber die Generalia betrifft: so ist in dem Memorial des von *Axleben*, *Magnus* genannt,¹⁰¹ alles von Wort zu Wort aus gedruckten, zum theil sattsam widerlegten, zum theil aller Attention ganz unwürdigen Satyren ausgeschrieben: Und wird er wohl schwerlich mit den zwei Mährischen Brüdern, die er in seiner Gerichtsbarkeit hat, alle seine angegebene Punkte zu beweisen unternehmen,

Des Baron *Nostizens*¹⁰² Hauptbeschuldigung ist die Versäumung der Arbeit: die wird allem Ansehen nach, bey Besuchung der auf 5 Viertelstunden entlegenen Bethäuser, und der darinnen geübten weit kürzern Liturgie, als in einigen andern Kirchen gebräuchlich ist, nicht grösser seyn, als, da nur noch zwei Gnaden-Kirchen im ganzen Fürstenthum Jauer, der Weg dahin und zurück etliche Tagereisen austrug. Im übrigen: wenn aus dem Besuch der Prediger in denen Dörfern, wo ihre Kirchleute sind, gleich Conuenticula erzwungen werden; so müssen nothwendig die Leute zu den Predigern kommen, wo sie wohnen: Denn ganz ohne einander können Lehrer und Zuhörer doch nicht bleiben: Und wenn endlich auch, daß einer seine Kinder bey seinem Pfarrer taufen läßt, zu einem Graumine gemacht wird, so weiß ich nicht, was die Religions- und Gewissens-Freiheit sonst besagen will.

Des Herrn Grafen von *Frankenberg* Klage,¹⁰³ wegen des Kindelbrots, ist so weit erheblich; daß, wenn dergleichen eingeführt ist, die guten Leute es bezahlen müssen: das werden sie eben nicht verstanden haben, und dürfen also nur dessen bedeutet werden: Zum Saufen aber, wie es bey solchen Gelegenheiten eingeführt ist, können sie ohne Verletzung ihrer Gewissens-Freiheit nicht genöthiget werden.

Der Besitzer des *Groß-Hartmannsdorfschen* Lehngutes¹⁰⁴ beruhet auf keinen Generalibus, sondern in Specialissimis; dessen Grund oder Ungrund die Untersuchung geben muß. Der gleichen Mährische Brüder aber, als da und in allen Memorialien beschrieben werden, können nicht existiren: denn wir würden sie nicht dulden können.

Ueberhaupt sind die Kläger von keiner andern Consideration, als **die** der Geh. Rath Graf von Promnitz, der Rittmeister von Falkenhain, der von Seidlitz, der Landrath von Pfeil, die von Gersdorf, der von Kalkreuth, die von Tschirsky, der Freyherr

101 Axleben war Gerichtsherr auf Thomaswalde. Seine Klage und eine Verfügung des Oberamts in Breslau finden sich in UAH, R.5.B.5.a.Nr. 73–75.

102 Baron Ernst Sigismund von Nostitz klagte über das ständige Laufen seiner Untertanen nach Krausche, deren Vernachlässigung von Ackerbau und Hauswirtschaft und die daraus entstehenden Folgen der Unordnung, Streitigkeiten untereinander und Spannungen zur lutherischen Kirche, wenn die Kinder in Krausche getauft werden.

103 Franz Graf von Franckenberg auf Gut Warthau im Lemberger Kreis trug die gleichen Beschwerden vor und nennt als Beispiel: Sein Untertan Hoffe-Richter bezahle bei der Taufe nicht das Kindelbrot an die Gevatter (= Taufpaten), wie es seit alters üblich sei.

104 George Gürschner aus Großhartmannsdorf schließt sich diesen Beschwerden an und nennt als Beispiel: Sein Untertan Heinrich Scholtz bezahle keinen Grundzins und er müsse um die Contribuenda seiner Untertanen fürchten.

von Bibran, der von Larisch und andere mehr der unsern auch verdienen, nehmlich Eu. Maj. Vasallen und Unterthanen im Herzogthum Schlesien. Diese und jene führen ohne Zweifel in dieser Materie ganz diverse Principia. Ich will jenen ihre Achtung in keinen Zweifel ziehen: diese aber sind auch ehrliche und verständige Leute. Wer nun unter beiden von unsrer Kirche am gegründetsten und von dem Schaden oder Nuzen, den ein Ortsherr von solchen Unterthanen hat, am zuverlässigsten urtheilet: Leute, die sich aus Drang ihres Gewissens zu unsrer Verfassung gewendet; wovon sie vor der Welt weder Profit noch Ehre haben; oder Leute, die in der tiefsten Unwissenheit von *der Sache* sind, schreiben was ihnen suggerirt und vielleicht nicht einmal wissen, noch zu wissen verlangen, was der Concipte in Berlin unter ihrem Namen, dem Zwecke gemäß, alles hinschreibt, und die, bey der geringsten Vermerkung, wohin etwa Eu. Maj. inclinirten, so geschwind vor uns portirt seyn würden, als sie ietzt durch zwei oder drei Unterthanen allarmirt scheinen; das stelle alles dahin, und Eu. Maj. hocherleuchteten Ermessen lediglich anheim.

Mir ist bey einer gründlichen Untersuchung vor die Mährische Brüder nicht leid. Wiewol, wenn unter ein paar tausenden zwei oder drei Leute, welche unsre Ordnung und Verfassung noch wenig gewohnt sind, auch wirklich fehlten, solches gegen die übrigen und alt-Mährischen nichts beweisen: und wenn auch etwas bedenkliches vorkäme; so wäre es billig nicht auf das härteste, sondern per gradus admonitionis zu tractiren.

Was nun Euer Königl. Maj. hierauf gnädigst resolviren: ob sie eine dergleichen (vielleicht am besten zu perpetuirende) Commission unter des Geh. Staats- und Kriegs-Ministri Freyherrn von Cocceji Direction allergnädigst niedersezten, uns dabey voriezet gnüglich hören, hinkünftig in dergleichen Special-Fällen mildest dirigiren, und unsre Kirche hierunter nach der von Dero Königl. und Churfürstl. Hause jederzeit genossenen alten Protection ansehen; oder Dero König. Gnaden-Versicherungen uns so bald wieder entziehen, und uns, anstatt der in diesem Jahr erst ertheilten solennen Kirchen-Freiheit in allen Dero Landen, dergleichen Klagen halber die exclusiuam geben; das muß die Mähr. Kirche auf die Providenz Gottes ankommen lassen. Und würde auf diesen letzten Fall dennoch in Consideration zu ziehen seyn, wie denn, seit Eu. Maj. allergnädigst ertheilten Freiheit, als Mährische Brüder declarirten Vasallen und Unterthanen Dero Herzogthums Schlesien, wegen ihres Verkaufs und Abzugs oder im Lande Verbleibens zu prospirciren; damit Eu. Königl. Maj. Generali; wegen durchgängiger Gewissens-Freiheit aller Dero Unterthanen nicht bey diesem Speciali entgegen gehandelt, und ein Eu. Maj. generosen Herzen unmöglich gleichgültiges Aufsehen in ganz Europa zu unserm ganz unverdienten Schaden verursacht werde.

Mir ist nichts übrig, Allergnädigster Herr, als mit Dero höchsten Erlaubniß, bey Gelegenheit, daß deroselbten allergnädigst gefällig gewesen, an mich mit dem Mährischen Bischof Müller coniunctim zu rescribiren, Eu. Kön. Maj. unterthänigst

zu hinterbringen: wie ich vor meine Person zwar von Herzen willig sey, nunmehr alles beyzutragen, was nur von einem treuen, redlichen, und Gottlob bishero nicht ungesegneten Volk in geziemender Zeit und unter behöriger Nachwartung der Umstände, in Betracht, daß der Event menschlicher Dinge in menschlichen Händen nicht allemal stehe, immer zu erwarten seyn kan: gleichwol aber vor meine Person, die etwa geschehene, an sich nicht unverhoffte, vielmehr aus bisheriger vielfältiger Experienz ehe wahrscheinliche Promessen werde garantiren, noch mir selbige, als damals in America abwesend und der Sache gänzlich unwissend, davon etwas imputiren lassen könne.

Auf die von Eu. Königl. allergnädigst anbegehrte Demonstration der Realität unserer Aufnahme erkühne mich dahin zu erklären:

Wenn Eu. K. Maj. durch diese wenige und ganz ungegründete Behelligung allbereits in Dero allergnädigster Absicht mit uns gestöret worden; so bin ich der gänzl. Meinung, daß die auch noch so glückliche Auskunft alles dessen, was man von uns erwartet, zumal in Absicht auf Interesse, welches einen so mächtigen Monarchen, als Eu. Maj. sind, von einiger Erheblichkeit dünken solte, mit der Unruhe und Beschwerde, so Eu. Maj. Collegia davon haben, in einige Balance nicht zu bringen; sondern vielmehr wenn ich aufrichtig reden soll, unser neues Etablissement in Dero Schlesischen Lande als geringschätzig, und wenigstens mit weit mehr Inconvenientien als Vortheil verknüpft, billig fahren zu lassen sey. Da hingegen unsre bereits in Eu. König. Maj. Landen befindliche und in Schlesien durch Eu. Maj. Conquetirung dieses Herzogtums in ihren Religions-Pressuren consolirte Vasallen und Unterthanen bey denen erlangten Bethäusern gar leicht geschüzet, und wer sich zu ihnen hält, und was künftig bey vorfallenden dergl. kleinen arrosionen recht oder unrecht seyn soll, durch einen jeden ehrl. von Eu. Maj. dazu constituirten Special-Commissarium, dergleichen die französischen Kirchen meines wissens unter höchster Direction Dero Staats-Raths auch haben, hier und in Breslau als kleine Rügen-sachen so leicht abgethan seyn würde, daß der geringste Vorteil, den Eu. Maj. vor etl. tausenden im Lande Bleibenden, und doch immer so etwas auswärtiges mit nach sich ziehenden Unterthanen, vermuthen können, der daraus entspringenden Beschwerde das Übergewicht reichlich halten werde.

Bey vorstehender allerunterthänigsten Eröffnung der von mir allergnädigst begehrtten unvorgreiflichen Gedanken recommendire ich meine wenige Person zu König. Hulden, befehle Gott die Sache, und verharre unter Anwünschung aller König. Prosperität mit tiefster Ehrfurcht Eu. Königl. Maj.

N. L. v. Z.

Berlin, den 21ten Juli 1743

Der Genfer Brief im Kontext der Geschichtsschreibung der Alten und Erneuerten Brüder-Unität¹

Meinem Beitrag sind noch einige Vorbemerkungen vorauszuschicken, die helfen mögen, die Einbettung nicht allein meines Beitrags, sondern auch desjenigen von Rudolf Dellsperger leichter nachvollziehen zu können. Die Themata der beiden Aufsätze entspringen unserer mehrjährigen Beschäftigung mit dem sog. Genfer Brief² im Rahmen der Neuedition von Zinzendorf-Werken.³ Das in Genf aufbewahrte Original, das doch immerhin einen stolzen Umfang von 105 Seiten besitzt, wurde der Genfer Pfarrerschaft 1741 von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf übergeben, und zwar anlässlich eines zehnwöchigen Aufenthalts des Grafen mit einer Herrnhuter Pilgergemeinde in Genf.⁴ Dieser „Brief“ setzt sich aus einem knapp einseitigen Schreiben sowie einem umfangreichen Bericht zu Geschichte und Lehre der Herrnhuter Brüdergemeinde zusammen.⁵ Dem *geschichtlichen* Teil dieses Genfer Briefs werde ich mich nun zuwenden. Lässt sich die naheliegende Hypothese erhärten, dass dieser Briefteil nicht allein in einem unbestreitbaren sachbezogenen Zusammenhang steht, sondern sogar eine Art Bindeglied zwischen der *Brevis Historiola* des Jan Amos Comenius und David Cranz' *Alten und Neuen Brüder-Historie* darstellt? Bei einer solch zentralen Stellung wäre dann auch die Frage nach einer deutschen Übersetzung des Briefs, die in einer Sitzung des Zinzendorf-Arbeitskreises aufgeworfen wurde, neu zu beantworten. Um dieser Fragestellung nachzugehen, werden die drei in Frage stehenden Werke zunächst kurz vorgestellt. Anschließend soll der Genfer Brief dann innerhalb dieser Geschichtsschreibung der Alten und Erneuerten Brüder-Unität verortet werden.

1 Herrn Dr. Christoph Beck (Magdeburg) danke ich herzlich für die mündliche Präsentation meines Referats am 18. November 2021 bei der Tagung in Herrnhut.

2 Vollständiger Titel: *Mémoires et lettres de Zinzendorf relatifs à l'Église des Moraves*.

3 Erste gedruckte Publikation des Genfer Briefs (mit textkritischem und Sachapparat).

4 Bereits am 6. Februar traf eine erste Gruppe Herrnhuter mit der Gräfin in Genf ein, der Graf selbst folgte am 9. März (Hellmut Reichel: Die Anfänge der Brüdergemeinde in der Schweiz mit besonderer Berücksichtigung der Sozietät in Basel. In: *UnFr* 29/30 [1991], 9–127, hier 60f.); die Abreise erfolgte am 16. Mai (Rudolf Dellsperger: „Ich aber behaupte den Gott am Kreuze.“ Zinzendorfs Auftritt vor den Genfer Theologen [1741]. In: *Zwischen Offenbarung und Erfahrung. Gesammelte Aufsätze zur historischen Theologie*. Hg. v. Rudolf Dellsperger. Zürich 2015 [BSHST 77], 143–164, hier 155).

5 *Histoire des Frères Moraves, anciens & modernes, jusqu'à l'année 1740 und La Sainte Doctrine Evangélique des Frères Moraves*.

Der geschichtliche Teil des Genfer Briefs – oder: L'Histoire des Frères Moraves, anciens & modernes

Eine Untersuchung des Genfer Briefs auf allfällige Quellen, vorgenommen im Rahmen meiner Lizentiatsarbeit,⁶ förderte in einer mittlerweile als β bezeichneten Handschrift⁷ eine durchgestrichene Überschrift zutage: *Histoire des Frères Moraves, anciens & modernes jusqu'à l'année 1740*⁸. Allein die blockweise eingebauten Abschnitte dieser historiographischen Schrift machen bereits knapp 30 % des geschichtlichen Teils des Genfer Briefs aus;⁹ darüber hinaus bildet sie aber auch für die übrigen 70 % die redaktionell bearbeitete Grundlage.¹⁰ Dass Zinzendorf zum Zeitpunkt der Abfassung des Genfer Briefs diese von ihm selbst in den vergangenen Jahren zusammengestellte Geschichte durchaus als eigenständiges Werk gesehen hat, ist auch aus der Handschrift α des Genfer Briefs¹¹ zu ersehen. Dort entwickelt Zinzendorf den Beginn der Schrift an die Genfer Pfarrerherren und leitet mit den Worten „folgt die gants Histoire“¹² zur umgenutzten Handschrift β über. Insgesamt erweist sich also der Genfer Brief in seinem ersten Teil als eine wohlverbundene Nebenlinie der historiographischen Überlieferung der Herrnhuter Brüdergemeine, welcher wir daher in der Folge nachspüren wollen.

Spuren einer fortgeschriebenen Geschichtsüberlieferung innerhalb der Herrnhuter Brüdergemeine – oder: Zinzendorfs „Brüdergeschichte“

Die schon erwähnte, in den Genfer Brief eingebaute Schrift *Histoire des Frères Moraves, anciens & modernes jusqu'à l'année 1740* ist ihrerseits Teil einer handschriftlichen Überlieferung, deren Entstehung damals bloß wenige Jahre zurückliegt. Gegenwärtig sind mir drei Handschriften bekannt, die dieser Tradition angehören. Bei der ersten handelt es sich um ein mit großzügiger Schrift abgefasstes Exemplar, das auf 84 Seiten bis an den Anfang des Jahres 1737 reicht. Letztere Information können wir bereits dem Titel entnehmen, der uns des weitern auch Aufschluss darüber gibt, dass die Mährischen Brüder als Flüchtlinge auf Grund und Boden des Grafen

6 Im Druck erschienen als: Peter Lauber: Nikolaus Ludwig von Zinzendorfs Brief an die Compagnie des Pasteurs in Genf 1741. Handschriftenstemma und Quellen. Berlin 2018 (= Lizentiatsarbeit Bern 2007).

7 UAH, R.19.C.Nr.7.a³.

8 β , 3r (vgl. Lauber, Zinzendorfs Brief [wie Anm. 6], 41, Abb. 18).

9 Lauber, Zinzendorfs Brief, 48, bes. Anm. 54.

10 Vgl. Lauber, Zinzendorfs Brief, 68f., Abb. 28.

11 UAH, NB.I.R.2.4^b, 1.

12 Vgl. Lauber, Zinzendorfs Brief (wie Anm. 6), 40, Abb. 17 und 17a.

Zinzendorf leben und diese Geschichte im Jahr 1736 zusammengestellt worden ist.¹³ Über den in allen drei Handschriften diesem historischen Teil angefügten dogmatischen Teil hinaus ist diesem Exemplar als Besonderheit noch eine Chronologie der Jahre 1715–1740 im Umfang von 57 Seiten beigegeben. Keiner der drei Teile ist jedoch als Entwurf anzusehen, denn die doch recht ansehnliche Schrift verrät dieses Manuskript eindeutig als eine Abschrift. Der Titel der zweiten Handschrift ist einer Bearbeitung unterzogen worden: *Abriss des Zustands, des Ursprungs, der Leiden, der Verminderung und der Erneuerung der Kirche der Mährischen Brüder*¹⁴ wird zu *Rede über den Ursprung, den Zuwachs, die Verminderung und die Erneuerung der Kirche der Mährischen Brüder*¹⁵. Doch nicht allein diese Anpassung zieht die Aufmerksamkeit auf dieses Manuskript, sondern auch die Tatsache, dass hier eine recht ordentliche Abschrift zwischen vier vorangestellte Seiten im Entwurfsstadium und drei ihr folgende weitere Entwurfsseiten eingeschoben worden ist. Die sieben Seiten dürften bereits ursprünglich zur Titelseite gehört haben, da das Schriftbild (wohl Zinzendorfs eigene Hand) mit dieser übereinstimmt. Allerdings muss vorläufig offenbleiben, welchem Stadium innerhalb der Entstehung des historiographischen Werks diese sieben Seiten zuzuordnen sind. Die Titelseite der dritten Handschrift schließlich weist das Jahr 1737 als Abfassungszeit, London als Abfassungsort und den Grafen Zinzendorf selbst als Verfasser aus,¹⁶ doch erlaubt die vorliegende Schönschrift, auch dieses Manuskript als Abschrift einer Vorlage anzusehen, die durchaus das Ergebnis einer längeren Redaktionsarbeit gewesen sein dürfte. Von anderer (späterer?) Hand wird dieser Titelseite denn auch ein Vermerk vorangestellt, der uns weitere Informationen zu dieser Handschrift bietet: „Zinzendorfs Brüdergeschichte, abgefaßt 1736 u. 1737, zu London, *tit. Histoire des frs Moraves &c.* Eine Abschrift von Lelong zu Amsterdam, nach Z.s erster Bearbeitung für Josias Martin, den Quäker. Nota. Spätere Bearbeitungen dieses Aufsatzes aus den Jahren 1738.39.40 von Zdf. selbst.“¹⁷ Dieser Vermerk fügt sich gut zum bisher Gesagten, da zum einen bestätigt wird, dass die Abfassung der ersten „Brüdergeschichte“ Zinzendorfs 1736 begonnen wurde und sich dann über einen längeren Zeitraum hinzog, zum andern auch auf spätere Redaktionen hingewiesen

13 *Histoire des Frères Moraves, réfugiés à Herrenhouth, terre appartenante à Monseigneur le Comte de Zinzendorff. Composée l'an 1736 et sur le commencement[en] de 1737; UAH, R.6.A.a.Nr.4.e.*

14 *Abrégé de l'Etat, l'origine, les souffrances, le décretement et le renouvellement de l'Eglise des Frères Moraves.*

15 *Discours sur l'origine, l'accroissement, le décretement et le renouvellem[en]t de l'Eglise des Frères Moraves; UAH, R.6.A.a.Nº.4.a.*

16 *Histoire Des Frères Moraves, Par Le Comte Louis de Zinzendorff & Pottendorff, Ecrit par luy même, en François, à Londres, L'An 1737; UAH, R.06.A.a.4.c.*

17 UAH, R.06.A.a.4.c. Hervorhebungen im Original.

wird, unter anderem auch auf diejenige von 1740, von welcher wir bereits einer Abschrift als Grundlage des Genfer Briefs begegnet sind.

Zinzendorf also wird als Verfasser dieser „Brüdergeschichte“ genannt. Was jedoch sind deren Charakteristika?

Die dritte Handschrift weist ein besonderes Spezifikum auf: Sie wird nämlich mit den beiden griechischen Buchstaben α und ω eröffnet. Allen drei Handschriften jedoch ist gemeinsam, dass auf die eigentliche Überschrift, „Histoire des Frères Moraves“, der Hinweis auf eine Publikation eines Bischofs der Böhmisches Brüder folgt, die 1660 in Amsterdam bei Ravestein erschienen sei, wobei es sich um die *Ecclesiae Slavonicae Brevis Historiola* des Jan Amos Comenius handeln muss. Dieser Hinweis ist mehr als bloß eine Einleitung in die „Brüdergeschichte“, sie ist eine eigentliche Quellenangabe. Denn Zinzendorf macht daran die Absicht seiner „Brüdergeschichte“ fest, die zunächst einmal eine Kurzfassung dieses früheren Werkes sein soll: „Da sie sehr lang und auch sehr selten ist, schien es mir, dass es angebracht sein dürfte, davon in kurzen Worten eine Vorstellung zu geben, um sehen zu lassen, wie er ihren [sc.: der Mährischen Brüder] Ursprung herleitet.“¹⁸ Ausgehend von diesem Werk folgt sodann auf insgesamt zwölf Seiten ein Abriss der Brüdergeschichte, der jedoch über jenes hinaus bis ins Jahr 1736, also die brandaktuelle Gegenwart zur Zeit der Abfassung, führt. Außerdem steht bereits hier, wie dann auch im Genfer Brief, der historische Teil nicht alleine da, wie uns die diesen abschließende Bemerkung kundtut: „Da ist nun eine neue Epoche der Mährischen Brüder, wo wir die Allgemeine Geschichte beenden werden, um im Besonderen von den Dogmen zu sprechen, die sie beachten, und von den Absichten, zu denen sie sich hergeben.“¹⁹

Wir können also festhalten, dass Zinzendorf ab dem Jahr 1736 einen Versuch unternahm, die alte Geschichte der Mährischen Brüder in einer kurzen Schrift zusammenzufassen und als neue Geschichte bis zur Gegenwart fortzuschreiben. Mit dem Besuch in Genf 1741 und dem dort überreichten Brief bricht die Bearbeitung und Aktualisierung dieser „Brüdergeschichte“ jedoch offenbar schon wieder ab.

18 „[...] ; comme elle est très longue et fort rare aussi, il m'a paru, qu'il doit à propos, d'en donner une idée en raccourcy, pour faire voir, comment il déduit leur Origine.“ UAH, R.06.A.a.4.c, 1.

19 „Voilà une nouvelle Epoque des Frères Moraves, où nous finirons l'Histoire Générale, pour parler en particulier des Dogmes, qu'ils observent, et des desseins, aux quels ils se prêtent.“ UAH, R.06.A.a.4.c, 12.

Jan Amos Comenii Ecclesiae Slavonicae Brevis Historiola²⁰ – oder: Die Mutter der Brüdergeschichtsschreibung

Ein Blick in Gerhard Michels *Comenius-Bibliographie* aus dem Jahr 2000²¹ führt zur erstaunlichen Feststellung, dass die historischen Schriften des mährischen Bischofs in den zugrunde gelegten 130 Jahren ungleich weniger Aufmerksamkeit erfuhren als sein pädagogisches Werk. Zudem stammt rund die Hälfte dieser überschaubaren Auseinandersetzung vom ausklingenden 19. und dem beginnenden 20. Jahrhundert. So ist, wer sich mit Comenii Historiographie beschäftigen möchte, bis in die Gegenwart zu einem Rückgriff auf Ausgaben des frühen 18. Jahrhunderts gezwungen. Gleich auf der allerersten Seite der Hallenser Ausgabe von 1702, welche als eines der Werke auch die *Brevis Historiola*²² enthält, findet sich die Symbolik „A & Ω“. Diese Symbolik ist weder in der Amsterdamer Ausgabe von 1660 noch in der Schwabacher Ausgabe von 1739²³ zu finden. Jedoch übernimmt Zinzendorf, wie erwähnt, diese in eine seiner Handschriften und stellt sie dort an den Anfang seiner „Brüdergeschichte“. Auch wenn diese Symbolik weder in den drei erhaltenen Handschriften Zinzendorfs noch in den Ausgaben der Comenischen Brüdergeschichte durchgehalten wird, darf dennoch mit aller gebotenen Vorsicht gefolgert werden, dass Zinzendorf für seine Zusammenfassung die Hallenser Ausgabe als Ausgangspunkt gedient hat. Leider litten einige Informationen im Werk des Mährischen Bischofs bei ihrem Übergang in die „Brüdergeschichte“ Zinzendorfs und den Genfer Brief. Dies soll hier bloss beispielhaft an einem kleinen, aber historisch doch

20 Ecclesiae Slavonicae ab ipsis Apostolis fundatae, ab Hieronymo, Cyrillo, Methodio, propagatae, Bohemia in gente potissimum radicatae, et in Unitate Fratrum Bohemorum fastigiatae, brevis Historiola. In: Ratio Disciplinae Ordinisque Ecclesiastici in Unitate Fratrum Bohemorum. Ad antiquum exemplar recusa, notisque illustrata. Cum praemissa de Ecclesiae Bohemicae ortu, progressu, mutationibusque historiola. Et subjuncta ad Ecclesias paraenesi. Amsterodami 1660, 1–63; vgl. Ecclesiae Slavonicae ab ipsis Apostolis fundatae, ab Hieronymo, Cyrillo, Methodio, propagatae, Bohemia in gente potissimum radicatae, et in Unitate Fratrum Bohemorum fastigiatae, Brevis Historiola. In: Jo. Amos Comenii, Eccl. FF. Boh. Episcopi, Historia Fratrum Bohemorum, eorum Ordo et Disciplina Ecclesiastica, ad Ecclesiae recte constituendae exemplar, cum Ecclesiae Bohem. ad Anglicanam paraenesi. Accedit eiusdem auctoris Panegersia, sive Excitatorium universale, ad cuiusvis ordinis et loci in Europa viros, quo salubria suppeditantur consilia, quomodo communis rerum humanarum emendatio suscipi atque fieri possit, ex opere eius, ut vocat, Pansophico, nondum edito desumptum. Praemissa est praefatio Jo. Francisci Buddei P. P. de instauranda disciplina ecclesiastica. Cum privilegio. Halae 1702, 1–48.

21 Gerhard Michel (Hg.): Comenius-Bibliographie. Deutschsprachige Titel 1870–1999. Sankt Augustin 2000. (Schriften zur Comeniusforschung 27).

22 Der Verfasser dieser Zeilen plant in Bälde die Herausgabe einer lat.-dt. Ausgabe, wobei als deutsche Übersetzung der Text der Schwabacher Ausgabe in zeitgemäßer Orthographie abgedruckt werden soll.

23 Johann Amos Comenius: Kurzgefaßte Kirchen-Historie der Böhmischen Brüder. Schwabach 1739.

bedeutsamen Beispiel dargelegt werden: Jan Amos Comenius schildert in seinem Werk den Besuch eines aus Rom abgesandten Kardinals in Böhmen im Jahr 1197, den er als „*Petrus Cardinalis a Latavia*“ bezeichnet.²⁴ In den Handschriften der „Brüdergeschichte“ stimmt die Überlieferung noch, indem „*Pierre Cardinal de Latavie [...] en 1197*“²⁵ erwähnt wird. Dies gilt – selbst mit allergrößten Abstrichen! – schon für die ursprüngliche Fassung von *β*, der für den Genfer Brief überarbeiteten Handschrift, nicht mehr. Dort lesen wir „*Piere Cardinal à latere [...] en 1179*“, bevor der Text dann in „*en 1179 [...] un Legat à latere*“ verwandelt wird.²⁶ Diese Lesart findet sich dann auch im Manuskript des Genfer Briefs, das schließlich an die Compagnie des Pasteurs übergeben worden ist. Damit wurden gleich zwei Fehler eingeführt und tradiert: Petrus Capuanus († 30. August 1214 in Viterbo) wurde im Februar/März 1193 von Papst Coelestin III. in den Kardinalsstand erhoben und mit der Diakonie von Santa Maria in via Lata betraut. 1197 war er im Auftrag desselben Papstes u. a. in Böhmen unterwegs, wo er auf Grund seines Auftrags in Lebensgefahr geriet.²⁷ Bereits bei Comenius war aus „*via Lata*“ durch (legitime) Umstellung der Wörter zunächst „*Lata via*“ geworden, von wo das Zusammenrücken zu „*Latavia*“, wie es in den Comenius-Druckausgaben erscheint, bloß noch ein kleiner Schritt war. David Cranz, zu dessen Werk wir nun gleich kommen, übergeht dieses Ereignis mit Stillschweigen.

David Cranz' Alte und Neue Brüder-Historie²⁸ – oder: Die (vorläufige) Erfüllung eines langersehnten Wunsches

David Cranz eröffnet die Vorrede zu seinem Werk mit dem Hinweis, dass das Fehlen einer Geschichte der Herrnhuter Brüdergemeine ein seit langem häufiger geäußerter Mangel gewesen sei:

„Man hat seit vielen Jahren gewünscht, eine Brüder-Historie, das ist, eine wahrhafte Erzählung der in der Kirchen-Geschichte dieses Jahrhunderts sehr merkwürdigen Begebenheiten zu lesen, die sich mit der in Böhmen und Mähren vor 150. Jahren fast erloschenen,

24 *Brevis Historiola* (1660) (wie Anm. 20), 7, § 20; *Brevis Historiola* (1702) (wie Anm. 20), 5, § 20.

25 UAH, R.6.A.a.N^o. 4.a, 3 und 7 (die Doppelüberlieferung bestätigt, dass es sich bei dieser Signatur um Teile zweier Handschriften handelt); UAH, R.06.A.a.4.c, 2; UAH, R.6.A.a.Nr.4.e, 7.

26 *β*, 4r.

27 Norbert Kamp: Art. „Capuano, Pietro“. In: *Dizionario Biografico degli Italiani* 19, 1976, 258–266, hier 259f. und 263.

28 David Cranz: *Alte und Neue Brüder-Historie oder kurz gefaßte Geschichte der Evangelischen Brüder-Unität in den ältern Zeiten und insonderheit in dem gegenwärtigen Jahrhundert*. Barby 1771.

aber ums Jahr 1722. zu Herrnhut in der Oberlausitz wieder erneuerten und seitdem in wenig Jahren in allen Theilen der Welt ausgebreiteten *Unitas Fratrum* oder Evangelischen Böhmischem-Mährischen Brüder-Kirche, Augspurgscher-Confeßion, zugetragen haben.“²⁹

Diesem Wunsch und Ansinnen versucht er nun mit seiner Zusammenstellung der Ereignisse nachzukommen, wobei er eine Aufteilung in ältere und neuere Brüdergeschichte vornimmt. Für die ältere stützt er sich auf eine eigenhändig vorgenommene Zusammenfassung der Comenischen Kirchengeschichte, auf deren Basis er verschiedene Ergänzungen vornimmt, die er aus Werken weiterer Autoren zusammenstellt, von denen er namentlich Lasitius³⁰, Camerarius³¹, Regenvolscius³², Salig³³ und Rieger³⁴ sowie Jan Amos Comenius' Verfolgungsgeschichte der Böhmischem Kirche³⁵ nennt.³⁶ Zinzendorfs „Brüdergeschichte“ spielt also nach Ausweis der Quellenangaben bei der Entstehung des Cranzschen Werkes keinerlei Rolle, was auf Grund des eher ephemeren Charakters und der durch die bloß handschriftliche Überlieferung hervorgerufenen fortwährenden Fehleranfälligkeit der gräflichen Zusammenstellung wenig erstaunt.

29 Cranz, Brüder-Historie, [I].

30 Johannes Lasitius (= Jan Łasicki) (1534–1602): *Historia de origine et rebus gestis Fratrum Bohemicorum. Liber Octavus*. [Lesnae] 1649.

31 Joachim Camerarius d. Ä. (1500–1574): *Historica Narratio de fratrum orthodoxorum ecclesiis, in Bohemia, Moravia et Polonia*. Heidelbergae [1605].

32 Adrianus Regenvolscius (= Andrzej Węgierski) (1600–1649): *Systema historico-chronologicum, Ecclesiarum Slavonicarum per provincias varias*. Trajecti ad Rhenum 1652.

33 Christian August Salig (1692–1738): *Vollständige Historie der Augspurgischen Confeßion und derselben Apologie*. 3 Bde. Halle/Saale 1730–1735.

34 Georg Konrad Rieger (1687–1743): *Der Saltz-Bund Gottes mit der Evangelisch-Saltzburgischen Gemeinde*. 8 Bde. [Francofurti ad Moenum] 1732–1733; ders: *Die Alte und Neue Böhmischem Brüder*. 24 Bde. Züllichau 1734–1740.

35 Johann Amos Comenius: *Historia persecutionum Ecclesiae Bohemicae*. O. O. 1648.

36 „Ich bediente mich dabey der bekanten Geschichtschreiber von der alten Brüder-Kirche. Und da Comenii Kirchen-Historie sowol im deutschen als lateinischen bekant ist: so machte ich daraus einen ganz kurzen Auszug und suchte denselben mit einigen merkwürdigen Stellen aus Lasitio, Camerario und Regenvolscio, aus der *Historia persecutionis Ecclesiarum Bohemicarum*, aus Saligs *Historie der Augspurgischen Confeßion*, aus Riegers *Salzbund* und *Böhmischem Brüder* etc. zu ergänzen. In der neuen Brüder-Geschichte bediente ich mich ausser einigen vorhin schon aus mündlichen Erzählungen gesamleten Nachrichten und vielen schriftlichen Urkunden, die ich bey der Hand hatte, hauptsächlich der in offenem Druck liegenden Büdingschen Sammlungen, des Herrn Grafen von Zinzendorf Naturellen Reflexionen und anderer in dieser Historie angeführten Schriften, mit gehöriger Anzeige, wo man den Beweis meiner Nachrichten finden oder zur Erläuterung weiter nachlesen kan.“ Cranz, Brüder-Historie (wie Anm. 28), [III–IV].

Vergleich der drei Geschichtswerke

Da die drei Geschichtswerke nun vorgestellt sind, wenden wir uns einem ersten, einem quantitativen, Vergleich zu. Nach 13 Paragraphen mit mehr einleitenden Gedanken eröffnet Comenius sein eigentliches Werk mit dem 14. Paragraphen, in welchem er die Christianisierung der Dalmater und Illyrer auf den Apostel Paulus selbst zurückführt. Den Weg von diesen ersten slawischen Christen bis zum Niedergang der Mährischen Brüderkirche im Jahr 1660 zeichnet er auf 63 Druckseiten nach. Zinzendorf leitet seine „Brüdergeschichte“ mit einem Hinweis auf Comenius' Werk ein, führt anschließend auf acht handschriftlichen Seiten von den Anfängen zur Zeit der Dalmater und Illyrer bis zum Ende der Comenischen Schrift, ehe er auf vier Seiten die Entwicklung seit 1660 bis auf seine eigenen Tage skizziert.³⁷ Cranz seinerseits setzt ebenfalls bei der Christianisierung Dalmatiens und Illyriens ein und schließt seinen ersten, 106 Seiten starken, Teil mit der Zerstreung der Mährischen Brüder 1627 sowie einem Ein- und Ausblick ins Fortleben ihrer Reste in den folgenden Jahrzehnten.³⁸

Dass die eingangs erwähnte Hypothese des Genfer Briefs bzw. der Zinzendorfschen „Brüdergeschichte“ als einer Art Bindeglied zwischen der *Brevis Historiola* des Jan Amos Comenius und David Cranz' *Alten und Neuen Brüder-Historie* nicht zu halten ist, haben bereits die Quellenangaben bei Cranz gezeigt. Oder sollte dieser die Zinzendorfsche bloß handschriftlich vorliegende „Brüdergeschichte“ schlicht mit Schweigen übergangen haben? Auch diese Möglichkeit ist völlig auszuschließen, wie Textvergleiche auf Schritt und Tritt deutlich zeigen. Exemplarisch vergleiche ich im folgenden die drei Werke an zwei Stellen. Als erstes ziehen wir eine Stelle zu Beginn des Comenischen Werkes heran:

In § 16 schreibt Comenius:

„Die Bulgaren, ein Slavisches Volck, führten langwührige Kriege mit dem ihnen benachbarten Constantinopolitanischen Kayserthum, bis endlich der Kayser *Michael III.* im Jahr 845 mit ihnen Frieden machte, und dem König der Bulgaren seine Schwester wieder ausliefferte, die von denen Griechen gefangen worden war. Diese nun, welche in ihrer Gefangenschafft die Christliche Religion gelernet hatte, überredete ihren Bruder, daß er das Heydenthum auch verließ, und ein Christ wurde; dessen Exempel hernach die Unterthanen gefolget, und eben denselbigem Glauben angenommen haben, so daß mithin die Bulgaren unter denen Slavischen Völckern die Erstlinge Christi gewesen sind, denen bald

37 Die Angaben des Umfangs beziehen sich auf das Schönschrift-Exemplar UAH, R.06.A.a.4.c.

38 Bei Cranz liegt in § 49 (Cranz, *Brüder-Historie* [wie Anm. 28], 103) allerdings ein Versehen vor, wenn er Comenius im deutschen Wortlaut der Schwabacher Ausgabe von 1739 (Comenius, *Kurzgefaßte Kirchen-Historie* [wie Anm. 23], 134f.) zitiert und die entsprechende Aussage „ums Jahr 1670“ einordnet.

darauf andere dort umher zwischen der Donau, in Griechenland und Italien wohnhafte, eben dieselbige Sprache redende Völcker, als die Messi, Rascii, Servii, Bossini, Croati, etc. unter vortrefflicher Anleitung und Hülffe derer Griechischen als der Slavonischen Sprache wohl-kundigen Bischöffe *Cyrilli* und *Methodii*, nachfolgeten.“³⁹

Diese Anekdote wird von Zinzendorf nicht erwähnt, jedoch von Cranz in § 1 gut erkennbar aufgenommen.⁴⁰

Der zweite Vergleich ist der neueren Geschichte der Mährischen Brüder entnommen, und zwar die Aufnahme und Behandlung des *Tübingschen Bedenkens* vom 16. April 1733 in diesen historischen Schriften. Bei Zinzendorf lesen wir:

„Lan 1733. L'Université de Tubingue publia un Ecrit de treize feuilles, où Elle soutint, que les frères Moraves de Herrnhouth, ayant une Doctrine parfaitement conforme à celle de la Confession d'Augspourg, il faut laisser leur discipline sur l'ancien pied, quand même ils vivent parmi les Lutheriens.“⁴¹

Cranz' Fassung ist wie die des Genfer Briefs⁴² weitaus umfangreicher, unterscheidet sich aber auch unübersehbar von letzterer:

39 Comenius, Kurzgefaßte Kirchen-Historie (wie Anm. 23), 10f.

40 „Die ganze Slavonische Nation aber hat nicht eher als im neunten Jahrhundert die Christliche Religion angenommen, da des Bulgarischen Königs Bogaris Schwester in einem Kriege mit dem Griechischen Kayser Michael III. gefangen nach Constantinopel geführt worden, und nachdem sie bey dem Frieden zurückgekehret, durch Hülffe zweyer Griechischer Mönche, Cyrilli und Methodii, ihren Bruder dazu gebracht, sich tauffen zu lassen, und ihrem Wohlthäter zu Ehren den Namen Michael anzunehmen. Die Unterthanen folgten diesem Exempel, und die mehresten Slavonischen Nationen nahmen das Evangelium durch den Dienst dieser beyden Griechen an.“ Cranz, Brüder-Historie (wie Anm. 28), 2f.

41 UAH, R.06.A.a.4.c, 1, 12. Vgl. dazu auch die umfassendere und ausgearbeitete Beschreibung im Genfer Brief: „Ces ouvertures [= der Beginn der Kommunikation zwischen Zinzendorf und Buddaeus] n'étoient pas à mépriser mais comme il me falloit quelque chose de plus positif, je fis quelques années après, savoir en 1733, une demande en forme aux théologiens du Wirtemberg, parce que ceux de Saxe ne se trouvoient point dans une situation à pouvoir résoudre des questions de cette nature, je leur demandai: Si en supposant, que la doctrine des Frères Moraves étoit orthodoxe, on pouvoit les reconnoître pour membres de notre religion, s'ils persistoient à vouloir conserver leur discipline. La faculté porta là-dessus un jugement solemnele de 13 feuilles, qui a été très souvent imprimé. L'édition la plus belle et la plus correcte est celle de Tubingue in 4o 1734. On ne se contenta pas dans cette pièce de nous accorder les privilèges, dont il étoit question, en supposant notre orthodoxie. Mais Monsieur Bulfinger, philosophe du premier ordre, qui comme doyen de la faculté avoit dressé la dissertation, prouva par des documens authentiques des vieux tems aussi bien que des nôtres, qu'au lieu de supposer notre orthodoxie il en falloit convenir. Le chancelier de l'université finit l'ouvrage par un discours conforme à la lettre de Monsieur Buddaeus.“ (20r)

42 S. Anm. 41.

„Er legte also der Theologischen Facultät zu Tübingen die Frage vor: Ob die Mährische Brüder-Gemeine, supposito in Doctrinam Evangelicam Consensu, bey ihren seit 300 Jahren her gehaltenen Einrichtungen und bekanter Disciplina Ecclesiastica verbleiben, und dennoch ihre Connexion mit der Evangelischen Kirche behaupten könne und solle? Er unterlegte diese Frage, zu desto gründlicherer Einsicht der Sache, mit verschiedenen Beylagen, darunter besonders die *endliche Erklärung der Mährischen Brüder* und die *Verfassung der Gemeine*, wie solche 1733 dem Pastori übergeben worden, vor andern zur Erläuterung sowol des damaligen Zustandes der Gemeine, als des wahren Sinnes der Brüder in Ansehung der Evangelischen Lehre und Liturgie und ihrer besondern Kirchen-Zucht, vieles beytragen.

Die Theologische Facultät beantwortete die vorgelegte Frage, nach reiflicher Ueberlegung, in dem unterm 16 Apr. 1733. abgefaßten bekanten *Tübingischen Bedenken*, nicht nur mit einem runden *Ja*, sondern bewies auch sehr ausführlich und gründlich das Suppositum, nemlich die Uebereinstimmung sowol der ehemaligen, als besonders der itzigen Mährischen Brüder mit der Evangelischen Lehre, und die Nützlichkeit und Nothwendigkeit ihrer besondern Kirchen-Zucht und Einrichtungen. Der Verfasser des Bedenkens war der berühmte *Bülfinger*, und der Canzler *Pfaff* that im Epilogo eine Gratulation und Ermahnung, den Vätern nachzueifern, hinzu.⁴³

Beide Textvergleiche untermauern die gewonnene Erkenntnis, dass es sich bei der Zinzendorfschen „Brüdergeschichte“ (samt deren Seitenlinie „Genfer Brief“) und der Cranzschen *Alten und Neuen Brüder-Historie* um zwei eigenständige Fortschreibungen handelt.

Auch wenn für diesen Beitrag bloß diese drei Werke – *Brevis Historiola* von Jan Amos Comenius, die „Brüdergeschichte“ des Reichsgrafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (samt ihrem Seitenzweig „Genfer Brief“) und die *Alte und Neue Brüder-Historie* von David Cranz – herangezogen wurden: Eine ursprünglich noch erwogene, wie auch immer geartete Scharnierstellenfunktion der Zinzendorfschen „Brüdergeschichte“ innerhalb der historiographischen Überlieferung kann nun abschließend ausgeschlossen werden. Alle inhaltlichen Gemeinsamkeiten dieser herrnhutischen Werke lassen sich direkt auf Comenii Werk zurückführen und benötigen keine weitere Erklärungshilfe.

Die Leistung der anderen bei Cranz genannten Autoren, auf die in diesem Beitrag nicht eingegangen werden konnte, soll nicht geschmälert werden, wenn hier abschließend festgehalten wird: Der Genfer Brief ging als Seitenzweig aus der Zinzendorfschen „Brüdergeschichte“ hervor, die ihrerseits ein Zeugnis eines durchaus empfundenen, aber letztlich unaufgebrochenen historiographischen Vakuums zwischen Comenius und Cranz darstellt.

43 Cranz, *Brüder-Historie* (wie Anm. 28), 216f. Hervorhebungen im Original.

Wäre nicht gerade eine 300-Jahr-Feier ein würdiger Anlass, um die herrnhutische Geschichtsschreibung wieder aufzunehmen und die Geschichte der Böhmischo-Mährischen Brüder-Kirche sowie der Herrnhuter Brüdergemeine bis in die Gegenwart nachzuführen? Fürs Selbstverständnis der (frühen) Herrnhuter Brüdergemeine erhellend dürfte aber auf jeden Fall eine zukünftig verstärkte Erforschung und Sichtbarmachung der (weitgehend) ungeklärten Bezüge und Traditionslinien innerhalb der herrnhutisch-mährischen Historiographie sein.

Consensus Sandomiriensis als eine Tradition der Herrnhuter Brüdergemeine

1. Einleitung

Am 15. Juli 1729 schrieb Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf einen Brief an Daniel Ernst Jablonski, Hofprediger in Berlin. Zinzendorf berichtete darin über die Flüchtlinge aus Böhmen, die sich auf seinen Gütern niedergelassen hatten, und bat den Hofprediger um „die Liebe eines Ermunterungsschreibens an die hiesige Brüder Gemeine“¹. Bei dieser Gemeine sollte es sich nämlich um die Nachfolger der Flüchtlinge handeln, die 1488 aus Böhmen vor der Verfolgung geflohen waren. Nach knapp vier Wochen antwortete der Hofprediger mit einer umfangreichen Erklärung über die Entstehungsgeschichte der Brüderunität (*Unitas Fratrum*)². In seiner Antwort erläuterte er seinen konfessionellen Standpunkt und das Schicksal der Brüderunität in Polen-Litauen, um Missverständnisse zu vermeiden. Das „verachtete häufflein derer böhmischen und mährischen Brüder, die zu ihrer Zeit der Vorläufer und Morgenlicht der Reformation gewesen“, habe in Böhmen und Mähren Verfolgung erlitten und wäre nach dem Dreißigjährigen Krieg „vor menschlichen augen unterdrucket und gleichsam ausgerottet worden“, wenn sie nicht nach Polen-Litauen ausgewandert wären. In Polen hatten aber die Brüder schon „lange vorher nach GrosPohlen abgesandten Colonien“, die „bis anhero“ erhalten sind. Dort gehörten sie zu den „Reformierten Christen“, behielten aber ihre Tradition, sodass sie „in GrosPohlen so wol zu ihrer Confession sich bekennen, als auch sich die böhmische[n] Brüder nennen, und ihre Disciplin und Kirchen-Ordnung sich gebrauchen“. Die neue Migrantengruppe, die Böhmen 1627 infolge des Dreißigjährigen Krieges verlassen musste, wuchs mit der älteren Brüderunität in Großpolen (d. h. im westlichen Teil Polens) schnell zusammen, sodass die Brüderunität „eine Kirche ausgemacht, auch ihre Synodos und Consilia gemeinschaftlich miteinander

1 Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf an Daniel Ernst Jablonski. Herrnhut 15.07.1729. UAH, R.4.D.1, Nr. 8.

Der Aufsatz entstand im Rahmen eines durch die Narodowe Centrum Nauki in Polen geförderten Forschungsprojekts (2018/31/B/HS3/00351).

2 Daniel Ernst Jablonski an Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Berlin 13.08.1729. UAH, R.4.D.1, Nr. 13.

gehalten“ werden³. Mit dieser neuen Migrationswelle war auch das Schicksal von Jablonski verbunden.

„Meine Voreltern sind in derselben geboren, und haben im Exilio in Pohlen mich erzeuget, ich bin in derselben Kirche erzogen, und habe die Liebe zu selbiger mit der Muttermilch eingesogen, und ob es zwar Gott gefallen dem leibe nach mich von Ihnen abzureissen, und in dieses Land zu versetzen, so haben doch des in Gott ruhenden, und des jetzt regirenden Königs M[ae]staten [...] beliebt, daß ich Episcopiam besagter Kirchen mitverwalten sollte“⁴.

Von der Verfolgung in Böhmen 1488 habe Jablonski nicht gehört.

Hinter der etwas barocken Wortwahl des Hofpredigers verbarg sich eine klare und genaue Beschreibung der historischen Realität. Jablonski war ein Enkelkind von Jan Amos Komenski (1592–1670), der wichtigsten Gestalt der böhmischen Migration im 17. Jahrhundert. Seit knapp 30 Jahren diente Jablonski, erst in Königsberg und dann in Berlin, als Prediger an den Höfen von Friedrich III./I. und Friedrich Wilhelm I., ohne jedoch den Kontakt mit der Brüderunität in Polen abzubrechen. Jablonski, der in Berlin lebte und arbeitete, bekleidete das Bischofsamt („Episcopia“) der Unität.

In diesem bald sehr intensiven Briefwechsel zwischen Jablonski und Graf Zinzendorf spielte die Geschichte eine herausragende Rolle, wie Paul Peucker zutreffend in seinem Aufsatz über die Historiographie der Brüderunität feststellte: „History is used to explain what the Moravian Church is and what it stands for. History is so much a part of the identity of the Moravian Church that it comes naturally to a Moravian, when asked about the present, to speak about the past“⁵. Diese identitätsstiftende Rolle der Geschichtserzählung könnte für jede Gemeinschaft wichtig sein, aber für die *Unitas Fratrum*, die als eine Erneuerung der alten hussitischen Kirche entstand, war sie wohl besonders ausgeprägt. Unter zahlreichen Motiven, die die ereignisreiche Historie der Hussitenbewegungen und böhmischen Brüderunität ausmachten, war der Konsens von Sandomir (Sandomierz, lat. *Consensus Sandomiriensis*) besonders wichtig. Das konfessionelle Abkommen, das 1570 den protestantischen Konfessionen in Polen die gegenseitige Anerkennung sicherte und eine Zusammenarbeit ermöglichen sollte, gehörte zu den Szenen, die Graf Zinzendorf bei Johann Valentin Haidt (1700–1770) bestellte, um sein Haus in London

3 Alle Zitate ebd.

4 Ebd.

5 Paul Peucker: Beyond Beeswax Candles and Lovefeast Buns. The Role of History in Finding a Moravian Identity. In: *The Hinge: International Theological Dialog for the Moravian Church* 17/1 (2010), 6–17, hier: 6.

zu dekorieren⁶. Der Graf drückte damit nicht nur seine persönliche Überzeugung aus, dass der Konsens ein wichtiges Kapitel der Brüdergeschichte darstelle, sondern machte den Konsens zu einer Visitenkarte der neuen Unität.

Dieser Aufsatz verfolgt Craig Atwoods These der zentralen Bedeutung des Konsenses von Sandomir für Graf Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine. Was Atwood aber als griffige Hypothese präsentierte, wird in diesem Artikel erstens durch eine Analyse weiterer historischer Quellen gestützt. Zweitens soll diese These durch verschiedene Quellenperspektiven nuancierter dargestellt werden. Dieser Aufsatz fragt, welche Rolle das konfessionelle Abkommen aus Polen bei der Entstehung der Herrnhuter Brüdergemeine spielte. Diese Fragen betreffen einerseits die Traditionsbildung innerhalb der neuen Brüdergemeine und ihr Verhältnis zur böhmischen Geschichte. Andererseits sind sie verbunden mit der Ekklesiologie der Herrnhuter und der Beziehung der Tropenlehre von Nikolaus Ludwig von Zinzendorf zur Tradition der europäischen Irenik. Um diese Fragen zu beantworten, werden zuerst die Entstehungsgeschichte und der Inhalt des Konsenses von Sandomir erklärt. Danach wird der Frage nachgegangen, wie dieses Element der Brüdergeschichte in der Historiographie des 17. Jahrhunderts behandelt wurde. Schließlich wird dargestellt, welche Rolle der Konsens für David Cranz spielte.

2. Synode von Sandomir als historisches Ereignis

Um die Bedeutung des *Consensus* in der Tradition und Geschichte der Böhmisches Brüderunität zu verstehen, ist es zunächst erforderlich, den Ursprung des Dokuments zu erläutern, das 1570 von der Reformierten Kirchen in Polen verfasst wurde und ihre Position zum Ausdruck brachte. Die Synode von Sandomir im April 1570 war in der Geschichte der Reformation in Polen-Litauen die erste Generalsynode, zu der die Vertreter aller protestantischen Konfessionen eingeladen waren: Lutheraner, Reformierte und die Brüderunität. Seit den ersten Synoden, die 1550–1554 zusammentrafen, entwickelte jede Konfession ihre eigene Struktur unabhängig und in einer gewissen Abgrenzung von anderen Kirchenstrukturen⁷. Zu der Annäherung 1570 kam es nicht infolge der irenischen Bemühungen und Religionsgespräche, sondern infolge der Änderungen der politischen und konfessionellen Lage in Polen-Litauen, die einen schnellen Fortschritt der katholischen Konfessionalisierung mit

6 Craig Atwood: The Use of the „Ancient Unity“ in the Historiography of the Moravian Church. In: *JMH* 13 (2013), 115; Alexander Schunka: A missing link. Daniel Ernst Jablonski as the connection between Comenius and Zinzendorf. In: *Self, community, world. Moravian Education in a Transatlantic World*. Hg. v. Heikki Lempa u. Paul Peucker. Bethlehem 2010, 55–77.

7 Maciej Ptaszyński: *Reformacja w Polsce a dziedzictwo Erazma z Rotterdamu*. Warszawa 2018.

sich brachten. Durch die überkonfessionelle Zusammenarbeit hofften die Protestanten, ihren Status im Land zu legalisieren. Und so einigten sich am 13. April 1570 die Vertreter der Lutheraner, der Reformierten und der Böhmisches Brüderunität auf ein Dokument, das ihren Konfessionen die gegenseitige Anerkennung in theologischer Hinsicht sichern und eine Zusammenarbeit (Interkommunion, gemeinsame Synoden und Austausch der Geistlichen) ermöglichen sollte.

Trotz dieses friedlichen Ergebnisses bewies der Verlauf der Gespräche, dass gerade die Glaubensbekenntnisse im Zentrum der Debatte standen⁸. Jede Kirche verteidigte während der Synode ihre eigene konfessionelle Tradition und beharrte darauf, dass diese allein als Grundlage der Verständigung fungieren sollte. Am deutlichsten kam diese Überzeugung in den Erklärungen der Lutheraner zur Sprache, deren Vertreter sich auf das Erbe Martin Luthers und die *Confessio Augustana* beriefen. Schon am ersten Tag der Verhandlungen erklärten sie: „wir werden kein anderes Bekenntnis als die Augustana akzeptieren [...], bei ihr beharren wir bis zum Blutvergiessen“. Und weiter: „Es gibt viele Glaubensbekenntnisse, aber unter ihnen die beste ist die Augustana, die aus der Heiligen Schrift schöpft, am guten Ort vorgelegt und mit Zeugnissen bestätigt wurde. Sie sollte das Glaubensbekenntnis in Polen sein“⁹.

Diese fehlende Kompromissbereitschaft stieß auf die Missbilligung anderer Teilnehmer, aber abgesehen von der Rhetorik verhielten sich andere Delegationen analog, da sie zur Synode mit eigenen Glaubensbekenntnissen eintrafen. Die Reformierten hatten eine polnische Übersetzung der *Confessio Helvetica Posterior* von Heinrich Bullinger im Gepäck. Die Brüderunität beharrte ebenfalls auf eigenen Bekenntnisschriften und ihre Vertreter argumentierten, dass „die Brüder seit 150 Jahren nicht mit bloß Federn und Büchern, sondern mit eigenem Blut ihr Bekenntnis seit Johannes Hus gestützt“¹⁰.

Die Überwindung dieser starken Identifikation mit dem jeweils eigenen Bekenntnis war nur dank einer sehr geschickten Argumentation der Mitglieder der Reformierten Kirche möglich¹¹. Seit dem Anfang der Verhandlungen plädierten sie für „unsere polnische Konfession“. Beinahe mit der Übersetzung der *Confessio Helvetica* in der Hand argumentierte ein Kirchsenior der Reformierten: „Wir sind hergekommen, um uns über ein Bekenntnis sine tali cognomine [ohne den Beinamen] zu einigen, das allgemein polnisch wäre“ – und weiter: „wir brauchen ein

8 Handschriftliche Protokolle der Synode befinden sich in: Národní muzeum (Prag), Fragm. 1 E b 1/3, Bl. 1r-38v (Synode von Sandomir). Sie wurden herausgegeben in: Akta Synodów Różnowierczych w Polsce. Hg. v. Maria Sipayłło. 4 Bde. Warschau 1966–1997, hier Bd. 2. Warschau 1972, 272–301 [weiter als ASR].

9 Národní muzeum (Prag), Fragm. 1 E b 1/3, Bl. 15v; ASR (wie Anm. 8), 280f.

10 Národní muzeum (Prag), Fragm. 1 E b 1/3, Bl. 13r; ASR (wie Anm. 8), 279.

11 Národní muzeum (Prag), Fragm. 1 E b 1/3, Bl. 16r, 16v, 25v, 27v; ASR (wie Anm. 8), 279.

wahres Bekenntnis, das nicht böhmisch, sächsisch oder helvetisch wäre, sondern unser, polnisch und christlich¹². Mit diesen Argumenten für eine Nationalkirche wurden die Lutheraner unter Druck gesetzt und der Kompromiss kam zustande.

Der Verlauf der Debatte scheint zu beweisen, dass es sich um eine gemeinsame *Confessio* handelte. Das unterzeichnete Dokument, *Consensus Sandomiriensis*, war jedoch alles andere als ein Glaubensbekenntnis¹³. Es setzte sich aus drei großen Teilen zusammen: Im ersten Teil drückte man die gegenseitige Anerkennung in „allen Hauptpunkten der Lehre“ aus. Im zweiten Teil schlug man eine Kompromissformel des Artikels über die Eucharistie vor, woraufhin im dritten Teil die Grundrisse der Zusammenarbeit entworfen wurden: gemeinsame Kirchenvisitationen und Synoden, Interkommunion, Verbot der konfessionellen Polemik und der Bekehrung. Anschließend sollte auch ein *Corpus Doctrinae* vorgelegt werden, in dem alle drei Bekenntnistexte nebeneinander gedruckt werden sollten.

Das Dokument wurde von reformierten Theologen vorbereitet, was sogar in den verwendeten Formulierungen sichtbar wird: Das oft gebrauchte Pronomen „wir“ bezieht sich fast ausschließlich auf die reformierte Kirche, und das reformierte Bekenntnis wird als „unsere Konfession“ bezeichnet¹⁴. Es sollte also nicht verwunderlich sein, dass der Ratifikationsprozess in der Böhmisches Brüderunität und in der lutherischen Kirche nicht reibungslos ablief. In den kommenden 20 Jahren wurde der *Consensus* immer wieder von Lutheranern infrage gestellt und kritisiert, bis sie ihn letztendlich endgültig verwarfen¹⁵. Das Dokument blieb im 17. Jahrhundert in Kraft, aber seine Funktion änderte sich: Es lieferte die Grundlage für die immer engere Zusammenarbeit der Reformierten mit der Brüderunität. Dabei wurden einerseits einzelne reformierte Kirchen in die synodale Struktur der Unität aufgenommen; andererseits fanden immer mehr Geistliche der Brüderunität in

12 Ebd.

13 Quellenausgabe: ASR (wie Anm. 8), 301–305; Kęstutis Daugirdas u. Henning Jürgens: Konsens von Sandomierz – Consensus Sandomiriensis. In: Reformierte Bekenntnisschriften. Bd. 3/1: 1570–1599. Hg. v. Andreas Mühling u. Peter Opitz. Neukirchen-Vluyn 2012, 1–20; Die Synoden der Kirche Augsburgischer Konfession in Großpolen im 16., 17. und 18. Jahrhundert. Hg. v. Gottfried Smend. Posen 1930, 61–64; Ostmitteleuropas Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche A. und H.B. des Reformationszeitalters. Hg. v. Peter Barton. Bd. 3/1. Budapest 1987, 273–279.

14 Dieses Argument in: Darius Petkunas: Consensus of Sandomir – a Unique Ecumenical Document in 16th Century Polish-Lithuanian Protestant Christianity. In: Tiltai/Bridges 9 (2005), 85–104; ders.: The Consensus of Sandomierz. An Early Attempt to Create a Unified Protestant Church in 16th Century Poland and Lithuania. In: CTQ 73 (2009), 317–346; vgl. auch Jaroslav Pelikan: The Consensus of Sandomierz. A Chapter from the Polish Reformation. In: CTM 18 (1947), 825–837.

15 Wilhelm Bickerich: Zur Geschichte der Auflösung des Sandomirer Vergleichs. In: ZKG 49 (1930), 350–381.

den reformierten Gemeinden eine Anstellung¹⁶. Diese Zusammenarbeit war einer der Gründe, warum 1729 Jablonski die Brüderunität in Polen als „Reformierte Christen“ darstellte.

3. Historisierung des Kompromisses

Die Annäherung zwischen der Brüderunität in Polen und den Reformierten schritt voran, als 1627 die neue Welle von Flüchtlingen aus Böhmen nach Polen kam. Zwischen 1615 und 1627 schlossen sich die calvinistischen Gemeinden in Großpolen der böhmischen Brüderunität an¹⁷. Bald erstreckte sich der Vereinheitlichungsprozess über Großpolen hinaus auf andere Provinzen, in denen der Calvinismus vorherrschte: Kleinpolen und Litauen. 1630–1632 erschien in Danzig eine neue protestantische Bibelausgabe¹⁸. 1634 beschloss die reformierte Synode in Włodawa, dass die Danziger Bibelausgabe in allen Provinzen anerkannt werden sollte und die Kirchenstrukturen in allen Gebieten Polen-Litauens vereinheitlicht werden sollten¹⁹. Dieser Beschluss betraf die böhmische Brüderunität sowie die calvinistischen Gemeinden in Kleinpolen und im Großherzogtum Litauen²⁰. Anschließend wurden auch ein gemeinsames Gesangbuch (1636)²¹ und eine Agende (1637) herausgegeben²². Kurz danach wurde eine neue gemeinsame Kirchengeschichte der protestantischen Kirchen in Polen-Litauen vorgelegt. Diese Entwicklung wurde seit dem 19. Jahrhundert gelegentlich als „Calvinisierung“ der Brüderunität bezeichnet, obwohl sich die beiden konfessionellen Traditionen gegenseitig beeinflussten.

16 Henryk Gmiterek: Wymiana duchownych i nauczycieli pomiędzy Kościołem braci czeskich i kalwińskim w Rzeczypospolitej do połowy XVII wieku. Z dziejów wzajemnych stosunków. In: Rocznik Lubelski 23/24 (1981/82), 47–64.

17 ASR (wie Anm. 8), Bd. 4, 310–312; Henryk Gmiterek: Bracia czescy a kalwini w Rzeczypospolitej. Połowa XVI–połowa XVII wieku. Lublin 1987, 146.

18 Zbigniew Nowak: Andrzej Hünefeld jako nakładca i drukarz Biblii Gdańskiej z 1632 roku. In: Libri Gedanenses 1 (1967), 35–55.

19 Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie, MS. Sign. 590, fol. 73r–80v. Vgl. Stanisław Tworek: Starania o ujednoczenie obrządku kalwińskiego w Polsce w XVII wieku. In: Odrodzenie i Reformacja w Polsce 16 (1971), 117–139.

20 Akta synodów prowincjonalnych Jednoty litewskiej 1626–1637. Hg. v. Marzena Liedke u. Piotr Guzowski. Warszawa 2011, 131; Maciej Ptaszyński: O ustroju kościoła. Uwagi na marginesie edycji Akt synodów prowincjonalnych Jednoty Litewskiej 1626–1637. In: Odrodzenie i Reformacja w Polsce 56 (2012), 203–226.

21 Kancyonal To jest, Ksiegi Psalmow, Hymnow y Piesni Duchownych, Na Chwale Boga w Troycy S. Iedynego [...]: Za zgoda wszystkich Zborow Ewangelickich [...], z dawniejszych Kancyonałow, Psalterzow y Katechizmow zebrane y gwoli jednostaynemu używaniu wydane. Gdańsk 1636.

22 Agenda albo forma porzadku uslugi swietey w zborach ewangelickich Koronnych y Wielkiego. Gdańsk 1637.

Die gemeinsame Kirchengeschichte wurde von Andrzej Węgiński (1600–1649) vorgelegt, einem aus einer Adelsfamilie stammenden Theologen und Pfarrer²³. Węgiński gehörte zu den Mitgliedern der böhmischen Brüderunität, die in calvinistischen Gemeinden arbeiteten. Die Geschichte der Reformation in Polen entwickelte sich zu seiner Lebensaufgabe. Er arbeitete schon in den frühen 30er Jahren des 17. Jahrhunderts daran und schloss bereits 1636 die erste Fassung des Geschichtswerks ab. Die Synoden der Brüderunität und Calvinisten unterwarfen das Werk einer strikten Zensur und ließen die Geschichte nur unter der Bedingung drucken, dass sie ohne den Namen des Verfassers und außerhalb Polens erschien. Zu den Zensoren gehörte Jan Amos Komenský, Jablonskis Großvater.

Die Interventionen der Zensoren sowie die Bedenken von Theologen und Laienvertretern der Kirchen führten dazu, dass die Ausgabe des Werks erst 1650 die Druckfreigabe erhielt. Letztendlich erschien das Opus erst 1652, also drei Jahre nach Węgińskis Tod, in Utrecht als *Systema Historico-Chronologicum Ecclesiarum Slavonicarum per provincias varias*. Auf der Titelseite wurde Adrianus Regenvolscius als Autor genannt²⁴.

Węgińskis Werk war als Universalgeschichte konzipiert, welche die Historie des Christentums seit der Zeit Christi erzählte, aber den Schwerpunkt eindeutig auf Osteuropa legte. In Węgińskis Erzählung nahmen die Epoche der ersten „Wahrheitszeugen“ von John Wyclif bis Jan Hus zwischen 1370 und 1450 sowie das Zeitalter der Utraquisten und der Brüderunität 1450–1517 einen besonderen Platz ein. Die Reformationsgeschichte wurde bis 1650 in drei Linien erzählt, nämlich der europäischen, böhmischen und polnischen Geschichte.

Auf der europäischen Ebene ist die Geschichte des Christentums – laut Węgiński – keine einheitliche Kirchengeschichte, sondern eine Geschichte der Schismen, der Trennungen und Debatten. Waldenser, Pikarden und Albigenser kämpften um die reine Lehre und existierten bis zu Reformationszeit²⁵. Eine besondere Rolle spielte die 1457 entstandene Brüderunität, die mit den Waldensern im Kontakt

23 Maciej Ptaszyński: Andrzej Węgiński (1600–1649). Polnisch-reformierte Geschichtsschreibung im 17. Jahrhundert zwischen Polemik und Irenik. In: Konfessionelle Geschichtsschreibung im Umfeld der Böhmisches Brüder (1500–1800). Traditionen – Akteure – Praktiken. Hg. v. Joachim Bahlcke et al. Wiesbaden 2022, 323–348.

24 [Andrzej Węgiński:] *Systema Historico-Chronologicum Ecclesiarum Slavonicarum per provincias varias*. Traiecti ad Rhenum 1652. Im Folgenden wird das Werk nach der modernen Quellenausgabe zitiert: *Andreae Wengerscii Libri Quatuor Slavoniae Reformatae, Continentes Historiam Ecclesiasticam Ecclesiarum Slavonicarum*. Hg. v. Janusz Tazbir. Varsovie 1973.

25 *Andreae Wengerscii Libri Quatuor Slavoniae Reformatae* (wie Anm. 24), 14 („Ita Valdenses, multis in locis quidem, sed in Galliae partibus inprimis, et in Sabaudiae quibusdam, montosis regionibus, usque ad Lutherum Theologum Germano-Saxonicum, perdurarunt [...]. Vocati autem sunt postea Reformati in Gallia ab Adversariis Hugonotae [...]. Atque sic nomen illud Valdensium paulatim exolescere caepit“).

blieb und von Erasmus von Rotterdam anerkannt wurde, sie sollte aber weder mit Waldensern noch mit Pikarden verwechselt werden²⁶. In dieser Hinsicht war Luthers Auftreten 1517 eine Fortsetzung von früheren Bemühungen²⁷. Ab der Mitte des 16. Jahrhunderts wird die Reformationsgeschichte sehr ausführlich und detailreich erzählt. Einen besonderen Platz erhält in dieser Schilderung der Konsens von Sandomir von 1570, der die zerstrittenen Konfessionen wieder versöhnte. Der Konsens wird dargestellt als eine Vereinbarung zwischen den Kirchenprovinzen (Kleinpolen, Großpolen und Litauen), aber auch zwischen den drei Konfessionen: Augsburger, Helvetische und Böhmisches Konfession²⁸. Gegen den Konsens, der auch im Einklang mit dem Augsburger Bekenntnis gestanden habe, hätten sich in Polen und Litauen nur die vom Teufel getriebenen lutherischen Pastoren geäußert²⁹. Fast 70 Jahre sei mit den Separatisten um die Anerkennung des Konsenses und die Wiederversöhnung der Konfessionen gerungen worden. Als Węgiński seine Geschichte verfasste, war bereits deutlich, dass die Lutheraner außerhalb des Kompromisses bleiben würden. In *Slavonia reformata* wurde diese Tatsache so gut wie verschwiegen, weil die Geschichte der Lutheraner nur am Rande erwähnt wurde³⁰. Stattdessen wird der Leser mit der Geschichte der Reformation konfrontiert, die von Hus eingeleitet und von Luther verbreitet wurde und auf den friedlichen konziliaren Konsens von Sandomir abzielte. Diese friedliche Haltung, die im Konsens ihren Ausdruck fand, sei typisch für die polnische Reformation und generell für das slawische Christentum³¹.

26 Ebd., 30 („Fratres igitur isti, non sunt Valdenses, ut ab ignaris rerum, neque Picardi, ut a malis calumniose ac falso cognominantur“).

27 Ebd., 41 („Sequente mox Anno 1517 successit in Germania, insignis et longe lateque sparsa Religionis mutatio. Praeviderunt quidem haec tempora jam ante, ac diserte praedixerunt, inter alios Johannes Hussus, et Hieronymus Pragensis“).

28 Ebd., 88 („Quare, ut tam funestis in Ecclesia distractionibus et scandalis, Evangelici in Polonia occurrerent; Consensus in fide et religione Christiana, inter Ecclesias Maj. et Min. Poloniae, nec non Lituaniae, juxta Confessionem Augustanam, Bohemicam et Helveticam, in Synodo Generali Sandomiriensi An. 1570. 14 April. sanciverunt“).

29 Ebd., 94 („Doluit sane tam sancta Polonorum et Litanorum Fratrum concordia, et unitas, doletque Diabolo: qui illam more suo calumniis, susurris, cavillis, et inquietorum hominum contradictionibus, quovis pacto perturbare et dissuere hactenus tentavit, non solum per Adversarios, in Polonia et Lituania, (per Lutheranos [...]), sed etiam per extraneos alios vociferantes, non verum, solidum, sed chartaceum, fucatum esse, inter eos, qui dissimila profitentur dogmata, consensum“).

30 Ebd., 119.

31 Ebd., 7f., 11.

4. Der Konsens und die europäische Irenik

Eine völlig andere Funktion hatte der Konsens außerhalb von Polen und Litauen. Bald nach der Unterzeichnung wurde er in die europäischen Zentren der reformierten Theologie (Heidelberg, Zürich, Genf und Basel) geschickt, wo er mit Akzeptanz und teils Bewunderung aufgenommen wurde. Den reformierten Gelehrten gab er eine Möglichkeit, eine gemeinsame theologische Front gegen Vorwürfe der Zersplitterung und Spaltung zu gestalten³². Wie wiederholt gezeigt wurde, hatte diese Irenik eine klare Botschaft³³: Sie diente der Annäherung der Konfessionen, der Legalisierung des Calvinismus im Reich und der Stärkung des politischen Bündnisses der Protestanten. Sehr oft gehörte der *Consensus* auch zu den konfessionellen Friedensbedingungen, die vom reformierten Bekenntnis diktiert wurden.

Insbesondere im Umkreis der reformierten Heidelberger Ireniker wurde der *Consensus* am Vorabend und im Laufe des Dreißigjährigen Krieges gelobt. In Dutzenden von Werken, die während des Krieges veröffentlicht wurden, wurde das Beispiel des *Consensus* – neben dem Marburger Gespräch 1528 und der Wittenberger Konkordie 1536 – als erfolgreiche Vereinbarung angeführt. Von der Pfalz aus verbreitete sich das Interesse am *Consensus* zu den Hugenotten, den Calvinisten in den Niederlanden und nach England. Unter der Federführung der reformierten Theologen war der *Consensus* ein Beispiel und Beweis dafür, dass die Lutheraner die von ihnen vorgeschlagene Vereinbarung annehmen konnten. In den Niederlanden setzte Hugo Grotius das historische Beispiel des *Consensus* von Sandomir in seiner Beweisführung ein als ein Abkommen zwischen den Lutheranern und Anhängern anderer Konfessionen³⁴. In einem Brief an Isaac Casaubon betonte Grotius, dass 1570 in Sandomir drei Konfessionskirchen – die Helvetische, Augsburgerische und Böhmisches – ein erfolgreiches Abkommen geschlossen haben³⁵. Paul Toussain

32 Maciej Ptaszyński: Was a Confessional Agreement in Early Modern Europe Possible? On the Role of the Sandomir Consensus in the European Debates. In: *Religions* (13) 2022, 994; ders.: Der Konsens von Sandomir in der europäischen Irenik. In: *Confessio im Konflikt. Religiöse Selbst- und Fremdwahrnehmung in der Frühen Neuzeit*. Ein Studienbuch. Hg. v. Mona Garloff u. Christian Volkmar Witt. Göttingen 2019, 255–278.

33 Howard Hotson: Irenicism in the Confessional Age. The Holy Roman Empire, 1563–1648. In: *Conciliation and Confession. The Struggle for Unity in the Age of Reform, 1415–1648*. Hg. v. Howard Louthan u. Randall Zachman. Notre Dame/IN 2004, 228–285.

34 Hugo Grotius: *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*. Hg. v. Edwin Rabbie. Leiden 1995, 170f. („Haec illa est ratio sanandae divulsionis quam Melancthon toties commendavit, quam in colloquio Monpelgardensi obtulit Beza, quam in Sandomiriano conventu secuti sunt Poloni protestantes tum qui Augustanam confessionem, tum qui alias magis probabant, quam ipse Sibrandus olim laudavit, antequam affectibus iudicium traderet“).

35 Hugo Grotius an Isaac Casaubon. [Den Haag 6.06.1612] In: Grotius, *Ordinum* (wie Anm. 34), 445f. („Atqui in Polonia anno MDLXX ecclesiae tres, una quae Helveticam, hoc est nostram confessionem

(Tossanus), ein reformierter Theologe aus einer hugenottischen Familie, schrieb damals aus Heidelberg an John Dury (1595/96–1680), dass der Konsens die einzige Kompromisslösung darstelle, welche die Lutheraner akzeptieren könnten³⁶. Dury lobte den *Consensus* als eine Vereinigung der Protestanten in Polen, die erfolgreich und dauerhaft sei³⁷.

Nach dem Dreißigjährigen Krieg entwickelten sich die irenischen Projekte vor allem in Sachsen und im bikonfessionellen Brandenburg-Preußen sowie unter dem Einfluss des Pietismus und der Aufklärung weiter. Wie Alexander Schunka und Wolf-Friedrich Schäufele nachgewiesen haben, spielte der *Consensus* eine wichtige Rolle in den polemischen Schriften, die in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts erschienen³⁸. Die reformierten Hofprediger in Brandenburg, wie Samuel Strimesius (1648–1730) und Daniel Ernst Jablonski, widmeten dem polnischen *Consensus* eigene Abhandlungen³⁹. Jeder irenische Entwurf, der einen friedlichen Umgang der zerstrittenen christlichen Konfessionen als eine Vorstufe zu einer kirchlichen Union, einer politischen Allianz oder vielleicht sogar zur Einheit der christlichen Religion plante, musste sich auf dieses Beispiel berufen.

5. Daniel Ernst Jablonski

Diese Editionen und Abhandlungen erreichten natürlich auch Polen-Litauen. Die Werke von Ludwig Camerarius und David Pareus wurden von Andrzej Węgierski in seiner *Slavonia reformata* zitiert und als Informationsquellen verwendet⁴⁰. Als

sequitur, altera quae Augustanam profitetur, cuius sectatores composito in odium vocabulo Lutherani nuncupantur, tertia fratrum Bohemicorum in conventu Sendomiriensi testatae sunt palam in praecipuis christianae fidei capitibus optime sibi convenire“).

36 Paul Toussain an John Dury. 20.09.1633. In: Hartlib Papers 5/53/12A („Mihi hae sola pacem cum Lutheranis componendi ratio commodissima et tutissima videtur, ut exemplo Polonorum, syncretismus inter partes ineatur, et Lutheranis sua Confessio Augustana, nobis nostrae Confessiones publicae, sive Catechismus Heidelbergensis, sive Confessio Helvetica, cui omnes feré Ecclesiae externae subscripserunt, relinquuntur“). <https://www.dhi.ac.uk/hartlib/>.

37 John Dury: De pace ecclesiastica inter evangelicos, iudicia, nonnullorum theologorum Anglorum, Hybernorum, Gallorum, Helvetiorum, Germanorum Coloniae: Sumptibus Martini Guthii. Köln: Martin Guth 1635, 5f. („Porro quam possibilis sit inter Ecclesias Reformatas haec unio fraterna et communio, attestatur consensus ille Polonicarum Ecclesiarum non ita pridem Sendomiriae initus et hacetenus religiose observatus“).

38 Alexander Schunka: Ein neuer Blick nach Westen. Deutsche Protestanten und Großbritannien, 1688–1740. Wiesbaden 2019; Wolf-Friedrich Schäufele: Christoph Matthäus Pfaff und die Kirchenunionsbestrebungen des Corpus Evangelicorum. 1717–1726. Mainz 1998.

39 Samuel Strimesius: Consensus Sendomiriensis, ab Evangelicis, Augustanae, Bohemicae et Helveticae, confessionis sociis olim initus. Francofurti ad Viadrum 1704.

40 Ptaszyński, Andrzej Węgierski (wie Anm. 23).

Strimesius 1704 die kommentierte Ausgabe des Konsenses in Berlin herausgab, notierte Jan Chodowiecki, ein Mitglied der Brüderunität, das als Lehrer in Danzig arbeitete, dass „die neue Ausgabe von *Consensus Sandomiriensis* ihn sehr gefreut hat“⁴¹. Er bedauere aber, dass er über die Vorbereitung der Ausgabe nichts gewusst habe, weil er Strimesius mit polnischen Synodalakten versorgen könnte, sodass er die Geschichte über 1650 hinaus und sogar bis 1705 erzählen könnte⁴².

Die Bemerkung weist darauf, dass in Chodowieckis Augen die Geschichte von Węgiński die Hauptquelle von Informationen für Strimesius darstellte. In dieser Zeit beschloss Jablonski, eine Fortsetzung der Kirchengeschichte Polen-Litauens zu schreiben⁴³. Der Berliner Hofprediger und Senior der Unität lieh sich Bücher und Dokumente aus Lissa, darunter auch den Konsens von Sandomir und die Synodalakten aus Sandomir 1570. Die Recherche ging aber langsam voran, sodass Jablonski sich gelegentlich beschwerte, dass er bei der Arbeit an dieser Geschichte „mehr mühe als [...] jemand glauben kann“ hatte⁴⁴. 1730 schrieb er an seinen Kollegen in Lissa: „[Ich] muß nur beklagen, daß [ich] an meiner Slavonischen Arbeit, durch andere dazwischen kommende [Aufgaben] [...] sehr gehindert [werde], und diese mir sonst allerliebste Arbeit so oft interrumpieret wird“⁴⁵. Als sich die Arbeit fruchtlos hinzog, erhielt Jablonski aus Lissa Aufforderungen, die Dokumente zurückzugeben, was den Hofprediger stets verärgerte.

„Mich wundert, daß einige unserer H. Brüder so kitzlich seyn, und eine verkehrte Welt einführen wollen, daß die Seniores die Fratres um Permission bitten sollen, [wenn sie] das Archivum Unitatis gebrauchen sollen; sonderlich der Senior, den sie selbst, nebst anderen, auch Synodaler [!] ge[beten?] haben, *Historia Ecclesiae Slavonica* auszuarbeiten. Ich will ihnen ire sämtliche Stücke Archivs gern zuschicken, aber so müssen sie auch die Historie ausarbeiten, die man nicht aus eigenem Gehiern nehmen, sondern aus den Actis schöpfen muß“⁴⁶.

41 Jan Chodowiecki an Daniel Ernst Jablonski. Danzig 28.02.1705. Akta Braci Czeskich, Archiwum Państwowe w Poznaniu [weiter als ABC], 850, 8–12.

42 Ebd. („Nad nową Editią Consensus Sandomiriensis srodzem się ucieszył. Ale mi bardzo dziwno, żeś WMPyD de hoc Consilio JMP D. Strimesiusa mi nic nie pisał. A jakbym był mógł niektóre pilne obserwatie ex Actis Synodalibus illorum tempora, ad rem illustrandam suggerere, osobliwie durationis seriem, którą on ledwo do pięćdziesiątego Roku dociągnąć może, ja do setnego y piętego Roku bym mu pokazał“).

43 Jan Chodowiecki an Daniel Ernst Jablonski. Lissa 30.03.1696. ABC, 840, 1–4 („Ad Continuationem Regenvolscii dales mi WMM Pan Stimulum“).

44 Daniel Ernst Jablonski an David Cassius. Berlin 16.06.1727. ABC, 217, 38–41.

45 Daniel Ernst Jablonski an David Cassius. Berlin 23.10.1730. ABC, 218, 37–39.

46 Daniel Ernst Jablonski an David Cassius. Frankfurt/Oder 18.04.1732. ABC, 218, 22, 100–105.

Statt einer neuen Ausgabe der *Historia Ecclesiae Slavonica* erschien aber 1731 in Berlin die *Historia Consensus Sandomiriensis*⁴⁷.

Die Fragen von Zinzendorf über die böhmischen Flüchtlinge erreichten Jablonski, als er seine Geschichte des *Consensus* vollendete. Über die Neuausgabe des *Consensus* entschieden die protestantischen Generalsynoden in Danzig 1726 und 1728⁴⁸. Schon im Januar 1730 erwähnte Jablonski in seinem Briefwechsel, dass der Druck des Werkes sich verzögere⁴⁹. Im März dieses Jahres schickte der Hofprediger eine (vielleicht handschriftliche) Fassung des Geschichtswerks nach Lissa, mit einer Bitte um Korrektur und Kritik⁵⁰. Die Bemerkungen erhielt Jablonski im April⁵¹, gerade als er in Berlin das Jubiläum der Confessio Augustana vorbereitete, und im Mai fing er an die „observationes“ einzuarbeiten⁵². Im September 1730 war das Werk schon im Druck⁵³. Erst im Februar 1731 schickte Jablonski die ersten gedruckten Exemplare nach Lissa, wofür sein Kollege David Cassius sich bei ihm bedankte und 50 weitere Exemplare wünschte⁵⁴. Als im März die Exemplare in Lissa noch nicht angekommen waren, bemerkte Cassius, dass zehn wohl ausreichen würden, weil „diejenige, die es haben wollen, haben es schon aliunde gekauft“⁵⁵. Die Nachfrage muss aber groß gewesen sein, da Cassius im Juni wieder von 30 bis 50 Exemplaren schrieb, „weil etliche nach dem Buch fragen“⁵⁶. Im April versandte Jablonski seine *Historia Consensus* auch an Graf Zinzendorf⁵⁷.

Die von Jablonski vorgelegte Geschichte des *Consensus* ist ein historisches Werk, das die Geschichte der Reformation und der protestantischen Kirchen in Polen beschreibt. Jablonski gliederte die gesamte Abhandlung in drei Teile: Der erste Teil beschreibt die Vorgeschichte der Synode von Sandomir 1570 (*ante Synodum*), der

47 Daniel Ernst Jablonski: *Historia Consensus Sandomiriensis, inter Evangelicos Regni Poloniae, et M.D. Lithvaniae in Synodo Generali Evangelicorum utriusque partis, Sandomiriae An. MDLXX*. Die 14. Aprilis initi. Berolini 1731.

48 Die Synoden der Kirche (wie Anm. 13); Jablonski, *Historia* (wie Anm. 47), [1].

49 Daniel Ernst Jablonski an David Cassius. Berlin 23.01.1730. ABC, 218, 2–8.

50 David Cassius an Daniel Ernst Jablonski. Lissa 07.03.1730. ABC, 218, 9–12; Jablonski an David Cassius. Berlin 14.03.1730. ABC, 830, 31–34.

51 David Cassius an Daniel Ernst Jablonski. Lissa 08.04.1730. ABC, 830, 37.

52 Daniel Ernst Jablonski an David Cassius. Berlin 05.05.1730. ABC, 218, 17–22.

53 Daniel Ernst Jablonski an David Cassius. Berlin 04.09.1730. ABC, 218, 34–36 („*Historia Consensus* Send. gehet ziemlich von statten, und ist bis auf dem bogen P. fertig“).

54 David Cassius an Daniel Ernst Jablonski. Lissa 06.02.1731. ABC, 830, 96–107.

55 David Cassius an Daniel Ernst Jablonski. Lissa 20.03.1731. ABC, 830, 118f. („ci co chcieli mieć nabyli aliunde, proszę tilko o 10 exemplarów“).

56 David Cassius an Daniel Ernst Jablonski. Lissa 24.06.1731. ABC, 830, 135f. Vgl. auch ebd., 137, 147f.

57 Daniel Ernst Jablonski an Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Berlin 21.04.1731. UAH, R.4.D.1, Nr. 19.

zweite Teil ihren Verlauf (*in ipsa Synodo*) und der dritte Teil die Geschichte der Einigung zwischen den Kirchen im Jahr 1570 (*quae Synodum consecuta sunt*). Jablonski rekonstruiert den Ablauf der Ereignisse sorgfältig auf Grundlage der Dokumente, die ihm zur Verfügung standen, so dass die Synoden und Sejms den Rahmen der Erzählung bilden. Aus den Verhandlungen wählte er bewusst nur diejenigen aus, die das Zusammenleben der Protestanten betrafen: die Einrichtung der *Simultanea*, Abkommen zwischen den Konfessionen oder Privilegien für die Minderheiten. Seine Ausführungen schließt Jablonski mit der Generalsynode in Thorn 1712 ab, wo zum ersten Mal seit 1595 Vertreter aller protestantischen Konfessionen zusammenkamen. In der Zusammenfassung erklärt der Autor den Ausdruck, dass die Synode von „beiden Teilen des Augsburger Bekenntnisses“ gefeiert worden sei (*ab utraque Confessionis Augustanae Parte celebranda*) mit der Sprache des königlichen Hofes, der alle protestantischen Kirchen – Lutheraner, Reformierte und die böhmische Brüderunität – „Evangelici“ nannte, auch wenn es sich um drei verschiedene Konfessionen handelte:⁵⁸ Diese Bemerkung erinnert an die Vorschläge der Ireniker aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts, die Bezeichnungen „Lutheraner“ und „Reformierte“ mit dem Begriff „Protestanten“ zu ersetzen⁵⁹. Jablonskis Argumentation spielt zweifellos auf diese Konzepte an und erweckt den Eindruck der Fortführung des *Consensus*, der nach Jahren der Krise durch Erneuerung der Verbindungen mit den Lutheranern wiederbelebt wurde.

6. Jablonski und Herrnhut

Zinzendorfs Brief an Jablonski war nicht seine erste Auseinandersetzung mit der Böhmisches Brüderunität. Schon während seiner Studienzeit wurde Zinzendorf mit der Geschichte der Brüderunität konfrontiert. Kurz vor der Kontaktaufnahme mit Jablonski übersetzte er sogar Comenius' *Historia Unitatis Fratrum*, die 1702 von Johann Franz Budde herausgegeben worden war. Schon vor seinem Brief von 1729 an Jablonski hatte er Bekanntschaften in Berlin geknüpft und versucht, mit Jablonski in Kontakt zu treten⁶⁰.

58 Jablonski, *Historia* (wie Anm. 47), 161, Fn. (a) („Utraque Confessionis Augustanae Pars hic nominatur, eoque juxta Stylum Curiae Polonicae utriusque Evangelici intelliguntur, qui aliis in locis appellatione Reformatorum & Lutheranorum distingui solent, quamvis enim grandia illa Legum et constitutionum Regni Volumina, hanc distinctionem penitus ignorent, neque ibi ulla vel Augustanorum vel Bohemorum, Lutheranorum, vel Reformatorum, vel similibus mentio occurrat, verum utraque Pars solo Dissidentium in Religione Christiana nomine, semper et perpetuo comprehendatur, in aliis tamen Locis & Occasionibus, ubi Distinctio necessario requiritur“).

59 Schäufole, Christoph Matthäus Pfaff (wie Anm. 38).

60 Irina Modrow: Jablonski, Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine. In: Daniel Ernst Jablonski. Religion, Wissenschaft und Politik um 1700. Hg. v. Joachim Bahlcke u. Werner Korthase.

Das Interesse war gegenseitig. Johann Abraham Rüdell (1698/1700–1777), ein Waisenhausschüler aus Halle und Alumnus der dortigen Universität, der gerade seinen Lehrposten in Breslau verloren hatte, berichtete Zinzendorf, dass die Nachricht über die neu entstehende Gemeinde in Herrnhut von Jablonski wohlwollend aufgenommen werde, der Theologe aber nach mehr Informationen verlange⁶¹. Bei der Nachrichtenquelle handelte es sich wahrscheinlich um *Die neueste Historie der Brüder aus Mähren*, die Zinzendorf um 1727 verfasst hatte⁶². Jablonski „hat sie nicht nur mit grosem Vergnügen (wie er mir versicherte) gelesen, und sich solche abcopieren laßen: sondern trägt auch groß verlangen (wie er in seinem Schreiben vermuthlich wird selbst gebeten haben) noch ein mehreres von dem jetzigen Zustand zu wissen“⁶³. Nachdem die Herrnhuter Gesandten, geleitet durch Christian David, nach Berlin kamen, wurden sie am 23. September 1729 von Jablonski sehr freundlich empfangen⁶⁴. Über die Audienz waren die Herrnhuter aber nicht besonders zufrieden; Jablonski wurde zwar in ihrem Bericht als „freund und liebhaber von allen guten“ gelobt, „man hätte aber wahrgenommen, daß wenn es biß weilen zum Punkt käme, er sich sehr Politisch pflegte aufzuführen, damit ers mit keiner Seite verderbe“⁶⁵.

Trotz Jablonskis Vorsicht und Vorbehalt war der Ton des Briefwechsels, der durch Zinzendorfs Brief vom Juli 1729 ausgelöst wurde, sehr herzlich. Zinzendorf lud Jablonski bald als „Taufzeuge“ zur Taufe seines neugeborenen Sohnes, Christian Friedrich (18.09. -25.10.1729)⁶⁶, ein. Später äußerte Jablonski sein Mitgefühl über den frühen Tod des Kindes⁶⁷. Der Hofprediger kümmerte sich auch um Zinzendorfs Schwester in Berlin und übermittelte dem Grafen Nachrichten über seinen Bruder⁶⁸. Schließlich gratulierte Jablonski dem Grafen zu seiner Entscheidung, die Ordination anzunehmen, was Zinzendorf bekanntlich erst vier Jahre später, am

Wiesbaden 2008, 331–344, 332; Paul Peucker: Herrnhut 1722–1732. Entstehung und Entwicklung einer philadelphischen Gemeinschaft. Göttingen 2021, 120–131.

61 Johann Abraham Rüdell an Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Berlin 16.08.1729. UAH, R.4.D.1, Nr. 4.

62 UAH, R.6.A.a.Nr. 2. Vgl. Peucker, Herrnhut 1722–1732 (wie Anm. 60).

63 UAH, R.6.A.a.Nr. 2.

64 Johann Abraham Rüdell an Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Berlin 27.09.1729. UAH, R.4.D.1, Nr. 5.

65 Johann Abraham Rüdell an Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Berlin 11.11.1729. UAH, R.4.D.1, Nr. 6.

66 Daniel Ernst Jablonski an Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Berlin 31.10.1729. UAH, R.4.D.1, Nr. 15.

67 Daniel Ernst Jablonski an Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Berlin 15.05.1730. UAH, R.4.D.1, Nr. 18.

68 Daniel Ernst Jablonski an Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Berlin 01.11.1729. UAH, R.4.D.1, Nr. 17 („Seine Schwester verhält sich bey mir sehr wohl, und bin ich mit derselben wohl zu frieden. Sie ist vorhin in der Erkänntnis Gottes und unserer heil. Christl. Religion, auch so gar im Lesen, sehr

19. Dezember 1734 bei der Theologischen Fakultät zu Tübingen verwirklichte. Nur in England gebe es protestantische Geistliche aus aristokratischen Familien, wie zum Beispiel Jablonskis ehemaligen Wohltäter, den Bischof von London Henry Compton (1632–1713), aber im Reich gestalte sich die Situation völlig anders. „Bey uns in Deutschland ists dazu gekommen, daß sotaner Orden zu den Bauer- und Bürger- oder ja Prediger- und Professor-Kinder (die etwa ihren fortun sonst nicht beßer zu machen wissen) heruntergestoßen ist. Dieses ist ja zu beklagen, und hindert in vielen Stucken die Ehre und das Aufnehmen der Evangelischen Religion“⁶⁹. Jablonski schmeichelte Zinzendorf, indem er ausdrücklich auf die hohe gesellschaftliche Stellung des Adligen hinwies, der Hofprediger sah darin aber vielleicht auch selbst eine Chance für eine wirksame Kirchenreform, die mit dem Ausdruck „Aufnehmen der Evangelischen Religion“ angedeutet worden sein könnte.

Berührt von den Berichten über Herrnhut gestand Jablonski: Bei der Lektüre „kam es mir vor, als sähe ich die Uralte Apostolische Lebens-Art der ersten Christen, oder, die nach solchem Model eingerichtete Verfassungen der alten Brüder in Böhmen und Mähren, nun wieder neu aufleben, und in den Augen der Christen-Welt wiedererscheinen“⁷⁰. Jablonski hatte keine Zweifel, „daß die frommen alten böhmischen brüder von mehr als anderhalb hundert Jahren mit grosser mühe dasjenige gesucht und darnach getrachtet, was Eure Hochgräfl. Excellentz in Herrnhut gefunden und würklich zu stand gebracht“⁷¹. Den Entstehungsbericht aus Herrnhut bezeichnete der Hofprediger als „die Geschichte der Erscheinung des Reichs Christi ums Jahr 1722 in der OberLausitz“ und ließ sofort eine Abschrift vorbereiten⁷². Ein paar Jahre später notierte Jablonski: „Wann der Zustand der Seligen im Himmel litte [!], daß der fromme und eifrige Comenius einen blick herabthun könnte, und seine wieder aufblühende Mährische Brüder schauen, o wie würde er sich inniglich ergotzen“⁷³.

Um die Gemeinsamkeiten zwischen den Herrnhutern und der Brüderunität zu zeigen, bediente sich Jablonski sehr geschickt der pietistischen Ideale. Das Wesen der Unität bestehe vor allem in christlicher Frömmigkeitspraxis und nicht in theo-

negligiret gewesen, doch hat sie die Zeit über in beidem sich geübet, und darin einen ziemlichen Anwachs erlanget, nun fängt sie an zu schreiben“).

69 Daniel Ernst Jablonski an Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Berlin 15.05.1730. UAH, R.4.D.1, Nr. 18.

70 Daniel Ernst Jablonski an Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Berlin 31.10.1729. UAH, R.4.D.1, Nr. 15.

71 Daniel Ernst Jablonski an Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Berlin 21.04.1731. UAH, R.4.D.1, Nr. 19.

72 Ebd.

73 Daniel Ernst Jablonski an Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Berlin 09.08.1738. UAH, R.4.D.1, Nr. 32.

logischen Kontroversen⁷⁴. Weiterhin definierte sich die Unität nicht durch Bezug auf eine große Gestalt bzw. einen Gründer, wie Martin Luther oder Jan Hus⁷⁵. Schließlich fänden die konfessionelle Offenheit und Friedensliebe der Unität ihren Ausdruck im *Consensus Sandomiriensis*, wozu die Brüder in Polen „das meiste beigetragen“ haben. Damit griff Jablonski nicht nur Zinzendorfs Initiative auf und wies ihn auf die deutlichen Analogien zur Brüderunität hin, sondern zeigte auch den *Consensus Sandomiriensis* als ein Bindeglied zwischen Unität und der neuen Kirchengemeinschaft.

Der Briefwechsel betraf historische Fragen. Zinzendorf fragte nach der Entstehung der Unität, dem Verhältnis zwischen dem polnischen und dem böhmischen Zweig und der apostolischen Sukzession. Jablonski berichtete dem Grafen nicht nur über die Geschichte der Unität, sondern bat ihn auch um Dokumente über die neuen Siedler, die der Hofprediger in der von ihm vorbereiteten Brüdergeschichte verwenden wollte⁷⁶. In seiner Antwort behauptete Zinzendorf, dass die Entstehung eines neuen Geschichtswerks „einen göttlichen Wink“ darstelle, und versprach, Kopien der in den letzten sieben Jahren in Herrnhut und Berthelsdorf entstandenen Dokumente zu erstellen⁷⁷.

Da Zinzendorf nach der Ordnung und Disziplin der Unität in Polen fragte⁷⁸, ließ ihm Jablonski daraufhin zwei deutschsprachige Exemplare der *Ratio Disciplinae Unitatis Fratrum* schicken, die von Comenius im 17. Jahrhundert zusammengestellt

74 Daniel Ernst Jablonski an Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Berlin 31.10.1729. UAH, R.4.D.1, Nr. 15 („Dieses ist der eigentliche Genius und Character der Böhmisches Brüder, welche von ihren Ursprung an mehr um die wahre Praxin des rechtschaffenen Wesens in Christo, als um die Subtile, oft wenig bauende Controversien, sich bekümmert“).

75 Ebd. („wie sie denn zwar weder von Luthero, noch Husso, noch einigen Menschen benannt seyn wollte, jedoch Lutherum als ein besonders Werckzeug Gottes in hohen Ehren gehalten, auch von Zeit zu Zeit sechsmahl an ihn Gesandtschafften abgefertiget“).

76 Daniel Ernst Jablonski an Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Berlin 13.08.1729. UAH, R.4.D.1, Nr. 13 („als der ich alle, diese Brüder betreffende Alten und Neue Nachrichten samle [wiewol von den Neuen fast wenig und kaum etwas zuverlässiges zu haben] um, so gott will, eine vollständige Historie derselben zu verfassen, als man bisher gehabt“).

77 Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf an Daniel Ernst Jablonski. Herrnhut 25.08.1729. UAH, R.4.D.1, Nr. 9 („Wir sehen es vor einen Göttl. Wink an, daß EwHochw. uns dero vorhabende Historien gemeldet, und können dazu ohngefahr soviel contribuiren (die 7 Jahre unßern haushaltung über) als des Mr. Leger *Historie des Vaudis* ausmachte da den Er Hochw. das ausgelesen haben“). Es handelte sich um Jean Léger: *Histoire Generale Des Eglises Evangeliques Des Vallées De Piemont; Ou Vaudoises*. A Leyde 1669.

78 Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf an Daniel Ernst Jablonski. Herrnhut 25.08.1729. UAH, R.4.D.1, Nr. 9 („wir bitten ferner ganz demütlich um einige Communication von der gegenwärtigen Ordnung und Disciplin, der Brüder in Polen“).

worden war⁷⁹. In einem eigenhändigen Zusatz zu dem langen Brief an Zinzendorf bezeichnete Jablonski die *Ratio Disciplinae* als die Kirchenordnung und erklärte: „Die Kirchen-Ordnung der Böhmisches Brüder haben die beide andere Provintzien der Cron Pohlen, nehmlich Klein-Pohlen und Littauen“⁸⁰. Dieser Satz war aber keine Beschreibung der Situation, sondern eine Interpretation der historischen Entwicklung: Die Kirchenprovinzen in Kleinpolen und Litauen gehörten dem Calvinismus an und wurden zwar kraft des *Consensus Sedomiriensis* mit der Unität verbunden, die Integration der drei Provinzen war aber nie so weit fortgeschritten. Das Dokument, das Jablonski als die übernommene „Kirchen-Ordnung der Böhmisches Brüder“ bezeichnet, war wohl die Agenda (sog. *Agenda Gdańska*), die von Andrzej Węgiński vorbereitet und 1637 in Danzig gedruckt worden war⁸¹.

In der Widmung der *Ratio Disciplinae* bezeichnete sich Comenius als „der letzte überlebende und unwürdige Bischof der Brüderunität“⁸², was Jablonski zu umfangreichen Erklärungen über das Bischofsamt zwang. Die apostolische Sukzession wurde den Brüdern 1467 von den Waldenserbischöfen zugesprochen und seither „dieselbe sorgfältig sine interruptione beybehalten“⁸³. Nach der Migration nach Polen teilte sich die Unität 1548 in zwei Linien, „die Böhmisches und die Polnische, doch so, daß sie einander wie Eine und eben dieselbe Kirche ansehen.“ Die polnische Linie der Brüderunität nannte ihre Bischöfe „Seniores“ und ließ sie anfänglich in Böhmen ordinieren. Nach der Flucht nach Polen diente zwar Comenius als Senior der böhmischen Migrationsgemeinde, die Synode in Mielęcín entschied aber 1662, dass „noch ein Senior sollte ordiniert werden“. Am 5. November 1662 wurde dann Comenius' Schwiegersohn, Peter Figulus, ordiniert und – wie Jablonski kommentierte – „dieser ist eigentlich der letzte Bischoff von der Böhmisches (!) Linie gewesen, zumahl zur Zeit seines Absterbens 1670 die Zahl der Exulanten gar sehr abgenommen hatte, und der Rest mit den Pohlen zusammengeschohmoltzen, auch die Hoffnung reditus in Patriam gleichsam verschwunden war“⁸⁴. Die Bezeichnung „der letzte Bischof“, die Comenius in der Einleitung verwendete, bezog sich also ausschließlich auf die böhmische Linie. „Die Polnische Linie aber bestehet, Gott lob, auch den heutigen tag“ – betonte Jablonski, der einen Bischofstitel trage,

79 Johann Abraham Rüdell an Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Berlin 19.02.1730. UAH, R.4.D.1, Nr. 7 („2. Exemplaren von der Ordnung der Böhmisches Brüder“).

80 Ebd.

81 Agenda (wie Anm. 22).

82 Jan Amos Comenius: *Ratio Disciplinae Ordinisque Ecclesiastici in Unitate Fratrum Bohemorum*. Amsterodami 1660, *4r („Reliquiarum Ecclesiae FF. Bohemorum Episcopus indignus, solus adhuc superstes“).

83 Daniel Ernst Jablonski an Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Berlin 31.10.1729. UAH, R.4.D.1, Nr. 15.

84 Ebd.

aber nicht bzw. selten verwende, um die potentiellen Konflikte in Deutschland zu vermeiden⁸⁵.

7. Ordinationen

In seinen Antworten auf Zinzendorfs Fragen lenkte Jablonski also dessen Aufmerksamkeit auf die Tradition des *Consensus*, der die Koexistenz der protestantischen Konfessionen ermöglichte, sowie auf die Kontinuität der apostolischen Sukzession in der Unität. Der Graf suchte damals nicht nur nach der Grundlage für die Organisation und Identität der neuen Gemeinschaft, sondern auch nach der Basis für die Missionstätigkeit⁸⁶. Bekanntlich wandte sich Zinzendorf zunächst an den Bischof von Dänemark in der Hoffnung auf eine Weihe von August Gottlieb Spangenberg. Da die Bemühungen erfolglos blieben, führte Zinzendorf anschließend Gespräche mit Jablonski, der im Dezember 1724 von David Nitschmann besucht wurde⁸⁷. Jablonski verhielt sich wieder wie ein Politiker. Zunächst wollte er sich nicht schriftlich zur Ordinationsfrage äußern, sondern zog es vor, mündlich zu verhandeln. Dann erklärte er, dass er wegen seiner „Verantwortung bey der Hohen Landesherrschaft“ nicht in der Lage sei, ein Dokument über die Ordination auszustellen⁸⁸. Schließlich bat er den Grafen um eine schriftliche Bescheinigung, dass die Bischofswürde Nitschmanns notwendig sei, um seine Missionsarbeit in Amerika durchzuführen. „Zwar wäre E. Hochgr. Excellenz blosser wink mir schon zum gehorsamen genug, aber da ich in einer spitzigen und delicaten Welt lebe, brauche ich auf allen fall einen dergleichen brief, der wie ein Schild vor allem Anlauf mich bedecke“⁸⁹. Nitschmanns Ordination fand endlich am 13. März 1735 statt. Jablonski erinnerte sich später, dass er Zinzendorf – einen „Liebhaber der Unität“ – kaum davon abgehalten konnte, selbst nach der Würde des Seniors zu

85 Ebd. („Unterdeßen gebrauche ich mich so wenig als die andern Seniores in Pohlen der bischöfflichen benennung, die Invidiam dieses in deutschland unter den Protestirenden ungewöhnlichen Tituls zu vermeiden, als welcher alhie nicht zur Erbauung, sondern nur zur Ärgernüs gereichen würde“).

86 Schunka, A missing Link (wie Anm. 6), 55–77.

87 Daniel Ernst Jablonski an Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Berlin 10.12.1734. UAH, R.4.D.1, Nr. 21 („Was wegen einiger Sachen, die Kirchen, und desselben Ordination angehend, zwischen uns gesprochen worden, wird es selbst gehorsam melden können“).

88 Daniel Ernst Jablonski an Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Berlin 28.02.1735. UAH, R.4.D.1, Nr. 22 („daß ich den Actum Ordinationis, welchen der liebe Bruder Nitschmann verlanget, zu bewerkstelligen, wichtige Hinderungen finde, und so die Sache, so unschuldig sie auch ist, ausbrechen sollte, ich mir dadurch doch einige Verdrüsslichkeit, und Verantwortung bey der Hohen Landesherrschaft, zu gezogen haben würde“).

89 Ebd.

greifen. Der Hofprediger befürchtete nämlich, dass Zinzendorfs Ordination „einige beschwerliche Consequentzien nach sich ziehen möchte“⁹⁰.

Aufgrund dieser berechtigten Bedenken fand Zinzendorfs Ordination erst zwei Jahre später statt, nach vorsichtigen Bemühungen von Jablonski⁹¹. Der Prediger berichtete Zinzendorf von Gesprächen mit Berliner Politikern und Mitgliedern des Konsistoriums in Berlin und Königsberg (Johann Gustav Reinbeck oder Franz Albert Schultz)⁹². Schließlich wurde Jablonski auch von Friedrich Wilhelm I. gefragt, ob die Ordination möglich und „bey den jetzigen Umständen der Religion in Teuschland“ politisch ratsam sei⁹³. Denn der König fürchtete den Vorwurf, er unterstütze die Einführung einer neuen Konfession im Reich. Jablonski antwortete darauf, dass dieser Schritt keine neue Religion einführe. Es gebe auch keine theologischen Hindernisse der Ordination, wobei zur Kritik der Öffentlichkeit sich eher die mit den öffentlichen Angelegenheiten vertrauten Personen äußern sollten⁹⁴.

Wegen dieser Zweifel fand Zinzendorfs Ordination als Senior der Brüderunität erst 1737 statt. Trotz der Ordination und aller ihrer Vorteile beharrte Zinzendorf oft darauf, dass die neue Brüder-Unität eine lutherische Gemeinschaft sei. Wie Alexander Schunka dargelegt hat, schätzte Zinzendorf weder die Würde des Bischofsamtes

90 Daniel Ernst Jablonski an Krzysztof Sitkowski. Berlin 24.02.1736. ABC, 1210, 13-15 („Das Zweite Alte [Sache – M.P.] in ein Schreiben des H. Grafen von Zintendorf, Fundatoris der berühmten Mährischen Colonie zu Herrenhut in der Ober-Lausitz, dieser Herr hat von geraumer Zeit her, als ein Liebhaber der Unität, die sonderlich in Mähren floriret hat, seine Herzen-hut [!] meistens auf den fuß unsrer Unität eingerichtet, und von mir verlanget, daß Ihn zum seniore ordiniren möchte. Weil aber dieses ein grosses Aufsehen machen, und einige beschwerliche Consequentzien nach sich ziehen möchte, habe es mit guter Manier abgewandt hingegen den recommendirten Nitschmann, welcher zwar kein sonderlich gelehrter, aber ein Mann Apostolischen Geistes ist, dahier zum seniore ordiniret. M. Bruder wird sich nebst mir erfreuen, daß die liebe Unität welche in Patria nach und nach erstirbet, apud Exteros, etiam Remotissimos, aufzuleben beginne“).

91 Vgl. Hellmut Reichel: Das Bischoftum Der Unitas Fratrum. In: Die Brüder-Unität. Hg. v. Heinz Renkewitz. Berlin, Boston 2019, 129–133.

92 Daniel Ernst Jablonski an Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Berlin 28.06.1736. UAH, R.4.D.1, Nr. 23 („Die Sache welche E. Hochgräfl. Excel. an S.M. unsern König bringen wollen ist weitlauffend, und muß wohl überleget werden“); Daniel Ernst Jablonski an Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Berlin 11.09.1736. UAH, R.4.D.1, Nr. 24 (ein Brief von Jablonski an Schultz); Daniel Ernst Jablonski an Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Berlin 03.11.1736. UAH, R.4.D.1, Nr. 25 (ein Treffen mit Reinbeck); Daniel Ernst Jablonski an Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Berlin 03.11.1736. UAH, R.4.D.1, Nr. 26.

93 Daniel Ernst Jablonski an Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Berlin 11.05.1737. UAH, R.4.D.1, Nr. 27.

94 Ebd. („die Sache in sich selbst gantz unschuldig sey, und zu niemandes Nachtheil gereiche, auch keine neue Religion einführe. Ob aber dieselbe von wiederwärtigen Gemüthern (an welcherley es dem H. Grafen nicht fehlet) nicht könne über gedeutet, und zu mancherley Verdrüsslichkeiten gemisbrauchet werden, ist eine frage, welche ich denen so in den statum publicum eine tiefe Einsicht haben, zu decidiren überlassen muß“).

noch die Geschichte der Brüdergemeine als solche⁹⁵. Viel wichtiger als die Würde selbst waren ihm die Möglichkeiten, die das Amt bot: eine religiöse Gemeinschaft zu organisieren und sie in einen rechtlichen Rahmen zu stellen. Vielleicht war es also der *Consensus*, der für Zinzendorf wichtiger als die apostolische Sukzession sein konnte. „The *Consensus of Sandomierz* excited Zinzendorf’s imagination and offered a way forward for his Philadelphian Brüdergemeine. [...] Zinzendorf was willing to tolerate the Moravians in part because he believed that the Brethren had always been ecumenical in outlook“ – so Craig Atwood⁹⁶.

Jablonski hingegen zeigte ein ungebrochenes Interesse an der Gemeine in Herrnhut und verfolgte fast bis zu seinem Tod die Entwicklungen in der neuen Brüder-Unität. Als er von Zinzendorfs und Nitschmanns nächster Reise nach Amerika erfuhr, schrieb Jablonski, dass er ihre Rückkehr wahrscheinlich nicht mehr erleben würde⁹⁷. „Hoffnung derselben in der Sterblichkeit wieder zu sehen habe ich nicht, der ich in meine 80ten Jahr mit Paulo sage: *Ich sterbe täglich*“⁹⁸.

8. Neue Historisierung

Nach Zinzendorfs Tod 1760 stand die neue Brüderunität vor der Aufgabe, ihr kompliziertes Verhältnis mit der Brüderunität zu erklären. Diese Aufgabe sollte die *Alte und Neue Brüder-Historie* von David Cranz erfüllen⁹⁹. Mit dem 1771 erschienenen Werk legte Cranz eine apologetische Schrift vor, die zugleich die Bedürfnisse der religiösen Sinnstiftung wie auch wissenschaftliche Ansprüche der modernen, objektiven Geschichtswissenschaft befriedigte, wie Matthias Noller in seiner Dissertation sehr überzeugend belegt¹⁰⁰.

95 Schäufele, Christoph Matthäus Pfaff (wie Anm. 38), 192; Schunka, A missing link (wie Anm. 6), 62–64.

96 Atwood, The Use of the „Ancient Unity“ (wie Anm. 6), 115.

97 Daniel Ernst Jablonski an David Nitschmann. Berlin 30.07.1740. UAH, R.4.D.1, Nr. 34 [= UAH, R.4.D.2, Nr. 7] („und da, in meinem 80jährigen Alter, die Hoffnung mir nicht machen darff, meinen HochgeEhr. Bruder in dieser welt wieder zu sehen, so tröstet mich doch das herzliche Vertrauen zu der Güte Gottes, daß wir in einem bessern leben vor dem Stul des Lammes uns wiedersehen, und ohne vermischung irdischen Trübsalen und wiederwertigkeit der freude genissen werden, welche der hochgelobte heiland mit seinem verdienstvollen Leiden und Sterben uns erworben hat“).

98 Daniel Ernst Jablonski an Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Berlin 23.06.1740. UAH, R.4.D.1, Nr. 35.

99 David Cranz: *Alte und neue Brüder-Historie oder kurz gefaßte Geschichte der evangelischen Brüder-Unität*. Hildesheim [u. a.] 1973.

100 Matthias Noller: *Kirchliche Historiographie zwischen Wissenschaft und religiöser Sinnstiftung. David Cranz (1723–1777) als Geschichtsschreiber der Erneuernten Brüderunität*. Wiesbaden 2016.

Die zentrale Achse der Geschichtskonstruktion war eine Parallelisierung der Alten und Neuen Brüderunität, die Cranz als „Evangelische Böhmisches-Mährische Brüder-Kirche, Augsburgischer Confeßion“ bezeichnete. Die Geschichte der Alten Brüderunität rekonstruierte er mit Hilfe von Werken von Węgierski und Comenius. Im Gegensatz zu Węgierski ging er nicht bis zum Frühchristentum zurück, sondern begann seine Erzählung mit Kyrill und Method sowie den Waldensern, um schnell zu den hussitischen Zeiten überzugehen. Cranz charakterisierte die erste Brüderunität als eine radikale Abspaltung der Hussitenbewegung, die konstant sowohl von den „Papisten“ als auch von den „Kalixtinern“ (oder Utraquisten) verfolgt wurde.

Die Geschichte der Unität in der Reformationszeit erzählt Cranz in einem polnischen und einem böhmischen Teil separat. Im polnischen Abschnitt stellt er den Konsens von Sandomir zweifelsohne als Zentralachse der Geschichte dar. Auf ca. 30 Seiten folgt Cranz den Überlieferungen von Węgierski und Comenius, indem er nicht nur die Ereignisse der Synode erzählt, sondern auch eine lange Geschichte der Ratifikation des Abkommens. In seiner Darstellung verschiebt er aber die Akzente, indem er schreibt: „Nach einigen fruchtlosen Unterhandlungen, da jede Parthey ihre Confeßion als die beste anpries, [...] beschlossen sie, aus allen drey Confeßionen eine gemeine Polnische Confeßion zu verfertigen“¹⁰¹. Gleichzeitig betont Cranz, dass laut dem Konsens jede Kirche ihr eigenes Bekenntnis behielt: „Folglich war diese Vereinigung kein Syncretismus, und also sind die itzige Brüder [...] keine Syncretisten“¹⁰².

Dieser Kompromiss war vor allem der Brüderunität zu verdanken: „Die Brüder waren am ersten damit zufrieden, wenn sie nur nicht ihre besondere, als die ältesten und so vielen Königen übergebene Confeßion nebst der Kirchen-Zucht [...] fahren lassen müßten. Dieses wurde von den andern gebilligt“¹⁰³. Die heftigsten Gegner des Konsenses waren die Lutheraner, die in Sandomir zwar allgemeinem Druck weichen mussten, aber nach langen Verhandlungen die Kirchenunion verließen. Das langfristige Ergebnis des Abkommens war das Verschmelzen der Brüderunität mit den Calvinisten: „Die Reformierten aber vereinigten sich immer mehr mit den Böhmisches Brüdern, bis sie A. 1627 auf dem Synodo in Ostorog dermassen in ein Corpus coalescirten, daß man von da an keinen weitem Unterschied unter den Böhmisches Brüdern und Reformirten in Groß-Pohlen gemacht hat“¹⁰⁴. Diesen Satz übernahm Cranz aus der Geschichte von Węgierski. Cranz wollte damit in seiner Darstellung das Ende der Geschichte der Brüderunität in Polen aussagen, Węgierski betonte damit aber, dass die Reformierten in Großpolen sich der Brüder-

101 Cranz, *Alte und neue Brüder-Historie* (wie Anm. 99), 63.

102 Ebd.

103 Ebd., 63f.

104 Ebd., 69.

unität anschlossen¹⁰⁵. Es bestand kein Unterschied mehr zwischen Reformierten und der Brüderunität, da die wenigen reformierten Kirchen in der Region in die Organisation der Brüder aufgenommen wurden. Diese Beobachtung wurde von Józef Łukaszewicz im 19. Jahrhundert mit einer Bemerkung versehen: „Seit diesem Moment hörte das helvetische Bekenntnis in Großpolen zu existieren auf“¹⁰⁶.

Stattdessen zeichnet Cranz ein Bild vom Niedergang der polnischen Unität, deren Tradition von böhmischen Migranten weitergetragen und an Nitschmann und Zinzendorf abgegeben wurde. Cranz stellte die Ereignisse des Jahres 1627 nebeneinander: das vermeintliche Ende der Unität in Polen und die Einwanderung der Migranten aus Böhmen, die die Tradition weiterpfl egten. Da Comenius' Tochter Petrus Figulus heiratete und aus der Ehe Daniel Ernst Jablonski hervorging, der David Nitschmann ordinierte, wurde die Bischofswürde der böhmischen Unität an die neue mährische Unität übergeben. Um die Entstehung der neuen Kirche zu rechtfertigen und ihre Existenz historisch zu begründen, konstruiert Cranz ein Bild der aufeinander folgenden Strukturen, die zerfallen und wiederentstehen. Er zeichnet also ein Bild des allmählichen Niedergangs bzw. des Aussterbens der einzelnen Gemeinschaften, ohne zu erwähnen, dass die Unität in Polen weiter existierte.

9. Zusammenfassung

Die historischen Beziehungen zwischen der mährischen Kirche und der böhmischen Unität waren sehr komplex. Zinzendorfs Entscheidung, sich an Jablonski zu wenden, war in der Zuwanderung von Migranten aus Böhmen begründet. Aus Schriften von Comenius lernte Zinzendorf die Elemente der Religiosität und ihrer Geschichte kennen. Wie Hans Schneider dargelegt hat, war es aber vor allem die philadelphische Idee, die Zinzendorfs Kirchenverständnis prägte und sein Interesse für die Brüdergeschichte weckte¹⁰⁷. Die Entscheidung, der Beziehung zur Brüderunität einen institutionellen Charakter zu verleihen, könnte jedoch einen zusätzlichen Grund gehabt haben: Wegen seines Engagements für die Protestanten in den schlesischen Gebieten hatte Zinzendorf sicherlich schon oft vom *Consensus* von Sandomir gehört, aber erst von Jablonski erfuhr er von der praktischen Bedeutung des irenischen Projekts, das ein friedliches Zusammenleben der Reformierten

105 Andreae Wengerscii Libri Quatuor Slavoniae Reformatae (wie Anm. 24), 120 („Nulla igitur amplius est, in Maj. Pol. distinctio Ecclesiarum Conf. Boh. ab Helveticis“).

106 Józef Łukaszewicz: O Kościołach Braci Czeskich w dawnej Wielkopolsce. Poznań 1835, 189.

107 Hans Schneider: ‚Philadelphische Brüder mit einem lutherischen Maul und mährischen Rock‘. Zu Zinzendorfs Kirchenverständnis. In: Neue Aspekte der Zinzendorf-Forschung. Hg. v. Martin Brecht u. Paul Peucker. Göttingen 2006, 11–36.

mit den Lutheranern ermöglichte und damit das philadelphische und pietistische Ideal verwirklichen würde.

Der *Consensus* der polnischen Protestanten bedeutete nämlich sowohl eine gegenseitige Anerkennung der Konfessionen, einen theologischen Kompromiss als auch eine organisatorische Zusammenarbeit, die gemeinsame Synoden, die Interkommunion der Gläubigen und sogar den Austausch von Geistlichen ermöglichte. Die Deutung des Dokuments wurde durch die konfessionelle Geschichtsschreibung, u. a. von Andrzej Węgierski, festgelegt. In seiner Darstellung zeigte Węgierski die Brüderunität als ein Bindeglied zwischen dem Mittelalter und der frühen Neuzeit. Statt Heldenfiguren, wie Martin Luther oder Johannes Calvin, in den Mittelpunkt der historischen Erzählung zu stellen, nutzte Węgierski den Konsens als ein sinnstiftendes Element. Der friedliche und konsensuelle Charakter des osteuropäischen Christentums fand in dieser Vereinbarung seinen besten Ausdruck.

Der *Consensus Sandomiriensis* war alles andere als unbekannt in den pietistischen Kreisen seiner Zeit¹⁰⁸. Während er in Polen zu einer Grundlage der Kooperationen von Brüderunität und Reformierten wurde (*de facto* eine Kirchenunion), wurde das Dokument in Europa als eine theologische Verständigung zwischen Reformierten und Lutheranern wahrgenommen, d. h. als eine Wiedervereinigung der protestantischen Konfessionen. Die Berufung auf den in Polen geschlossenen religiösen Kompromiss hatte in Heidelberg um 1600 und in Brandenburg um 1700 auch eine klare politische Bedeutung: Der Konsens wurde ein Teil der bewusst entworfenen Politik der Toleranz, die als Werkzeug der Innen- und Außenpolitik diente.

Jablonski und Zinzendorf stützten sich bei der Ausarbeitung ihrer religiösen Friedenspläne auf den *Consensus*, obwohl beide unterschiedliche Auffassungen der konfessionellen Verständigung vertraten. Als Nachfolger der polnischen Linie der Brüderunität stand Jablonski in der Tradition der reformierten Irenik, während Zinzendorfs transkonfessionelle Auffassung, die die Vernetzung der wahren Christen in allen Konfessionen und Völkern voraussetzte, philadelphisch geprägt war¹⁰⁹. Darüber hinaus verstand Jablonski den Konsens in erster Linie als ein kirchliches Abkommen von großer politischer Bedeutung: Die Zusammenarbeit zwischen den Kirchen sollte in erster Linie institutioneller und organisatorischer Art sein. Innerhalb dieser irenischen Vision spielte der Episkopat als Instrument zur Kontrolle der Kirchenverwaltung eine wichtige Rolle. Zinzendorf hingegen vertrat eine Position, in der die Konfessionen nicht mehr eine zentrale Bedeutung hatten: Er konzentrierte sich auf die Wiederbelebung des religiösen Lebens in der Gemeinde, das Bischofsamt war kein wesentliches Element in dieser Vision der Gemeinschaft.

108 Ptaszyński: Was a Confessional Agreement in Early Modern Europe Possible? (wie Anm. 32).

109 Wolfgang Breul: A Transconfessional Religion of the Heart: The Moravian Church of Herrnhut. In: Searching for Compromise? Interreligious Dialogue, Agreements, and Toleration in 16th–18th Century Eastern Europe. Hg. v. Maciej Ptaszynski u. Kazimierz Bem. Leiden 2022, 330–357.

Eine ähnliche Deutung des *Consensus* können in Cranz' Geschichtswerk beobachtet werden. In dem Doppeltitel *Alte und Neue Brüder-Historie* verbarg sich nicht die These einer Kontinuität, sondern die Geschichte einer Abfolge beider Geschichtsverläufe. Die alte Brüderunität, die sich dem Calvinismus so stark annäherte, dass sie ihre Identität verlor, war ein Bindeglied zwischen Lutheranern und Reformierten. Dank dieser janusköpfigen Identität konnte die neue *Unitas Fratrum* als anpassungsfähige Gemeinschaft einen Platz im protestantischen Europa finden. Der Konsens von Sandomir stellt ein historisches Beispiel dar, wie die Konfessionskirchen eine Gemeinschaft bilden können, ohne in Synkretismus zu geraten.

Räume und Regionen

„Die Liebe zur Mission ist unserem Volk angeboren“ – Zur Missionsbewegung in der sorbischen Lausitz

Mit der pointierten Aussage „Die Liebe zur Mission ist unserem Volk angeboren“ stellt der Begründer der sorbischen Kulturgeschichte Ota Wićaz 1937 eine enge Verbindung zwischen Missionsbewegung und Sorben her und stellt diese in einen engen nationalen Kontext.¹ Diese Spur nimmt der nachfolgende Beitrag auf und untersucht die Prägekraft der Missionsbewegung in der sorbischen Lausitz. Diese Perspektivierung sensibilisiert dabei für die enge Verwobenheit von Missionsbewegung und nationaler Mobilisierung. Doch anders als es Wićaz' positiver Blick aus den 1930er Jahren vermuten lässt, bestand zwischen beiden Bewegungen keineswegs ein harmonisches Verhältnis, vielmehr war dieses von vielfältigen Spannungen und Verwerfungen geprägt.² Vor diesem Hintergrund fragt diese Studie einerseits danach, wie die Missionsbewegung sorbisches Leben geprägt und beeinflusst hat, und andererseits, wie sich das Verhältnis zwischen sorbischer Missionsbewegung und nationaler Bewegung gestaltete.³

Forschungsüberblick

Einen „Boom der Missionsgeschichte“ stellte Karolin Wetjen jüngst fest.⁴ Richtete sich der Blick zunächst, angeregt von *postcolonial studies* und globalgeschichtlichen Zugängen, auf die außereuropäischen Missionsgebiete, rückten in den letzten Jahren auch die Sendungsgebiete in den Fokus.⁵ Beide Blickrichtungen machen deutlich,

1 Ota Wićaz: Delnjołužičanaj Bjedrich a Hendrich Batš. In: *Lužica* 50 (1937), 14–16, hier 14.

2 Im Hinblick auf die Missionsgebiete im 20. Jahrhundert: *Missions, Nationalism and the End of Empire*, hg. v. Brian Stanley u. Alaine Low. Cambridge 2003.

3 Rebekka Habermas: Mission im 19. Jahrhundert. Globale Netze des Religiösen. In: *HZ* 287 (2008), 629–679, hier 641.

4 Karolin Wetjen: Mission als theologisches Labor. Koloniale Aushandlungen des Religiösen in Ostafrika um 1900. Stuttgart 2021 (MGA 31), 18.

5 Esther Breitenbach: *Empire and Scottish society: The impact of foreign missions at home 1790–1914*. Edinburgh 2009; Habermas, *Mission* (wie Anm. 3); Karolin Wetjen: *Das Globale im Lokalen. Die Unterstützung der Äußerer Mission im ländlichen lutherischen Protestantismus um 1900*. Göttingen 2013; Jeremy Best: *Heavenly Fatherland. German Missionary Culture and Globalization in the Age of Empire*. Toronto 2020.

dass Missionen „als Agenturen globaler Vernetzung und als Mitgestalterinnen von Umbruchphasen der Moderne“⁶ hier wie da eine gewichtige Rolle bei der Umgestaltung der Welt seit der Frühen Neuzeit spielten.⁷

Noch aber scheint es, so Rebekka Habermas, ein weiter Weg zu sein, bis Missionen „als integraler Bestandteil der Geschichte des 19. Jahrhunderts und damit als bedeutsamer Aspekt der allgemeinen Geschichte verstanden werden“.⁸ Plausibel zeichnet sie die Gründe nach, die zur Nichtbeachtung der Missionsbewegungen in der Geschichtsschreibung führten. Zum einen ist es die Missionsgeschichtsschreibung selbst, die sich quasi ahistorisch gibt, vermeintlich abseits der Welt spielte bzw. sich gegen diese behaupten musste. Andererseits war es die akademische, nationale, liberal-protestantische Geschichtsschreibung, die zahlreiche als irrational und gefühlsbetont markierte religiöse Phänomene ausschloss. Darunter fiel die häufig von Laien und jenseits landeskirchlicher wie universitärer Strukturen organisierte Missionsbewegung, die im Pietismus des 18. Jahrhunderts wurzelte und von der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts getragen wurde. Habermas' Überlegungen können so auch für die sorbische Historiografie übernommen werden. Zumal deren Professionalisierung in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg fällt und ganz vom sozialistischen Geschichtsbild, das religiöse Themen weitestgehend ausschloss, dominiert wurde. Erst in den zurückliegenden Jahren erschienen einige Studien, die auf die große Bedeutung der Missionsbewegung für die sorbische Geschichte hinwiesen und erste grundlegende Linien aufzeigten.⁹

Daran anschließend soll hier die Prägekraft der Missionsbewegung für die (sorbische) Lausitz sichtbar gemacht und diese als „Missionsraum“ vorgestellt werden.¹⁰ Der Begriff verdeutlicht, dass es bei „Mission“ nicht nur um die Länder und Regionen in Übersee, in denen MissionarInnen wirkten, geht, sondern dass Ausgangsgesellschaft und Missionsgebiete einen gemeinsamen sozialen und geografischen Missionsraum der gegenseitigen Beeinflussung und Interferenz bilden.¹¹

6 Wetjen, Mission (wie Anm. 4), 18.

7 Bernhard Maier: Die Bekehrung der Welt. Eine Geschichte der christlichen Mission in der Neuzeit. München 2021; Wolfgang Reinhard: Die Unterwerfung der Welt. Globalgeschichte der europäischen Expansion. München 42018.

8 Habermas, Mission (wie Anm. 3), 634.

9 Trudla Malinkowa: Art. „Mission“. In: Sorbisches Kulturlexikon, 2014, 251–254; dies.: Der Missionsgedanke unter den evangelischen Sorben. In: Fünf Jahrhunderte. Die Sorben und die Reformation. Hg. v. Jan Malink. Bautzen 2017, 98–102.

10 Eine Untersuchung der deutschsprachigen Lausitz quasi als Kontrastfolie zur vorliegenden Studie wäre ein Gewinn. Dass es lohnend wäre, zeigt der Band: Neukircher Lebensläufe. Ein Leben für die Brüdergemeine im 18. und 19. Jahrhundert auf Reisen in Afrika, Amerika, Asien, Europa, Karibik. Spitzkunnersdorf 2017.

11 Wetjen, Mission (wie Anm. 4); dies. u. Linda Ratschiller: Verflochtene Mission. Perspektiven auf eine neue Missionsgeschichte. Köln u. a. 2018; Wetjen, Das Globale (wie Anm. 5). Grundlegend:

Missionsschriften, -lieder und -traktate, Missionsvereine und Missionsfeste zeigen, dass die Mission im „Sendungsgebiet“ mindestens genauso im Fokus der Missionsbewegung stand wie die im Missionsgebiet. Vor diesem Hintergrund wird die sorbische Lausitz als Resonanzraum der globalen Missionsbemühungen, als Teil miteinander verwobener, globaler Missionsräume verstanden, in der es zahlreiche Wechselwirkungsprozesse zu beobachten gibt.¹²

Der Missionsraum Lausitz zwischen Halle, Herrnhut, Dresden und Berlin

Von zentraler Bedeutung für die Missionsbewegung in der sorbischen Lausitz im 18. und 19. Jahrhundert sind die vier Städte Halle, Herrnhut, Dresden und Berlin. Zunächst war es der Hallesche Pietismus, dessen Indienmission deutschlandweit und so auch in der Lausitz auf reges Interesse und große Spendenbereitschaft unter Adligen, Bürgern und Pfarrern stieß. Nicht zuletzt stammte der Gründer der Halleschen Tamilenmission Bartholomäus Ziegenbalg aus dem Lausitzer Städtchen Pulsnitz. Erste gewichtige Zentren der Hallenser in der Lausitz waren Großhennersdorf und (Bad) Muskau. Später trugen vor allem einzelne Pfarrer wie etwa der *pastor primarius* aus Hoyerswerda Johann Gottlob Contius¹³ oder kleinere Adelssitze wie Großwelka, wo regelmäßig Missionsstunden für die sorbische Bevölkerung stattfanden, als Multiplikatoren zur Verbreitung Hallescher (Missions-)Theologie in der Lausitz bei.¹⁴

Bestimmend für das Geschehen in der sorbischen Lausitz war jedoch die Nähe zu bzw. das Eingebundensein in die Strukturen der Herrnhuter Brüdergemeine. Seit dem zweiten Drittel des 18. Jahrhunderts wirkte sie durch rege Sozietätenarbeit, Gemeinschriften, Missionsfeste, und internationale Ausrichtung in den Gemeinden selbst – teils auch durch Anwesenheit von Missionaren als Motor und Distributor von mit der Mission verbundenen Themen in der Region. Organisatorisch-institutionelle Bezugspunkte der Herrnhuter Mission in der Lausitz waren die Missionsdirektion, die Missionsdiakonie als Vermögensverwaltung des Missionswerks und das im weltweiten Übersee- bzw. Missionshandel aktive, seinerzeit größte

Habermas, Mission (wie Anm. 3); dies. u. Richard Hölzl: Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert. Köln u. a. 2014; Helge Wendt: Die missionarische Gesellschaft. Mikrostrukturen einer kolonialen Globalisierung. Stuttgart 2011 (MGA 17).

12 Die enge theologische, personelle wie institutionelle Verbindung zur Inneren Mission kann im Folgenden ob der Materialfülle nicht näher ausgeführt werden.

13 Archiv der Franckeschen Stiftungen/Halle (AFStH), C 430 Briefwechsel von Gotthilf August Francke mit Johann Gottlob Contius.

14 Lubina Mahling: Pietistische Lehrerbildung in der sorbischen Lausitz. Die Belowsche Schulanstalt in Großwelka und das Gräflich Dohnasche Institut in Uhyst/Spree. In: *Lëtöpis* 64 (2017), 22–43.

sächsische Handelshaus Abraham Dürninger. Mit der Professionalisierung und dem Ausbau der Mission im 19. Jahrhundert kamen zahlreiche weitere mit der Mission verbundene Institutionen hinzu:

- Missionsschulanstalten in Kleinwelka (1790–1942) und Voranstalt für Kinder ab drei Jahren (1858–1919)
- Missionsschule in Niesky (1869–1915)¹⁵
- Pilgerhaus für Missionsehepaare in Kleinwelka (1871)
- Völkerkundemuseum als Missionsmuseum in Herrnhut (1878), Vorgänger Naturalienkabinett in Niesky (ab 1810)
- Missionswitwenhaus in Kleinwelka (1879)
- Missionskrankenhaus in Kleinwelka (1891)
- Missionsdruckerei und Missionsbuchhandlung in Herrnhut (1898)

Diese Institutionen, noch mehr aber die damit verbundenen Menschen und Aktivitäten, machten die zunehmende Globalisierung in den drei Lausitzer Gemeinorten Herrnhut, Niesky und Kleinwelka für die Bevölkerung erlebbar. Von besonderer Bedeutung für den sorbischen Kontext ist hierbei die Siedlung Kleinwelka, die Mitte des 18. Jahrhunderts von und für erweckte Sorben gegründet wurde.¹⁶ Der Ausbau der dortigen Schulen zu Missionsschulanstalten¹⁷ veränderte auch das Gepräge der schlichten, dörflichen Siedlung inmitten des sorbischen Siedlungsgebietes: „Wer sollte denken, daß sich mitten in Deutschland ein stilles Örtchen findet, von dessen Einwohnern beinahe der dritte Theil über das weite Weltmeer gekommen ist!“, so ein Besucher Mitte des 19. Jahrhunderts über Kleinwelka.¹⁸ Häufig waren die an den Anstalten tätigen Lehrer und Erzieher selbst in der Mission gewesen oder bereiteten sich auf den Missionsdienst vor, ebenso wie Ende des 19. Jahrhunderts ein Großteil der in Kleinwelka wirkenden Diasporaarbeiter. Eindringlich erinnerte sich Paul Fabrizio „in einem Predigtgottesdienst, als all die schwarz gekleideten Wenden und Wendinnen vor ihm saßen, an seine einstige weiß gekleidete *Negergemeine in Suriname“.¹⁹ Regelmäßig boten die Kleinwelkaer Diasporaarbeiter

15 Weiterführung zwischen 1924 und 1937 in Herrnhut im sogenannten Missionshaus.

16 *die wendischen Brüder*. Sorbischer Alltag in Herrnhuter Lebensläufen des 18. Jahrhunderts. Quellensammlung und Dokumentation. Hg. v. Lubina Mahling. Bautzen 2019. <https://www.sorabicon.de/herrnhuter-lebenslaeufe/>.

17 Hans-Beat Motel: „Mama, mein Herz geht kaputt!“. Das Schicksal der Herrnhuter Missionskinder. Herrnhut 2013.

18 J. Linder: Die Missionskinder. Zweiter Theil. Basel 1842, 11.

19 Lena Kücherer: Die Diasporaarbeit der Brüdergemeine unter den Wenden in der Ober- und Niederlausitz im 18. und 19. Jahrhundert [Manuskript, Archiv der Brüdergemeine Kleinwelka], 45. – In diesem Artikel werden z. T. diskriminierende Begriffe verwendet. Zur kritischen Distanzierung wurden diese mit einem Asterisk gekennzeichnet, diese Kennzeichnung wird auch auf Titel und Zitate angewandt.

Missionsstunden in der ganzen Lausitz an, im ausgehenden 19. Jahrhundert zunehmend mit Lichtbildern und Karten, was die Attraktivität erhöhte, und verbreiteten Missionsschriften.

Ein drittes den Missionsraum Lausitz bestimmendes Zentrum entwickelte sich zu Anfang des 19. Jahrhunderts in Dresden. Ausgehend von Herrnhuter Kreisen gründete sich dort 1819 der Dresdner Missionsverein, als Hilfsverein des Basler Missionsvereins.²⁰ Von hier aus entstanden binnen weniger Jahre in ganz Sachsen, so auch in der sorbischen Lausitz, und darüber hinaus zahlreiche Unterstützervereine. Fast neidvoll urteilte man aus Basel: „Sachsen hat wohl den Sinn und die Bedeutung der Missionssache am richtigsten erfaßt und sie in ein Gemeingut des ganzen Volkes verwandelt.“²¹ Aus konfessionellen Gründen sagte sich der Dresdner Missionsverein 1836 vom reformierten Basel los und gründete eine eigenständige lutherische Missionsgesellschaft. Diese wurde 1847/48 nach Leipzig verlegt, um die Ausbildung der Missionare im universitären Kontext zu gewährleisten und firmierte fortan unter dem Namen Leipziger Mission.

Von Bedeutung für das Geschehen nicht nur in der preußischen Lausitz war ferner die Berliner Missionsgesellschaft, 1824 als Gesellschaft zur Beförderung der evangelischen Missionen unter den Heiden ebenfalls als Zweigverein des Basler Missionsvereins gegründet und 1908 in Berliner Missionsgesellschaft umbenannt. Sie finanzierte den Druck der Missionszeitschrift *Misionske powěšće* [Missionsnachrichten] in obersorbischer Sprache und die Reihe *Niederwendische Missionsschriften*.

Sorbische Missionspublizistik

Das seit 1732 schnell wachsende Missionswerk der Herrnhuter war durch die Gemeinnachrichten eng mit den Ortsgemeinen verknüpft.²² Diese wurden auch ins Sorbische übertragen und stehen damit am Anfang der sorbischsprachigen Missionspublizistik, ja des sorbischen Pressewesens. So heißt es im Diarium von Kleinwelka: „In der Wendischen Lection wurden übersezte Briefe der Grönl[ändischen] Geschw[ister] gelesen“.²³ Etwas später heißt es im Diarium: „wurde in der

20 Ernst Otto: Hundert Jahre Missionsarbeit. Der sächsische Hauptmissionsverein 1819 bis 1919. Dresden 1919; Karl Hennig: Die sächsische Erweckungsbewegung im Anfange des 19. Jahrhunderts. Leipzig 1929.

21 Otto (wie Anm. 20), 9; Hennig (wie Anm. 20), 102–172.

22 Gisela Mettele: Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeine als globale Gemeinschaft 1727–1857. Göttingen 2009 (Bürgertum Neue Folge 4), 147–185.

23 Archiv Kleinwelka, P.A.II.R.5.3 Gemeindiarien 1761–1767, 6.1.1766. Zur sorbischsprachigen Handschriftenproduktion in Kleinwelka: Lubina Mahling: Bibel, Traktat und Handschrift. Sorbische

teutschen Lection ein Diarium von Sarepta u. in der wendischen übersezte Nachrichten aus Thomas, Crux gelesen, zur Freude der vielen Diaspora-Geschw[ister] die gegenwärtig waren.“²⁴ Die übersetzten Nachrichten aus der Mission wurden nicht nur in Kleinwelka verlesen, sondern zirkulierten auch in den Sozietäten der sorbischen Dörfer: „Aus den Berichten [der Sozietäten, L.M.] von diesem Monat ist überhaupt zu ersehen, daß sie ihre Zusammenkünfte wie gewöhl. gehabt, u. ihnen sonderlich die übersezten Nachrichten von den *Negern in S. Thomas sehr wichtig u. zur Erbauung gewesen.“²⁵ Wie lange sorbische Übersetzungen der Gemeinnachrichten bzw. Auszüge daraus angefertigt wurden und wie weit diese zirkulierten, lässt sich kaum mehr feststellen. Ungeachtet dessen können die sorbischen Übersetzungen der Gemeinnachrichten als Vorläufer der sorbischen Missionszeitschriften und damit als erste sorbische handschriftliche Zeitschriften verstanden werden.

Die mit der Französischen Revolution und den Napoleonischen Kriegen verbundenen Umwälzungen lösten um 1815 europaweit eine starke patriotisch geprägte Erweckungsbewegung aus, die sich u. a. in einer großen Missionsbegeisterung zeigte. Epizentrum des Geschehens war Basel, wo im Sommer 1815 die Basler Missionsgesellschaft mit einem eigenen Missionsinstitut gegründet wurde.²⁶ Um die Verbindung zwischen den Freundeskreisen und Missionsvereinen in ganz Europa zu halten und Spenden einzuwerben, erschien seit 1816 das Basler *Evangelische Missionsmagazin*, zunächst quartalsweise, später monatlich.

Wie euphorisch die von Basel ausgehenden Aktivitäten in der Bevölkerung aufgenommen wurden und wie aktivierend sie wirkten, wird auch in der sorbischen Lausitz deutlich. Schon wenige Monate nach dem Erscheinen der ersten Nummern des Basler Missionsmagazins wurde an einer sorbischen Missionszeitschrift gearbeitet. Bereits am 1. Mai 1817 erschienen die *Duchomne rěči a podača we tem Božim a Jezusowem kralestwi* [Geistliche Reden und Ereignisse in Gottes und Jesu Königreich].

Dabei handelt es sich um ein 16-seitiges Heftchen im Oktavformat, dessen Redaktion beim Kandidaten der Theologie Handrij Palman lag. Dieser brachte im Wesentlichen Übersetzungen aus dem Basler Missionsmagazin, die auch deutlich als solche markiert wurden.²⁷ Als einer der Pioniere des sorbischen Zeitschriftenwesens bewegte sich Palman auf noch unerschlossenem Terrain, gelten doch die Jahre um 1800 als Inkubationszeit und Laboratorium des sorbischen Pressewesens,

Lesewelten im 18. Jahrhundert. Leser und Lektüre im Spiegel der herrnhutischen Überlieferung. In: *Lětopis* 66 (2019), 54–97, hier 76f.

24 Kleinwelka Gemein-Diaria. 5.3.1769. UAH, R.6.C.b.No.1.c.

25 Gemeinnachrichten, Berichte aus Kleinwelka, 332. UAH, GN.A.143.1769.6.

26 Thomas K. Kuhn u. Christine Christ von Wedel: *Basler Mission. Menschen, Geschichte, Perspektiven 1815–2015*. Basel 2015.

27 *Duchomne rěči a podača* 1 (1817), 5 u. 14.

in dem verschiedene Versuche unternommen wurden, eine sorbische Presse zu etablieren.²⁸ Bereits nach der zweiten Nummer wurde die Zeitschrift eingestellt, wozu vermutlich Palmans Wechsel ins Pfarramt geführt hatte.

Die Verbreitung der ersten gedruckten sorbischen Missionszeitschrift und ihr Leserkreis sind schwer einzuschätzen. Vor allem in Kreisen der erweckten Sorben erfuhr die *Duchomne rěči a podača* Wertschätzung, wie ein jüngst in Adelaide aufgefundenes handschriftliches sorbisches Gesangbuch, dem das erste Exemplar von Palmans Zeitschrift beigegeben ist, zeigt.²⁹ Die sorbische Historiografie würdigte jedoch Palmans Unternehmen kaum. In den grundlegenden Darstellungen zur Entwicklung des sorbischen Zeitungs- und Zeitschriftenwesens wird der Versuch, mitten in der Hochzeit der europaweiten Missionsbegeisterung auch den sorbischen LeserInnen Zugang zu aktuellem Lesestoff aus der sich globalisierenden Welt zu bieten, nicht erwähnt.³⁰

Anfang der 1840er Jahre wurde in der preußischen Oberlausitz ein zweiter Anlauf unternommen, eine sorbische Missionszeitschrift zu etablieren. Ähnlich wie in anderen deutschen Ländern war die Missionsbewegung in Preußen wegen ihrer Nähe zu pietistischen Konventikeln und dem Stundenchristentum und den daraus befürchteten Unruhen zunächst mit staatlichen wie kirchlichen Gegenmaßnahmen konfrontiert gewesen.³¹ Mit dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms IV. erfuhr der Einsatz für die Mission jedoch politische Anerkennung. Durch gezielte Förderung wurde nun versucht, sie in kirchliche Strukturen einzubinden. Umsetzen sollten das die jeweiligen Superintendenten, so auch in Hoyerswerda. Bereits 1820 hatte man dort einen Tochterverein des Dresdner Missionsvereins gegründet; daran anknüpfend wurde im Oktober 1843 der Hoyerswerdaer Missionsverein als Zweigverein der Berliner Mission geschaffen. Den Vorsitz übernahm der pietistische, Herrnhut nahestehende Egon Heinrich Gustav von Schönberg-Bibran,³² als Schatzmeister fungierte der Lohsaer Pfarrer und seinerzeit bereits anerkannte sorbische Dichter Handrij Zejler.³³ Nach längeren Verhandlungen mit der Berliner Mission gelang es schließlich Anfang 1844, die sorbische Missionszeitschrift *Misionske Powěšće* auf den Weg zu bringen. Deren Redaktion wurde dem im Pressewesen

28 Měrcin Völkel u. Franz Schön, Art. „Zeitschriften“. In: Sorbisches Kulturlexikon, 2014, 534–539.

29 Lutheran Archives of Australia, Devotion Collection Box 78 Book 1000/4.

30 Völkel u. Schön, Art. „Zeitschriften“ (wie Anm. 28); Měrcin Völkel: Serbske nowiny a časopisy w zašłosći a w přitomosći. Bautzen 1984; Walter J. Rauch: Presse und Volkstum der Lausitzer Sorben. Würzburg 1959. Erste Erwähnung in: Malinkowa, Art. „Mission“ (wie Anm. 9).

31 Auch im Hinblick auf die Lausitz: Gustaw Kawerau: Der Kampf des schlesischen Konsistoriums gegen die ersten Missionsvereine. In: AMZ 27 (1900), 545–564.

32 Lubina Malinkec: Freiherr Egon Heinrich Gustav von Schönberg-Bibran (1800–1870). Ein adliger Förderer der Sorben. In: Lětopis 54 (2007) 1, 90–101.

33 Tydzenska Nowina (1843), 185f.

erfahrenen Zejler übertragen, gab dieser doch bereits seit 1842 die erste sorbische Wochenschrift *Tydzenska Nowina* [Wochenzeitung] heraus.³⁴

Aus Sicht des aufstrebenden sorbischen nationalen Aktivisten und engen Zejler-Vertrauten Jan Arnošt Smoler stellte sich die Lage wie folgt dar. Die sorbischen Geistlichen der preußischen Oberlausitz hatten wenig Interesse, im neuen Missionsverein mitzuwirken, und werteten den königlich-preußischen Missionseifer eher als Feigenblatt. Denn „die Mission unter den Heiden zu unterstützen, stellt den Leuten auch das ausgezeichnete Christentum des preußischen Königreichs vor Augen.“³⁵ Smoler erkannte jedoch, dass der verordnete Missionseifer „unserem Slawentum nützen“ könne. So wurde auf Anraten Smolers von sorbischer Seite beschlossen, die Gründung eines Missionsvereins in Hoyerswerda zu unterstützen, „wenn sich dabei auch das Sorbentum unterstützen lässt“, und zwar durch die Herausgabe einer sorbischen Missionszeitschrift. Bestand doch von Seiten der nationalen Aktivisten schon längere Zeit der Wunsch, eine sorbische Volkszeitschrift auf den Weg zu bringen.

Gemäß diesem Ziel stand für Smoler und Zejler dabei im Vordergrund, „die Missionsnachrichten so auszurichten, dass sie einen guten Vorteil für unsere Sorbische Nation haben.“ Eine sorbische Missionszeitschrift, so Smoler, sei vor allem wichtig, weil viele erweckte Sorben die politisch ausgerichtete *Tydzenska Nowina* ablehnten. „Aber jetzt haben wir diesen Schaden durch die Missionsnachrichten ausgeglichen, denn diese lesen die puristischen Sorben, dabei lernen sie jedoch nicht nur Religiosität, sondern auch Nationalität kennen“.

Die monatliche Missionszeitschrift fand rasch über die Grenzen der preußischen Oberlausitz hinaus Verbreitung und wurde in vielen sächsischen Gemeinden abonniert.³⁶ Schon zwei Jahre später zählte Smoler 1.200 Abonnenten,³⁷ die *Tydzenska Nowina* hatte 1846 dagegen nur etwa 120 Abnehmer.³⁸ Anders als diese mussten sich die *Misionske Powěšće* keinen Abonnentenkreis schaffen, sondern er war in Form der sorbischen Missionsvereine längst vorhanden. Drei Jahrzehnte später hatte sich wenig an diesem Verhältnis geändert. Die *Serbske Nowiny* [ehemals

34 Die Gründung einer sorbischen Missionszeitschrift wurde bereits 1842 auf dem Missionsfest in Rothenburg beschlossen: 19. Jahresbericht der Gesellschaft zur Beförderung der evangelischen Missionen unter den Heiden für das Jahr 1842.

35 Hier und die nachfolgenden Zitate: Jan Arnošt Smoler an Osip Maksimowič Bodjanski, Breslau 25.1.1844. In: Jan Cyž: *Z ruskeho listowanja J. A. Smolerja*. In: *Lětopis A* 20 (1973), 97–113, hier 104.

36 Jahresabrechnung Pfarrer Thieme. Baruth 6.9.1844. AFSH, Archiv Leipziger Missionswerk (ALMW), I.9 – s. Anm. 58.

37 Jan Arnošt Smoler an Buchdrucker Säbisch, Lohsa 17.1.1846. In: Jan Cyž: *Jan Arnošt Smolers Korrespondenz mit dem Buchhändler Gustav Albert Schlüssel in Bautzen 1840–1846*. In: *Lětopis B* 21 (1974), 67–76, hier 76.

38 Edmund Pech: *Zur Geschichte der Sorben in der Oberlausitz*. In: *Oberlausitz*. Hg. v. Winfried Müller [u. a.]. Leipzig 2011 (Kulturlandschaften Sachsens 4), 141–185, hier 158.

Tydzenska Nowina] erschienen 1879 mit einer wöchentlichen Auflage von 1.600, vom monatlich erscheinenden *Misionski Posoł* wurden jedoch 2.200 Exemplare gedruckt.³⁹ Einen ähnlichen Befund spiegeln die Zahlen zu einzelnen Parochien: So abonnierten 1886 in der Gemeinde Neschwitz 195 Personen den *Misionski Posoł*, jedoch nur 100 die *Serbske Nowiny*.⁴⁰ In der Kirchgemeinde Nostitz bezogen 50 Haushalte den Missionsboten, die sorbische Wochenzeitung dagegen nur zehn.⁴¹

Die ersten Ausgaben der *Misionske Powěšće* beruhten maßgeblich auf Übersetzungen der Herrnhuter Missionsnachrichten⁴² und knüpften damit für einen Großteil der Leser an Bekanntem an. Der institutionellen Anbindung der Zeitschrift entsprechend folgten später umfangreichere Berichte aus der Berliner Mission⁴³ sowie aus Basel⁴⁴ und Dresden.⁴⁵ Der von Smoler gezeichnete Weg, Religiosität und Nationalität aufeinander zu beziehen, wurde dabei konsequent umgesetzt. Geschickt fungierten die *Misionske Powěšće* als Instrument der Nationalisierung, denn sie transportierten nicht nur Wissen über ferne Länder und Kulturen, sondern zugleich auch nationale Ideen. Dafür boten die klassischen Themen einer Missionszeitschrift eine hervorragende Bühne. So etwa, wenn die „wilden Völker“ den „zivilisierten Sorben“ gegenübergestellt⁴⁶ oder wenn Texte zur sorbischen Kirchengeschichte⁴⁷ gedruckt werden. Signifikant sind in diesem Kontext besonders Berichte über die Mission der slawischen Völker⁴⁸ und der Sorben selbst – natürlich von den Slawenaposteln Kyrill und Methodius persönlich vollzogen.⁴⁹ Geschickt wird hier im Kontext der Missionsnachrichten eigene Geschichte konstruiert und vermittelt. Letztlich adressiert und imaginiert bereits die in der Missionszeitschrift häufig verwendete Anrede „Lubi Serbja!“ [Liebe Sorben] eine national gefasste Gemeinschaft und unterstützt sprachlich deren Konstitution.⁵⁰ Ganz klar wird hier

39 Michał Hórnik an Alfons Parczewski, Bautzen 9.1.1879. In: Rafał Leszczyński: Listy Michała Hórnik a do Alfonsa Parczewskiego. In: *Lětopis A* 31 (1984), 20–70, hier 24.

40 Arnošt Muka: Statistik der Lausitzer Sorben. Hg. v. Robert Lorenz. Bautzen 2019, 396.

41 Muka, Statistik der Lausitzer Sorben (wie Anm. 40), 398.

42 *Misionske Powěšće* (1844), 9–15, 17–23, 25–28, 89–96 sowie (1845), 1–11.

43 *Misionske Powěšće* (1844), 33–53.

44 *Misionske Powěšće* (1844), 57–62, 65–71, 73–80.

45 *Misionske Powěšće* (1844), 85–88.

46 *Misionske Powěšće* (1846), 37f.: *Kafferscy proša Serbow [Die *Kafferer bitten die Sorben].

47 Exemplarisch für das Jahr 1846: *Misionske Powěšće* (1846), 33–37, 49–54, 73–79, 81–85.

48 Beispielsweise: *Misionske Powěšće* (1844), 53–56: Dwoje misionstwo našeje ewangelskeje cyrkwje [Die zweifache Mission unserer evangelischen Kirche] sowie 63–64: Ewangelske wosady w Čechach [Evangelische Gemeinden in Tschechien].

49 *Misionske Powěšće* (1844), 4. Zur Legendenbildung vgl. Jens Bulisch: Kyrill und Method – Missionare in der Lausitz? In: *HC* 32/33 (2008/2009), 175–195.

50 So etwa: *Misionske Powěšće* (1844), 1 und (1845), 35.

versucht, das Interesse an der eigenen Nation zu wecken bzw. die Nationalisierung zu befördern.

Vermutlich gab Zejler die Herausgabe der Zeitschrift im Januar 1849 aus finanziellen Gründen auf.⁵¹ Dabei spielte wohl auch die zunehmende Konfessionalisierung der Missionsvereine eine Rolle, drängte man doch in Sachsen mehr und mehr auf eine strenge lutherische Ausrichtung des Missionswesens. Das Interesse an einer sorbischen Missionszeitschrift blieb jedoch groß. Bereits einige Monate nachdem Zejler sein Unternehmen beendet hatte, erschien die Monatsschrift *Zernička* [Morgenstern]. Diese fand vor allem in den konfessionell geprägten Kreisen der sorbischen lutherischen Vereine eine große Anhängerschaft und enthielt einen stets wachsenden Missionsteil.⁵² Als die Zeitschrift 1852 eingestellt wurde, intervenierte ein sorbischer Gutsbesitzer in der *Tydzenska Nowina* und warb für die Missionssache unter den Sorben.⁵³ Es sei eine Schande, so die anonyme Zuschrift, dass sich von tausenden Sorben nur so wenige für die Missionssache begeisterten:

„Sollte aber das Erscheinen der *Zernička* sich nicht erreichen lassen, da haben wir damit den Beweis, wie weit zurück wir im Vergleich zu den Deutschen noch sind, und unser Volk keinen Sinn für die Mission, und viele von ihnen auch kein Herz für ihr Volk und für ihre Nationalität haben.“⁵⁴

Im Zuge der Verkirchlichung der Missionsbewegung in den sächsischen Gemeinden durch die Gründung eines zentralen sorbischen Missionsvereines im Herbst 1853 unter der Aufsicht der sorbischen Geistlichen gelang es noch gegen Ende des gleichen Jahres eine neue, nun kirchlich eingebundene sorbische Missionszeitschrift unter dem Namen *Misionski Posol* [Missionsbote] auf den Weg zu bringen. Diese erschien bis 1915, ab 1882 programmatisch erweitert als Organ für Innere und Äußere Mission. Zwischen 1916 und 1937 folgte diesem der *Nowy Misionski Posol* [Neuer Missionsbote]. Auf das wachsende Missionsinteresse infolge des zunehmenden kolonialen Engagements reagierte der *Misionski přečel* [Missionsfreund], der für die preußische Oberlausitz zwischen 1890 und 1892 aus der Berliner Mission berichtete und sich wesentlich am dort erscheinenden *Kleine[n] Sammler* orientierte. Zudem erschien zwischen 1870 und 1872 für die Niederlausitz die Zeitschrift *Misionske powěšći* [Missionsnachrichten], die hauptsächlich Nachrichten aus der Leipziger Mission brachte.

51 Völkel, *Serbske nowiny a časopisy* (wie Anm. 30), 78.

52 Peter Hauptmann: Die sorbischen evangelisch-lutherischen Vereine in der sächsischen Oberlausitz (1849–1851). In: *KiO* 42/43 (2000), 55–83.

53 *Tydzenske Nowiny* (1853), 76, 84f.

54 *Tydzenske Nowiny* (1853), 85.

Neben den Missionszeitschriften erschienen zahlreiche Missionstraktate in ober- wie niedersorbischer Sprache. Ein Teil davon wurde von den Missionsgesellschaften selbst finanziert, die auf diese Weise nicht nur zur Verbreitung bisher kaum verschriftlichter Sprachen in überseeischen Ländern beitrugen, sondern auch in Europa.⁵⁵ Wie weit die Missionsbewegung in die sorbische Gesellschaft vorgedrungen war, zeigt beispielsweise der Druck des Buches *Zelenska* 1853.⁵⁶ Dabei handelt es sich um eine Geschichte Grönlands, die wesentlich auf der Grönlandhistorie von David Cranz und auf Missionsberichten von Missionaren aus Kleinwelka basiert. Dieses Buch wird gemeinhin als erstes sorbisches Sachbuch titulierte, ist jedoch vielmehr der Gattung Missionsliteratur zuzuordnen.

Sorbische Missionsvereine

Binnen weniger Jahre gelang es dem 1819 in Dresden gegründeten Tochterverein des Basler Missionsvereins, ein weitausgreifendes internationales Netz von weiteren Zweigvereinen aufzubauen, so auch in der Lausitz.⁵⁷ In zunächst 13 sorbischen Kirchgemeinden schlossen sich ab 1820 Förderer des Dresdner Missionsvereins zusammen.⁵⁸ Diese, von der sorbischen Historiografie bislang nicht beachteten Vereine korrigieren die sorbische Geschichtsschreibung in einem wichtigen Punkt. Bislang galten die Revolutionsjahre 1848/49 als zentrale Gründungszeit sorbischer

55 Exemplarisch: Handrij Lubjenski: To ewangelske mišionstwo nascheho Czaša, jedn krašny a bojski Skutk. Ksromadnemu Wopomnenju, W Dreždžanach, založene wot teho mišionskeho Towarstwa 1822 (Dresdner Mission); die Reihe *Niederwendische Missionsschriften* (Berliner Mission); die Flugblätter zur Epiphaniaskollekte der Leipziger Mission, die ins Obersorbische übersetzt wurden. Otto (wie Anm. 20), 128.

56 Lubina Malinkowa: Serbja a Zelenska. Knihi, čitarjo, misionarojo. In: *Rozhlad* 2 (2022), 12–22. Im Übrigen wurde Cranz' Grönlandhistorie schon kurz nach ihrem Erscheinen 1765 in den sorbischen Sozietäten gelesen.

57 Edmund Alex: Fünfzig Jahre der Missionsthätigkeit im Königreiche Sachsen. Eine Jubiläumsgabe herausgegeben von dem evangelisch-lutherischen Sächsischen Haupt-Missions-Verein bei seiner 50. Jubelfeier zum Besten der Mission. Dresden 1869; Hennig (wie Anm. 20).

58 Verzeichniß der Zweigvereine des Dresdner Missionsvereins und ihrer Beiträge für das Jahr 1828–1829, AFStH, ALMW I.89. Vgl. dazu: Lubina Malinkowa: Laboratorij serbskeho nabožneho a nardoneho žiwjenja. 200 lět serbske mionske towarstwa. In: *Rozhlad* 9 (2020), 6–14. Die Gründung des Bautzner und Hoyerswerdaer Vereins im Jahr 1820 kann als gesichert gelten. Die weiteren Vereine werden erst in einer gedruckten Liste für das Abrechnungsjahr 1828/29 erwähnt, das genaue Gründungsjahr dieser Vereine muss also offenbleiben. Von einer zeitnahen Gründung um 1820, spätestens aber 1822/23, als der Bautzner Pfarrer Handrij Lubjenski eine Werbeschrift des Dresdner Missionsvereins ins Sorbische übersetzte, ist auszugehen.

Vereine.⁵⁹ Doch mit den Missionsvereinen der 1820er Jahre ist der Auftakt sorbischer Vereinsgründungen um fast dreißig Jahre vorzudatieren. Zugleich ergibt sich eine inhaltliche Verschiebung, sind doch die Vereinsgründungen der 1820er Jahre religiösen, nicht politischen Ursprungs.

Bei genauerem Hinsehen erweisen sich die sorbischen Missionsvereine als äußerst dynamisches Feld, in dem zahlreiche Um- wie Neugründungen aber auch das Eingehen von Vereinen zu beobachten sind. Dementsprechend können keine verlässlichen Zahlen angegeben werden, wie viele Missionsvereine es tatsächlich in der sorbischen Oberlausitz gab und wann diese existierten. So berichtet Ota Wićaz, 1838 hätten 16 sorbische Missionsvereine bestanden, ohne diese jedoch einzeln aufzuzählen.⁶⁰

Ziel der Vereine war, Spenden für die Mission zu sammeln. Dazu abonnierten die Mitglieder verschiedene deutschsprachige Missionszeitschriften, die untereinander weitergegeben wurden; teils führten die Vereine auch regelmäßig Missionsstunden durch.⁶¹ Gründung und Arbeit der lokalen Missionsvereine standen nicht zwangsläufig unter Aufsicht des örtlichen Pfarrers. So gab es etwa in Großdehna, Göda, Kotitz oder Milkel auch von Laien geführte Vereine, in Weißenberg stand 1829 gar eine Frau an der Vereinsspitze. Damit stellen die Missionsvereine eine bislang von der sorbischen Historiografie nicht beachtete Selbstorganisation der dörflichen Bevölkerung im Vormärz dar.

Zum Teil haben sich detaillierte Vereinslisten und -akten einzelner sorbischer Missionsvereine erhalten. Diese öffnen den Blick auf die weitflächige Vernetzung der Vereine. Häufig wird ein Zusammenhang mit der Arbeit der Brüdergemeinde in der Lausitz deutlich, so etwa in Milkel, wo zwischen 1774 und 1825 Johann Noack als Pfarrer amtierte.⁶² Dieser war selbst Mitglied der Brüdergemeinde, seine zweite Ehefrau Johanna Elisabeth geb. Heil verw. Möser hatte, bevor sie nach Milkel kam, in Surinam als Missionarin gewirkt. In den 1820er Jahren entstand im Ort ein von Laien geführter Missionsverein, zugleich prägte ein reges Stundenchristentum das Dorfleben. Die Tochter des Stundenhalters Kummritz,⁶³ Magdalena, ging schließ-

59 Siegmund Musiat: *Sorbische/Wendische Vereine*. Bautzen 2001; Dietrich Scholze: Art. „Vereinswesen“. In: *Sorbisches Kulturlexikon*, 2014, 446–449.

60 Ota Wićaz: *Handrij Zejler a jeho doba*. Bautzen 1955, 94.

61 Jan Malink: *Serbske misioniske towarstwo w Budyšinje a wokolinje*. In: *Pomhaj Bóh* 9 (2010), 9. Gelesen wurde zunächst das *Evangelische Missionsmagazin* aus Basel, später kamen das *Calwer Missionsblatt*, der *Evangelische Heidenbote* aus Basel, das *Barmer Missionsblatt* der Rheinischen Mission, der in Straßburg erscheinende *Missionsfreund*, das *Dresdner Missionsblatt*, der *Pilger aus Sachsen* und die *Missionsbiene* Johann Goßners in Berlin hinzu.

62 Vgl. dazu Lubina Malinkowa: *Minakał – srjedžišćo pobožnych Serbow*. In: *Serbska protyka* 2022. Bautzen 2021, 47–51.

63 Archiv Kleinwelka, Berichte von der Diasporaarbeit in der Niederlausitz nebst einigen Berichten aus der Oberlausitz 1791–1826. P.A.I. R.6.B.III.4.

lich 1846 im Auftrag der Brüdergemeine gemeinsam mit ihrem Ehemann Ernst Heinrich Höppner nach Surinam.⁶⁴ Eine zweisprachige an der Rückseite des Altars angebrachte Sammelbüchse zeugt bis heute von der starken Missionsbegeisterung in der Milkeler Kirchgemeinde.

Mit ihrem vielseitigen Wirken und einer Mitgliedschar aus unterschiedlichen sozialen Schichten formten und strukturierten sorbische Missionsvereine die entstehende sorbische Öffentlichkeit. Sie waren ein Laboratorium der religiösen, bürgerlichen und teils auch nationalen Mobilisierung und boten zahlreichen Menschen im ländlichen Raum eine Plattform, gesellschaftliches Engagement einzuüben und sich in der schnell wandelnden Welt des 19. Jahrhunderts neue Identitäten zu erschließen. So bildeten die Missionsvereine eine der Keimzellen des sorbischen Vereinswesens, denn sowohl zur lutherischen Bewegung und den daraus folgenden Vereinsgründungen, der Auswanderungsbewegung als auch zu den politischen Vereinsgründungen in den Jahren 1848/49 lassen sich personelle und strukturelle Kontinuitäten feststellen.

Wurden die politischen Vereine in Sachsen jedoch spätestens 1850 verboten, so konnten die neugegründeten lutherischen Vereine, die sich in ihren Versammlungen häufig Missionsthemen widmeten, weiterarbeiten. Ihr Wirken führte aber zunehmend zu Spannungen, zumal im Umfeld der sorbischen lutherischen Vereine chiliastische Ideen kursierten.⁶⁵ Sowohl kirchlicher- als auch staatlicherseits wünschte man eine festere Einbindung in kirchliche Strukturen. Vor allem das Missionswesen sollte nicht länger Laien überlassen, sondern so der Wunsch einiger sorbischer Pfarrer, „eine allgemeine nationale Sache“ werden.⁶⁶

Vor dem Hintergrund der Umstrukturierungen des Dresdner Missionsvereins 1847/48 und der Gründung des Sächsischen Hauptmissionsvereins kam es zu einer Neuordnung des sächsischen Missionswesens, die auch die sorbischen Gemeinden erfasste. Bereits 1849 gab es Bemühungen, einen zentralen sorbischen Missionsverein zu gründen. So habe in Baruth „das erste Jahresfest des in der sächs. Oberlausitz für die wendischen Gemeinden gegründeten Missionsvereins“ stattgefunden.⁶⁷ Doch gelang es erst im Herbst 1853, einen, die gesamte sächsische Oberlausitz übergreifenden, Wendischen Missionsverein auf den Weg zu bringen.⁶⁸ Dieser

64 Archiv Kleinwelka, Lebenslauf Magdalena Höppner, geb. Kummritz, P.A.R.7.15.

65 Staatsfilialarchiv Bautzen 50012 Nr. 1853 Wendisch-evangelisch-lutherische Vereine zu Rachlau, Siebitz und Neschwitz betr. sowie 50013 Nr. 4134 Acten, die Erörterung über den wendischen oder evangelisch lutherischen Verein zu Rachlau betr.

66 Johann Zieschang: Die Anfänge der Äußerer Mission unter den sächsischen Wenden der Oberlausitz. In: Jahrbuch der Sächsischen Missionskonferenz 32 (1919), 21.

67 Neues Lausitzisches Magazin 25 (1849), 150, ähnlich Zernička (1849), 225.

68 Zu den Schwierigkeiten, einen gesamt-sorbischen Missionsverein zu gründen, vgl.: Jaroměr Hendrich Imiš: Nekrolog Ernst Bohuwěr Jakub. In: Časopis Mačicy Serbskeje 8 (1855), 14–57, hier 45.

wurde durch die Wendische Predigerkonferenz repräsentiert und dem Sächsischen Hauptmissionsverein als Zweigverein zugeordnet. Mit dieser Konstruktion war der Einsatz für die Äußere Mission nun nicht mehr Angelegenheit pietistischer Zirkel, sondern der sorbischen Geistlichen. Damit wurde die sorbische Missionsbewegung letztlich in die Amtskirche integriert.⁶⁹ Zu den wichtigsten Aufgaben des Wendischen Missionsvereins zählten die Zusammenführung von Spenden, die Durchführung eines jährlichen Missionsfestes sowie die Herausgabe der Missionszeitschrift *Misionski Posoľ*. Diese Arbeit wurde bis zum Verbot der Wendischen Predigerkonferenz 1937 fortgeführt. Die Missionsbewegung in der sorbischen Oberlausitz zählt somit zu den prägenden Kontinuitäten des langen 19. Jahrhunderts, vor allem wirkte sie stark institutionenbildend. Zunächst entstanden zahlreiche von Laien geprägte Missionsvereine. Diese Arbeit wurde mit dem 1853 gegründeten Wendischen Missionsverein verkirchlicht sowie zentralisiert und für über fünfzig Jahre weitergeführt.

Missionsfeste

Ab Mitte des 19. Jahrhunderts fanden regelmäßig sorbische Missionsfeste in der Lausitz statt; seit 1853 oblag die Organisation dem Wendischen Missionsverein.⁷⁰ Für gewöhnlich wurden die Feste an Wochentagen, meist einem der Apostelfeiertage, begangen. Erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts verlegte man sie aus Rücksicht auf Fabrikarbeiter auf den Sonntag.⁷¹ Für die sorbische Lausitz charakteristisch erscheint der häufig zweiteilige Aufbau der Missionsfeste mit einem sorbischen und einem deutschen Gottesdienst, die nicht zwingend der gleiche Geistliche hielt. Dieser doppelte Gottesdienst unterstrich für viele den besonderen Charakter des Festtages. Doch auch sonst unterschied sich das Missionsfest vom üblichen Sonntagsgottesdienst: Die Predigt hielt ein auswärtiger Geistlicher, es erklangen besondere musikalische Darbietungen⁷² und die Kirche war reich geschmückt.⁷³ Die

69 Damit wurden kirchliche Amtsträger zu Missionsagenten, die in Predigt, Konfirmandenarbeit, Missionsfesten, Missionsstunden und durch Verbreitung von Missionsschriften die Idee der Äußeren Mission verbreiten sollten. Vgl. hierzu: Wetjen, *Das Globale* (wie Anm. 5), 45–61.

70 Das erste sorbische Missionsfest wurde anlässlich der Gründung des dortigen Missionsvereins 1844 in Hoyerswerda gefeiert. Eine Liste der ersten 21 sorbischen Missionsfeste inkl. der dort gesammelten Spenden befindet sich in *Misionski Posoľ* (1865), 136f. Zur Bedeutung von Missionsfesten im Allgemeinen: Wetjen, *Das Globale* (wie Anm. 5), 134–142.

71 Zieschang (wie Anm. 66), 24.

72 *Misionski Posoľ* (1892), 177–179.

73 *Tydzenske Nowiny* (1853), 234f.

Teilnahme zahlreicher Pfarrer und Lehrer betonte seine Bedeutung, nicht selten besuchte ein Missionar das Fest.⁷⁴

Die sorbischen Missionsfeste entwickelten sich in einer Zeit, in der es keine anderen vergleichbaren sorbischen Großveranstaltungen im dörflichen Bereich gab, rasch zu überregionalen, länderübergreifenden Zusammenkünften. Derart können die Missionsfeste als Alternative zu den sorbischen Gesangsfesten, die, städtisch geprägt und weltlichen Charakters, von erweckten Kreisen häufig abgelehnt wurden, verstanden werden.⁷⁵

Regten Missionszeitschriften und Traktate zur Auseinandersetzung mit der Mission im privaten Raum an, waren Missionsfeste ein öffentliches Ereignis. Hier wurde Gemeinschaft hergestellt und sichtbar gemacht. Diese Gemeinschaft konstituierte sich auf den sorbischen Missionsfesten durch eine dreifache Grenzziehung: die Grenzziehung zu den Heiden, die Grenzziehung zu den heimischen Nicht-Christen bzw. nicht überzeugten Christen und die Grenzziehung zu den Deutschen.⁷⁶ Zahlreiche Berichte heben hervor, dass der sorbische Missionsgottesdienst besser besucht gewesen sei und reichlichere Kollekte eingebracht habe als der am gleichen Tag und Ort stattfindende deutsche.⁷⁷ Diesem Befund entsprechen die Berechnungen der Leipziger Mission, wonach die Oberlausitz zu ihren wichtigsten Spendegebieten gehörte. So betrug die Pro-Kopf-Spende 1905 in der Oberlausitz 7,8 Pfennige, in Dresden (Stadt) dagegen 6 Pfennige und in der Ephorie Schneeberg nur 5,5 Pfennige.⁷⁸ Gemessen an ihrer starken finanziellen Unterstützung der Missionsbewegung werden die Sorben in diesem Zusammenhang als ausgesprochen fromm gekennzeichnet. Diese spezifische Identitätskonstruktion bietet vor dem Hintergrund, dass die Sorben von einigen Deutschen, gerade auch aus Reihen der Erweckungsbewegung, als noch zu missionierend wahrgenommen wurden,⁷⁹ einen ambivalenten Befund.⁸⁰

Zugleich wiesen Missionsfeste schon allein aufgrund ihrer thematischen Ausrichtung immer über das Nationale hinaus. So verteidigt der Prediger auf dem

74 Misionski Posol (1912), 144.

75 Jan Preuska: Nowe pohanstwo [Neues Heidentum]. In: Misionski Posol (1864), 5–9.

76 Vgl. Wetjen, Das Globale (wie Anm. 5), 139.

77 Bericht des Missions-Hülfsvereins im Kreise Hoyerswerda 1846, 3; Zernička (1849), 64; Misionski Posol (1910), 95f: Die Kollekte des sorbischen Gottesdienstes in Göda betrug 248 Mark, des deutschen hingegen 109 Mark. Die Sorben würden sich „im Vergleich zu anderen mit ihren Missionsgaben auszeichnen“, so der Misionski Posol (1910), 175.

78 Otto (wie Anm. 20), 153.

79 Anna Frauenholz: Missionsarbeit in der Wendei. Wie ich zu den Wenden kam. In: Mitteilungen an die Brüdergemeine 3 (1936), 78–95.

80 Ähnlich: Justyna Ancieta Turkowska: Kolonisor:innen und Kolonisierte im Zwiegespräch. „Koloniale Agitation“ in den Ostprovinzen des Deutschen Reiches. In: GG 47 (2021), 589–622, vor allem: 595–598.

Missionsfest 1849 die sorbischen Missionsvereine gegenüber den nationalen Vereinen mit folgenden Worten:

„Die Gegner der Mission wollen es uns übelnehmen, dass wir mehr für die Missionsvereine sprechen als für andere weltliche Vereine, die in unserer Zeit hier und da entstanden sind. Wir halten aber dies für den wahren sorbischen Verein, in welchem die Herzen aller gegenüber allen Völkern aus Liebe überfließen.“⁸¹

Prägnant wird hier der Gegensatz zwischen Missions- und Nationalbewegung angesprochen: Geht es nur um das eigene Volk und dessen Heil oder um das Heil aller Völker? Letztlich wird „Nation“ als endgültiger Bezugspunkt und Ideal von universalistischen Anhängern der Missionsbewegung nicht unterstützt,⁸² ein Umstand, der bisweilen zu Konflikten innerhalb der sorbischen Gemeinschaft führte.⁸³

Sorbische Missionare

Aus dem sorbischen Sprachraum begaben sich im 18. und 19. Jahrhundert annähernd 70 Missionare im Dienst der Brüdergemeinde in die Mission, davon mehr als die Hälfte Frauen. Hauptsächlich wirkten sie in Grönland, Labrador, der Karibik und Südafrika. Weitere 13 SorbInnen gingen im Auftrag anderer protestantischer Missionsgesellschaften nach Übersee. Sendende Gesellschaften waren hier in erster Linie die Berliner und die Gossner Mission; Missionsgesellschaften, die Herrnhut folgend theologische Laien und keine ordinierten Pfarrer entsandten. Häufig waren auch diese MissionarInnen von Herrnhut geprägt, wie etwa Frieda Wehle, die mit der Marburger Mission nach China ging: „Später, als ich größer war, wurde ich auch zu den großen Missionsfesten nach Herrnhut mitgenommen. Welch ein Erlebnis war das! Welch eine lebendige Missionsgemeinde lernte ich da kennen!“⁸⁴

Zahlreiche Studien zur Herkunft von MissionarInnen in den letzten Jahren haben deutlich gezeigt, dass ein Großteil von ihnen der unteren Mittelschicht

81 Zernička (1849), 194.

82 Best, Heavenly Fatherland (wie Anm. 5).

83 So trat Pfarrer Jan Kilian, der stark mit der Missionsbewegung verbunden war, u. a. hatte er ein Jahr am Basler Missionsinstitut verbracht, bereits nach wenigen Jahren aus der nationalen Organisation Maćica Serbska aus, da diese ein „falsche[s], neologisches Wendenthum“ vertrat. Kurze Zeit darauf führte er eine Gruppe von fast 600 Sorben nach Texas. Trudla Malinkowa: „Unter Dornen“. Jan Kilians Wirken als lutherischer Pfarrer in Preußen. In: Jan Kilian. Pastor, Poet, Emigrant. Hg. v. T. Malinkowa. Bautzen 2014 (Schriften des Sorbischen Instituts 58), 266–292, hier 285f.

84 Frieda Wehle: Darum gehe hin. Marburg 1974, 9f.

des ländlichen Raums, teils auch dem Kleinbürgertum entstammte.⁸⁵ Nicht selten bestimmte eine prekäre ökonomische Situation ihre Herkunft. Der Weg in die Mission bot demnach Bildungs- und Aufstiegschancen, die sich aufgrund ihrer Herkunft sonst nur selten verwirklichen ließen. Dieser Befund trifft auch für die sorbischen MissionarInnen zu; sie alle stammten aus dem dörflich-bäuerlichen Milieu.

In religiöser Hinsicht sind viele der angehenden Missionare konservativ-erwecklichen Kreisen zuzuordnen. Häufig vertraten sie eine biblizistisch-pietistisch geprägte Frömmigkeit, teils chiliastisch-endzeitlicher Prägung, dementsprechend kennzeichnete viele MissionarInnen ein „Gesellschafts- und Religionskonservatismus“.⁸⁶ Vor diesem Hintergrund scheint Gerald Faschingeders Frage „War Mission die Antwort der Modernisierungsverlierer und -verliererinnen vom Lande auf die bedrohlich wirkenden sozialen Impulse aus der Stadt?“ berechtigt.⁸⁷

Für die MissionarInnen sorbischer Herkunft lässt sie sich allerdings nicht so leicht beantworten, verweist jedoch auf eine wichtige mentalitätsgeschichtliche Prägung. Die meisten MissionarInnen sorbischer Herkunft hatten sich zunächst für ein Leben in der Brüdergemeinde entschieden und folgten erst in einem zweiten Schritt, in einem komplexen Zusammenspiel von Berufung und Eigeninitiative, dem Weg in die Mission. In dem abgestimmten Berichts- und Meldewesen der Brüdergemeinde wurde stetig über Brüder und Schwestern für Dienste in der Diaspora oder Mission verhandelt.⁸⁸ So heißt es über Maria Magdalena Schneider aus Kleinwelka, sie sei „gesund und starck“, vor allem jedoch „ist [sie] der Armuth ganz gewohnt“.⁸⁹ Vermutlich war dies ein wichtiges Kriterium für den entbehrensreichen Missionsdienst, das mithin für viele Sorben zutraf. Schneider heiratete 1800 den Labradormissionar Johannes Hasting, der wie sie aus einer sorbischen Familie stammte, gemeinsam wirkten sie für weitere 17 Jahre unter den Inuit. Auf die große Bedeutung der Lausitz als Herkunftsgebiet von MissionarInnen der Brüdergemeinde

85 Knapp dazu: Thorsten Altena: „Soll ich Missionar werden?“ Bemerkungen zum Motivationskosmos Basler Missionare. In: Basler Mission, Menschen, Geschichte, Perspektiven 1815–2015. Hg. v. Thomas K. Kuhn u. Christine Christ von Wedel. Basel 2015, 69–74; ausführlicher ders.: „Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils“. Zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884–1918. Münster 2003 (Internationale Hochschulschriften 395), 191–314.

86 Altena, „Soll ich Missionar werden?“ (wie Anm. 85), 73.

87 Gerald Faschingeder: Missionsgeschichte als Beziehungsgeschichte. Die Genese des europäischen Missionseifers als Gegenstand der historischen Anthropologie. In: Historische Anthropologie 10 (2002), 1–30.

88 Meldungen und Zeugnisse von Brüdern und Schwestern für den Missionsdienst. UAH, R.15.A.17.g, 1–4.

89 Meldungen und Zeugnisse von Schwestern für den Missionsdienst UAH, R.15.A.17.g.2.29.

hat jüngst Thorsten Altena verwiesen: „Das wichtigste Kerngebiet für die Rekrutierung von Missionspersonal und ein Sammelbecken der Diaspora bildete zunächst das Gebiet um Herrnhut selbst, die Lausitz und ihr Umland“.⁹⁰ SorbInnen waren ein nicht zu vernachlässigender Teil dieser Gemeinschaft.

In ihrer Heimat spielten die sorbischen MissionarInnen als greifbare Akteure der Globalisierung eine wichtige Rolle. Sie hielten, teils über Generationen hinweg, Kontakt zu ihren Familien,⁹¹ dem örtlichen Pfarrer⁹² oder sie traten bei Missionsfesten als Prediger auf⁹³ und trugen so zur Verbreitung des Missionsgedankens in ihrem Umfeld bei.

Nur wenige MissionarInnen sorbischer Herkunft thematisieren diese jedoch selbst.⁹⁴ Prominentestes Beispiel hierfür ist Jan Awgust Měrcink/Johann August Miertsching, der mehrfach an herausgehobener Stelle auf seine sorbischen Wurzeln verweist.⁹⁵ In der unbearbeiteten Version seines Tagebuchs schreibt er:

„Hier stand ich nun auf Melville Insel, und konnte mich bei allem Elend u. Noth der schmeichelnden Gedanken nicht enthalten, daß ich hier in dieser Polarregion der einzige Wende aus Deutschland bin, und an der seit mehr als 300 Jahren gesuchten und von uns entdeckten Nordwestlichen Durchfahrt theil habe.“⁹⁶

Diese Passage wurde allerdings, wohl auf Betreiben der Brüdergemeine, geändert. In der gedruckten Version von Miertschings Tagebuch ist nichts mehr von seiner sorbischen Herkunft zu lesen.⁹⁷

Wohl am engsten mit der sorbischen Nationalbewegung verbunden war der Tibetmissionar August Herrmann Francke. Gebürtig in Schlesien hatte er in Kleinwelka Sorbisch gelernt, war in die sorbische Nationalorganisation Maćica Serbska

90 Altena, „Ein Häuflein Christen“ (wie Anm. 85), 199f.

91 Wehle (wie Anm. 84), 9; Hans-Windekilde Jannasch: Erziehung zur Freiheit. Ein Lebensbericht. Göttingen 1970, 149; Lubina Malinkowa: Z Wjerbna do swěta. Starikojc bratš a soša w službje wěry a wědy. In: Serbska Pratyja 2021. Bautzen 2020, 111–114.

92 Bramborski Serski Casnik (1870), 111 sowie (1883), 49.

93 Trudla Malinkowa: Petrik z Borkow. Serbski misionar w Podpołdnjowej Africe. In: Serbska Pratyja 2001. Bautzen 2000, 67–70.

94 Lebenslauf Mathäus Warmow. In: Mitteilungen aus der Brüdergemeine (1898), 310–335.

95 Lubina Malinkowa: Spominamy: Jan Awgust Měrcink. Serb. Missionar. Tołmačer. In: Rozhlad 7/8 (2017), 23–26. Zu Měrcink/Miertsching vgl. nun: Mechthild u. Wolfgang Opel: Weil ich ein Inuk bin. Johann August Miertsching – Ein Lebensbild, Dresden 2022.

96 Tagebuch Johann August Miertsching (maschinenschriftlich), Sorbisches Kulturarchiv Bautzen, MZb XX 18A.

97 Johann August Miertsching: Reisetagebuch des Missionars Johann August Miertsching. Gnadau 1856, 144f.

eingetreten und schenkte dem Wendischen Museum in Bautzen zahlreiche Handschriften und Objekte aus Tibet. Dagegen musste das Völkerkundemuseum in Herrnhut Francke zu gleicher Zeit Objekte aus Tibet abkaufen. Mit seinen Schenkungen unterstützte Francke die Autonomiebestrebungen der Sorben, die in dem neu errichteten Wendischen Haus mit dem dazugehörigen Museum sichtbar wurden.⁹⁸ Nicht zuletzt gab Francke dem eingangs genannten Ota Wićaz Anstoß und Hinweise, die Verbindungen zwischen Brüdergemeine und Sorben zu untersuchen, und steht damit auch am Beginn der sorbischen Forschungen zur Brüdergemeine.⁹⁹

Zusammenfassung

1. Die zahlreichen Missionsinstitutionen der Brüdergemeine in der Lausitz und die damit verbundenen, von vielen Sorben unterstützten Aktivitäten zugunsten der äußeren Mission stellen die Lausitz in eine Reihe mit den großen Missionsregionen des deutschsprachigen Raums, wie etwa Niedersachsen und dem Großraum Basel oder Württemberg.¹⁰⁰ Das vielgestaltige Interesse an der Äußeren Mission fungierte als wichtiges Bindeglied zwischen der Herrnhuter Diasporaarbeit und der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts.
2. Die Globalisierung, die Verflechtung der Lausitz mit der Welt, war maßgeblich religiös geprägt. Fast zwei Jahrhunderte prägte die Missionsbewegung das Geschehen in der sorbischen Lausitz, vor allem die Institutionalisierung der sorbischen Kultur. Missionsvereine formten und strukturierten die sorbische Öffentlichkeit und beförderten ihre Vergesellschaftung; sorbische Missionspublizistik und -feste waren wichtige mediale Knotenpunkte der Missionsbewegung. Hier wurden Bilder der außereuropäischen Welt vermittelt und zugleich die eigene Identität verhandelt. Schließlich eröffnete der Entschluss, MissionarIn zu werden, die Möglichkeit, selbst aktiv Teil der globalen Weltgemeinschaft zu werden. Gerade für Menschen aus dem bäuerlich-kleinbürgerlichen Milieu bot dies eine attraktive Möglichkeit des sozialen Aufstiegs, verbunden mit einem hohen Sozialprestige.

98 Lubina Mahling: Tibet und die Lausitz. Zur Sammlung August Hermann Franckes im Wendischen Museum. In: Lausitz – Łužica – Łužyca. Aspekte der Beziehungs- und Verflechtungsgeschichte einer zentraleuropäischen Brückenlandschaft. <https://lausitz.hypothesos.org/1563>.

99 August Hermann Francke an Ota Wićaz, Gnadenberg 17.3.1922, Sorbisches Kulturarchiv Bautzen, ZM XXXVIII 36 D.

100 Neuen Aufschwung erfuhr die Arbeit zugunsten der Äußeren Mission durch die Gründung des Missionsvereins in Dresden 1819: „Sachsen ist neben Württemberg das führende Land des neu erwachenden Missionseifers im Anfang des 19. Jahrhunderts gewesen.“ Hennig (wie Anm. 20), 169.

3. Spätestens seit Beginn des 19. Jahrhunderts stand die Missionsbewegung in spannungsvoller Beziehung zur nationalen Bewegung. Einerseits trug die Missionsbewegung zur Konstruktion und Konstitution einer sorbischen Nation bei. Andererseits hinterfragte sie jedoch in ihrer internationalen Ausrichtung die Enge des nationalen Konzepts. Sowohl die nationale als auch die Missionsbewegung nutzten die Medien ihrer Zeit wie etwa Lieder oder Zeitschriften und prägten institutionelle Strukturen wie Vereine aus. Teilweise vereinnahmten sie sich gegenseitig, letztlich aber standen sie auch in Konkurrenz um Ideen, Personen und Spenden.



Abbildung: Adolf Burger, Missionsfest im Spreewald, Öl, 1873, Wendisches Museum Cottbus.

Die Herrnhuter Diasporaarbeit und ihr Einfluss auf die erwecklichen Bewegungen im Südwesten Deutschlands, v. a. im 19. Jahrhundert – eine Annäherung

Wer sich mit Themen im Rahmen erwecklicher Bewegungen im 19. Jahrhundert zu beschäftigen hat, wird kaum die mehr oder weniger ausgeprägten Spuren der Herrnhuter Diasporaarbeit übersehen können. Dennoch ist es zu einfach, wenn man diese neben der von Halle ausgehenden Frömmigkeitstradition und dem sog. Württembergischen Pietismus als einen der drei *Transmissionsriemen* bezeichnet, mit deren Hilfe die erweckliche Frömmigkeit aus der Zeit des 17. und frühen 18. Jahrhunderts, mithin als „Pietismus“ bezeichnet, in das 19. Jahrhundert übertragen worden ist. Diese Einschätzung wird von etlichen Gesamtdarstellungen des Pietismus vertreten. Exemplarisch sei an dieser Stelle auf die älteren Arbeiten von Martin Schmidt¹ und Erich Beyreuther² verwiesen, aber auch auf Horst Weigelts Beiträge in der vierbändigen *Geschichte des Pietismus*³, der die Diasporaarbeit der Herrnhuter als eine, wenn nicht gar als die bedeutendste Verbindung zwischen dem „alten“ Pietismus und der erwecklichen Frömmigkeit (wenigstens bis 1780) ansieht, die zusammen mit der Christentumsgesellschaft „das 19. Jahrhundert nachhaltig mitgeprägt“⁴ habe.

1 „Durch die [Herrnhuter Brüdergemeine], die sich im Unterschied zu Halle der heraufziehenden Aufklärung verschloß – was sich in der Frühentwicklung des für das 19. Jahrhundert weithin maßgebenden Theologen Daniel Friedrich Ernst Schleiermacher in einem tragischen Konflikt mit dem Vater abbildete – wurde das Anliegen des Pietismus in die neue Zeit weitergetragen. So wurde der Neupietismus begründet, der bis in die Gegenwart eine wesentliche Kraft des evangelischen Christentums geblieben ist und vielfach den Rückhalt der kirchlich treuen Gemeinden bildet.“ Martin Schmidt: *Pietismus*. Stuttgart 1972, 10f.

2 „[Die Herrnhuter Diasporaarbeit] gewann [...] für die frühe deutsche Erweckungsbewegung eine bahnbrechende Bedeutung.“ Erich Beyreuther: *Geschichte des Pietismus*. Stuttgart 1978, 333.

3 Horst Weigelt: *Der Pietismus im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert*. In: *Geschichte des Pietismus*. Bd. 2: *Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert*. Hg. v. Martin Brecht u. Klaus Deppermann. Göttingen 1995, 700–754; ders.: *Die Diasporaarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine und die Wirksamkeit der Deutschen Christentumsgesellschaft im 19. Jahrhundert*. In: *Geschichte des Pietismus*. Bd. 3: *Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert*. Hg. v. Ulrich Gäbler. Göttingen 2000, 112–149.

4 Weigelt, *Diasporaarbeit* (wie Anm. 3), 112.

Weigelt bedient sich in seiner Darstellung vornehmlich solcher Quellen, die ihm aus und von Herrnhut zur Verfügung standen. Die folgenden Ausführungen sind komplementär dazu zu verstehen, indem sie vor allem Quellen in den Blick nehmen, die nicht Herrnhuter Provenienz sind. Zudem muss eine regionale Eingrenzung vorgenommen werden, die auf Grund der geographisch und nicht zuletzt auch konfessionell unterschiedlich geprägten erwecklicher Traditionen im 19. Jahrhundert in Deutschland ein durchaus disparates Bild ergibt. Südwestdeutschland und die deutschsprachige Schweiz, vornehmlich Basel, erhalten bei dieser Auswahl den Vorzug, weil die auch von Weigelt erwähnte deutsche Christentumsgesellschaft in Basel ihr Zentrum hatte, von wo sie dann einen starken Einfluss auf andere Gegenden Deutschlands und darüber hinaus ausübte.⁵

Auf den ersten Blick scheint sich der Zugang zur Frage methodisch recht einfach zu gestalten. Die nach wie vor ausführlichste Überblicksdarstellung der Herrnhuter Diasporaarbeit ist von Otto Steinecke⁶ vorgelegt worden, die methodisch vergleichbare Übersicht über die verschiedenen Teile Deutschlands zur Erweckungsbewegung stammt aus der Feder Ludwig Tiesmeyers⁷. Es liegt also nahe, die Ausführungen beider zum lokalen Raum der Untersuchung zu vergleichen.

Steinecke befasst sich im dritten Band mit „Südwestdeutschland“.⁸ In dem Abschnitt, in dem der „oberrheinische Diasporabezirk“ behandelt wird,⁹ sind weit mehr als die Hälfte Frankfurt¹⁰, der Wetterau¹¹ und einigen größeren Städten in Hessen, darunter den beiden Residenzstädten Kassel und Darmstadt, gewidmet.¹² Erst dann kommt die Pfalz in den Blick¹³ – also eine Region, die (selbstverständlich je nach Standort des Betrachters) viel mehr zu „Südwestdeutschland“ zu rechnen

5 Selbstredend werden für die vorliegende Skizze die früheren Aktivitäten der Herrnhuter in der Schweiz nicht in den Blick genommen; hierzu s. u.a. *Unitas Fratrum* 29/30 (1991).

6 Otto Steinecke: *Die Diaspora der Brüdergemeine in Deutschland. Ein Beitrag zu der Geschichte der evangelischen Kirche Deutschlands*. 3 Teile. Halle/Saale 1905 u. 1911.

7 Ludwig Tiesmeyer: *Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des 19. Jahrhunderts*. 16 Hefte in vier Bänden. Kassel 1901–1912. – Auf Grund der Arbeitsteilung mit Horst Weigelt (s. Anm. 3) werden in der knappen Darstellung der Erweckungsbewegung in Baden die Aktivitäten der Herrnhuter gar nicht erwähnt in: Gustav Adolf Benrath: *Die Erweckung innerhalb der deutschen Landeskirchen 1815–1888. Ein Überblick*. In: *Geschichte des Pietismus*. Bd. 2 [wie Anm. 3], 150–271, zu Baden: 242–244. Zur Pfalz wird dort nur ganz knapp auf die Arbeit von Hamm (s. Anm. 29) hingewiesen.

8 Steinecke, *Diaspora* (wie Anm. 6). Dritter Teil: Süd- und Westdeutschland. Halle/Saale 1911.

9 Steinecke, *Diaspora* (wie Anm. 8), 59–88.

10 Steinecke, *Diaspora* (wie Anm. 8), 59–75. Hier werden die Beziehungen Susanna von Klettenbergs, Goethes und seiner Mutter zu den Herrnhutern ausführlich gewürdigt.

11 Steinecke, *Diaspora* (wie Anm. 8), 75–78. Durch die Herrnhuter Siedlung Herrnhag gab es in dieser Gegend ohnehin zahlreiche Verbindungen.

12 Steinecke, *Diaspora* (wie Anm. 8), 78f.

13 Steinecke, *Diaspora* (wie Anm. 8), 79f.

ist als die vorher genannten Orte. In dem nur sieben Zeilen umfassenden Absatz über Baden begnügt sich Steinecke festzustellen, dass hier die Einflüsse von Württemberg wirksam und Hornberg das Zentrum der herrnhutischen Diasporaarbeit gewesen sei.¹⁴ Man muss allerdings der Beschreibung Steineckes zugutehalten, dass er eine deutliche Zäsur macht zwischen dieser hier skizzierten Beschreibung und der „Aufklärungs- und Erweckungszeit“.¹⁵ Das eigentliche „Südwestdeutschland“ wird dann erst auf den letzten fünf Seiten des Kapitels beschrieben, in dem auf eine Reihe von – noch weiter zu skizzierenden – Verbindungen zwischen Vertretern der Erweckungsbewegung und der Herrnhuter Diasporaarbeit hingewiesen wird.

Den Abschnitt über Baden fasst Steinecke unter Verweis auf Tiesmeyer so zusammen: „In Baden sympathisierten mit den Bestrebungen der Brüdergemeine mehr oder weniger alle, die in der dortigen Erweckungsbewegung eine führende Rolle spielten.“¹⁶ In diesem Zusammenhang werden dann u. a. die Namen Johann Heinrich Jung-Stilling und Aloys Henhöfer genannt.¹⁷ Und als Beleg für seine Ausführungen verweist Steinecke wiederum auf Ludwig Tiesmeyer¹⁸, der in Band 4 seines Werks „Das badische Land“ behandelt.¹⁹ Liest man aber dessen Ausführungen, wird die Brüdergemeine bzw. die Herrnhuter Kolonie Königsfeld lediglich in der knappen Skizze zu dem Freiburger Industriellen Carl Mez erwähnt.²⁰ Dieser Befund ist, auch wenn man den Charakter beider Arbeiten als Überblicksdarstellung berücksichtigt, erstaunlich. Deswegen mag es gerechtfertigt sein, den Spuren der Herrnhuter Diasporaarbeit in den erwecklichen Bewegungen im Südwesten Deutschlands ergänzend etwa zu der Darstellung Weigelts weiter nachzugehen.

Sowohl geographisch als auch von ihrer Bedeutung für die Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts insgesamt her liegt es nahe, einen Blick auf die „Deutsche Christentumsgesellschaft“, die 1790 von Johann August Urlsperger (1728–1806)²¹

14 Steinecke, *Diaspora* (wie Anm. 8), 80.

15 Steinecke, *Diaspora* (wie Anm. 8), 81–88.

16 Steinecke, *Diaspora* (wie Anm. 8), 86.

17 Weitere dort genannte Personen sind Christoph Käß (1796–1843), Pfarrer in Graben, der Hofgerichtsrat Georg Friedrich Fein (1741–1817), Schulrat Georg Friedrich Ruf (1741–1825) sowie die Heidelberger Theologieprofessoren Friedrich Heinrich Christian Schwarz (1766–1837) und Johann Friedrich Abegg (1765–1840).

18 Steinecke, *Diaspora* (wie Anm. 8), 86.

19 Tiesmeyer, *Erweckungsbewegung* (wie Anm. 7). Bd. 4: Baden. Kassel 1903, 255–343.

20 Zu diesem s. u. S. 331.

21 Johann August Urlsperger, Pfarrer, zuletzt Senior in Augsburg, bis er im Jahr 1776 sein Amt niederlegte, um sich der Gründung einer Gesellschaft zu widmen, die sich wissenschaftlich-apologetisch dem theologischen Rationalismus entgegenstellte; Thomas K. Kuhn: Art. „Urlsperger, Johann August“. In: *BBKL* 12, 1997, 940–943.

gegründet worden war, zu werfen.²² Im „frommen Basel“, in dem nicht zufällig die Ideen Urlspergers, die an anderen Orten auf reservierte Haltungen gestoßen waren,²³ aufgenommen wurden, gab es schon seit 1740 eine „Herrnhuter Sozietät“.²⁴ Es ist naheliegend, dass es enge Kontakte zwischen der Sozietät und den anderen frommen Gruppen in Basel gab. So schrieb schon Johann Kaspar Lavater (1741–1801) nach seinem Besuch in Basel im Jahr 1799: „Sie [scil. die Herrnhuter Brüder; K.v.O.] leben in gutem Vernehmen mit den Gliedern der deutschen Gesellschaft [scil. Christentumsgesellschaft; K.v.O.]“.²⁵

Um es nicht bei dieser individuellen Wahrnehmung zu belassen, kann der Frage nachgegangen werden, welche Spuren die Herrnhuter Diasporaarbeit in den Publikationen der Christentumsgesellschaft und – für eine Korrespondenzgesellschaft besonders wichtig – in ihrem Briefwechsel hinterlassen hat. Eine Reihe solcher Texte sind von Ernst Stähelin publiziert worden.²⁶ In einem *Bericht des Basler Ausschusses an die Englische Missionsgesellschaft über die Christentumsgesellschaft*²⁷ wird beschrieben:

„In Basel und einigen andern Orten giebt es auch mehrere blühende Zweige der Gemeinde Jesu, welche mit der evangelischen Brüdergemeine in gesegneter Verbindung stehen und von Geschwistern aus einem der Hauptgemeinorte in Deutschland bedient werden.“²⁸

Fasst man den gesamten Bericht zusammen, so wird deutlich, dass etliche Korrespondenzpartner der Christentumsgesellschaft in ganz Deutschland in unter-

22 Pietismus und Neuzeit. Bd. 7: Die Basler Christentumsgesellschaft. Hg. v. Martin Brecht u. a. Göttingen 1981; Horst Weigelt: Art. „Christentumsgesellschaft, Deutsche“. In: RGG⁴ 2, 1999, 246.

23 Ein Teil der Reisetationen wird dargestellt in Ernst Staehelin: Aus der Geschichte der Frankfurter Christentumsgesellschaft. In: Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen. Martin Schmidt zum 65. Geburtstag. Hg. v. Heinrich Bornkamm u. a. (AGP 14). Bielefeld 1975, 433–443, hier 433f.

24 Zur Basler Sozietät und ihrer lückenhaften historischen Aufarbeitung siehe Erika Hebeisen: leidenschaftlich fromm. Die pietistische Bewegung in Basel 1750–1830. Köln u. a. 2005, 56f. (dort Hinweise auf einige knappe Darstellungen); vgl. Unitas Fratrum 29/30 (wie Anm. 5).

25 Johann Kaspar Lavater: Freymüthige Briefe über das Deportationswesen und seine eigne Deportation nach Basel. Nebst der kurzgefaßten Deportationsgeschichte seiner Mitbürger und einiger andrer Schweizer. Zweyter und letzter Band. Winterthur 1801, 279; (= Ders.: Ausgewählte Werke in historisch-kritischer Ausgabe. Bd. VIII. Hg. v. Dominik Sieber. Zürich 2015, 711–1002, hier 912).

26 Ernst Staehelin: Die Christentumsgesellschaft in der Zeit der Aufklärung und der beginnenden Erweckung. Texte aus Briefen, Protokollen und Publikationen. 2 Bde. Basel 1970 u. 1974.

27 Staehelin, Christentumsgesellschaft. Bd. 1 (wie Anm. 26), 427–434.

28 Staehelin, Christentumsgesellschaft. Bd. 1 (wie Anm. 26), 430. Vgl. auch den Hinweis, „daß es seit wohl 50 Jahren eine nicht unbeträchtliche Zahl ächter Evangelisten in Graubündten gab und noch giebt, welche auch, wenigstens zum Theil, in den schönen Predigerbund, der sich jährlich zu Herrnhut versammelt, einverleibt sind“; ebd. (vgl. Unitas Fratrum 29/30 [wie Anm. 5]; J. Jürgen Seidel: Die Anfänge des Pietismus in Graubünden. Zürich 2001).

schiedlich engem Verhältnis zu Herrnhut bzw. zu den Predigerkonferenzen der Brüdergemeine standen.²⁹ Namentlich zu nennen sind Johannes Evangelista Goßner (1773–1858)³⁰, Gründer der in Berlin ansässigen Goßnermission, der zeitweise stellvertretender Sekretär der Christentumsgesellschaft war,³¹ Karl Friedrich Adolf Steinkopf (1773–1859),³² der mit der „Londoner Bibelgesellschaft“ über die Brüdergemeine korrespondierte und auch einen Besuch in Herrnhut machte,³³ und schließlich Johann Heinrich Jung-Stilling, auf den noch später einzugehen ist.

Zwei Werke, die aus der Arbeit der Christentumsgesellschaft entstanden sind, sollen im Folgenden etwas genauer in den Blick genommen werden, wobei das erste nur kurz, das zweite etwas ausführlicher betrachtet werden soll.

Im Jahr 1815 wurde die „Basler Mission“ gegründet. Sie arbeitete u. a. in Abessinien in Ostafrika. Der Basler Missionar und spätere Bischof des preußisch-anglikanischen Bistums in Jerusalem, Samuel Gobat (1799–1879)³⁴, verwies gelegentlich darauf, dass diese Missionsarbeit den Spuren der Herrnhuter Mission folge. Auch während seiner Jerusalemer Amtszeit knüpfte er gedanklich an die Herrnhuter Arbeit an, wenn er schreibt:

„Meine Absicht ist die: ein Brüderhaus, wie vor hundert Jahren die Brüdergemeine ihre Missionen anzufangen gewohnt war, in Jerusalem zu errichten, damit die armen Leute

29 Z. B. Jakob Schatz, Kaufmann in Straßburg, der Herrnhuter Schriften las und mit den dortigen Herrnhutern wie Jeremias Risler in Kontakt stand. Von Kreuznach wird nach Herrnhut berichtet, dass sich „eine Versammlung von 18 Erweckten [...] an die deutsche Gesellschaft in Basel“ angeschlossen hätte; Johann Jakob Hamm: *Die Gemeinschaftsbewegung in der Pfalz*. [Kaiserslautern 1928], 167. – Dass selbstverständlich über den hier in den Fokus genommenen regionalen Raum „Südwestdeutschlands“ hinaus Mitglieder der Brüdergemeine Korrespondenzpartner der Deutschen Christentumsgesellschaft waren, braucht hier nicht dokumentiert zu werden.

30 Hermann Dalton: *Johann Evangelista Goßner. Ein Lebensbild aus der Kirche des neunzehnten Jahrhunderts*. 2. umgearb. Aufl. Berlin 1878; Niels-Peter Moritzen: Art. „Goßner, Johann Evangelista“. In: TRE 13, 1984, 591–594; Martin Laube: Art. „Goßner, Johannes Evangelista“. In: RGG⁴ 3, 2000, 1093.

31 Dalton, Goßner (wie Anm. 30), 125.

32 Winfried Eisenblätter: „Die Beförderung des Reiches Gottes“. Carl Friedrich Adolph Steinkopf (1773–1859) und der englische Einfluss auf kontinentale Erweckungsbewegung (Hamburg 2021; Faksimilieausgabe der Diss. masch. Zürich 1967, mit Geleitwort von Ulrich Gäbler); Karl Rennstich, Art. „Steinkopf, Karl Friedrich Adolf“. In: BBKL 10, 1995, 1306–1309; Paul Jenkins, Art. „Steinkopf, Karl Friedrich Adolf“. In: RGG⁴ 7, 2004, 1704.

33 Karl Friedrich Adolf Steinkopf: *Reisebriefe. Europa 1812*. Hg. v. Ulrich Fick. Stuttgart 1987, 97: Seit seinen Basler Jahren habe er Kontakt zu den Herrnhutern und möchte mit Hilfe der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft die Missionsarbeit der Herrnhuter unterstützen. Ein Bericht vom Besuch in Herrnhut mit Besuch der Ältestenkonferenz findet sich auf S. 98f.

34 Samuel Gobat: *Samuel Gobat. Evangelischer Bischof in Jerusalem. Sein Leben und Wirken meist nach seinen eigenen Aufzeichnungen*. Hg. v. Heinrich W.J. Thiersch. Basel 1884.

dort an einem lebendigen Beispiel mit Augen sehen, wie wahre Christen untereinander leben, beten und arbeiten, ihre Umgebung mit Liebe behandeln und mit Rat und Tat ihnen zu helfen versuchen. Die ersten Brüder müssen wahrhaftig fromme und brauchbare Leute sein.³⁵

Dies ist eine gewisse Form von „Erinnerung“, die vom Charakter einer prägenden Vorbildfunktion aber deutlich entfernt ist.

Mit dem „Brüderhaus“ in Jerusalem³⁶ ist schon der Weg eingeschlagen zu dem zweiten Ableger der Christentumsgesellschaft, auf den hier etwas näher eingegangen werden soll: die „Pilgermission St. Chrischona“. Christian Friedrich Spittler (1782–1867), der langjährige Sekretär der Christentumsgesellschaft, hatte schon in den 1820er Jahren den Gedanken entwickelt, Handwerksgesellen, die er mit Hilfe eines kurzen biblischen Unterrichts vorbereiten wollte, loszuschicken, um – vor allem im katholischen Österreich – als „Handwerkermissionare“ unterwegs zu sein. Dies entsprach im Grunde der Herrnhuter Mission, die bekanntermaßen, anders als die Hallisch-Dänische Mission, theologische Laien als Missionare aussandte. Bei Spittler stand der Gedanke dahinter, dass in vergleichbarer Weise nicht nur „Heiden“ zu Christen gemacht werden sollten, sondern auch dafür zu sorgen sei, dass die Christen nicht zu Heiden würden.³⁷ Nach ersten, gescheiterten Versuchen gründete er im Jahr 1840 in einer alten, zerfallenen Pilgerkirche in der Nähe von Baselv, die der Heiligen Chrischona gewidmet war, ein „Brüderhaus“, das dem Zweck einer sehr einfachen biblisch-theologischen „Ausbildung“ (deutlich weniger „akademisch“ wie die des Basler Missionshauses) gewidmet war, um von dort junge Männer auszusenden, die die Frommen in kleinen Hauskreisen sammeln und geistlich erbauen sollten. Bevorzugte Gegenden waren das benachbarte Großherzogtum Baden und Gegenden in der Schweiz, aber eben auch Jerusalem, das auf Grund zeitgenössischer apokalyptischer Hoffnungen besonders in den Blick geraten war.³⁸ Zusätzlich zu der Vorstellung der „Handwerkermissionare“ gab es eine weitere Ähnlichkeit zur Arbeit der Herrnhuter Diasporabrüder: nämlich die Idee der „Sammlung der Frommen“ in privaten, d. h. nicht unter kirchlicher Aufsicht stehenden Konventikeln. Auch hier fällt auf, dass, soweit ich dies sehe, fast nie auf die Diasporaarbeit als Vorbild verwiesen wird – weder in den zeitgenössischen Texten

35 Carl Heinrich Rappard: Fünzig Jahre der Pilgermission auf St. Chrischona. Gedenkschrift zur Feier des fünfzigjährigen Bestandes der Anstalt. Basel 1890, 87.

36 Vgl. Alex Carmel: Christen als Pioniere im Heiligen Land. Ein Beitrag zur Geschichte der Pilgermission und des Wiederaufbaus Palästinas im 19. Jahrhundert. Basel 1981, 127–189.

37 Karl Rennstich: „... nicht jammern, Hand anlegen!“ Christian Friedrich Spittler. Sein Leben und Werk. Metzingen 1987, 92.

38 Frank Foerster: Mission im Heiligen Land. Der Jerusalems-Verein zu Berlin 1852–1945. Gütersloh 1991, 21–40.

aus den Jahren, in denen über den Beginn der „Pilgermissionsarbeit“ nachgedacht wurde, noch in späteren Darstellungen dieser Arbeit, in denen gewissermaßen „nachträglich“ auf den Vorbildcharakter der Herrnhuter Diasporaarbeit für die eigene Arbeit hätte hingewiesen werden können.³⁹ Eine solche vergleichende Erinnerung hatte offenbar keinerlei legitimatorischen oder werbenden Wert für die Pilgermission. Der Nachfolger Spittlers als deren Leiter, Carl Heinrich Rappard (1837–1909), besuchte auf der Rückreise von seinem Studienaufenthalt in Schottland im Jahr 1865 die Brüdergemeinde in Zeist, wie er beiläufig in seinem Tagebuch erwähnt.⁴⁰ Von einem bleibenden Eindruck lässt sich aber nichts erkennen.⁴¹

Der Blick nach Baden kann überraschenderweise die Mitteilung Steineckes, die prägenden Personen der badischen Erweckungsbewegung seien durch die Diasporaarbeit der Herrnhuter beeinflusst worden, nicht im erwarteten Maße bestätigen. In den beiden maßgeblichen Arbeiten zu dem badischen Erweckungsprediger Aloys Henhöfer (1789–1862), nämlich in der älteren von Wilhelm Heinsius⁴², die Henhöfers ganzes Wirken bespricht, und in der von Eckhard Hagedorn⁴³, der sich mit Henhöfers Entwicklung bis zum Eintritt in das badische evangelische Pfarramt beschäftigt, werden Herrnhut und die Diasporaarbeit so gut wie nie erwähnt. Henhöfer war durch die Allgäuer katholische Erweckungsbewegung geprägt, die aber ganz andere Wurzeln hatte als die Herrnhuter Brüdergemeinde.⁴⁴

Nun ist vielleicht zu beachten, dass die hier vorgetragenen Beispiele, nämlich die Pilgermission und auch die Wirksamkeit Henhöfers mehr als 30 Jahre später

39 Hier wäre auch die Tatsache näher zu bedenken, dass die Arbeit der „Pilgermission“ eine der wichtigsten Wurzeln der später entstehenden „Gemeinschaftsarbeit“ war, deren Dachverband sich ausgerechnet im Brüdergemeinort Gnadau gründete (Näheres zu den Gründungs Umständen in: Jörg Ohlemacher: *Das Reich Gottes in Deutschland bauen* [AGP 23]. Göttingen 1986). Soweit ich sehe, wird in Quellentexten aus dieser Zeit nirgends auf die Herrnhuter Diasporaarbeit als Vorbild, erst recht nicht als ein bedeutendes, hingewiesen.

40 Abgedruckt in: Dora Rappard: *Carl Heinrich Rappard. Ein Lebensbild*. Gießen, Basel⁷ 1929, 51 (in der 1. Auflage aus dem Jahr 1910, die im Reprint erschien [Gießen 1983], findet sich diese Bemerkung auf S. 62).

41 In der von Rappard von 1875 bis 1877 herausgegebenen Zeitschrift *Des Christen Glaubensweg* werden gelegentlich im Stil einer Blütenlese Verse aus Liedern Zinzendorfs abgedruckt. Dies geschieht aber nicht in einer im Verhältnis zu anderen zitierten „Vätern“ hervorgehobenen Weise.

42 Wilhelm Heinsius: *Aloys Henhöfer und seine Zeit*. Neu hrsg. von Gustav Adolf Benrath, Neuhausen-Stuttgart, Karlsruhe 1987 (VVKGB 36).

43 Eckhard Hagedorn: *Erweckung und Konversion. Der Weg des katholischen Priesters Aloys Henhöfer (1789–1862) in die evangelische Kirche*. Gießen, Basel 1993.

44 Klaus vom Orde: *Die Rezeption der mystischen Tradition in der Nachfolge von Gerhard Tersteegen*. In: *Zur Rezeption mystischer Traditionen im Protestantismus des 16. bis 19. Jahrhunderts*, hg. v. Dietrich Meyer u. Udo Sträter. Köln 2002, 329–338, hier 334; Hagedorn, *Erweckung* (wie Anm. 43), 344–348 u. ö.

datieren als die vorhin angeführten Erwähnungen Herrnhuts in den eingesehenen Unterlagen der Christentumsgesellschaft und die – noch zu besprechenden – Aussagen Johann Heinrich Jung-Stillings.

Als Zwischenfazit lässt sich also festhalten: Spätestens um die Mitte des 19. Jahrhunderts scheint zumindest in den erwecklichen Kreisen Südwestdeutschlands bzw. Badens ein gewisser Wandel in der Einschätzung der Herrnhuter Diasporaarbeit eingetreten zu sein. Nach 1850 hat Herrnhut offenbar – und man bedenke, dass Königfeld im Großherzogtum Baden lag – für die badischen „Frommen“ keine prägende, erst recht keine begründende Rolle (mehr) gespielt. Vielleicht hat dies etwas zu tun mit den schon seit den 1830er Jahren aufkommenden Streitigkeiten um den Katechismus und – 20 Jahre später – mit dem zunehmenden Einfluss der liberalen Theologie, gegen die die sog. „Positiven“,⁴⁵ die sich zu einem guten Teil aus den erweckten Kreisen speisten (wenigstens was die Laien betrifft), heftig stritten.⁴⁶ Im Jahr 1848 entstand der „Evangelische Verein für Innere Mission Augsburgischen Bekenntnisses“, in dem sich viele Erweckte in Konventikeln trafen, und bald danach kam es zudem zur lutherischen Separation in Baden.⁴⁷ Eine sich überkonfessionell verstehende Diasporaarbeit der Herrnhuter spielte für die Anhänger dieser Gruppen im Großen und Ganzen keine Rolle und war kein „geistlicher Zufluchtsort“.

Dieser kurze Blick in die spätere Zeit erzwingt es geradezu, sich noch etwas genauer dem schon erwähnten Johann Heinrich Jung-Stilling (1740–1817) zuzuwenden.⁴⁸ Jung-Stilling, von Gerhard Schwinge als der „Patriarch der Erweckungsbewegung“ bezeichnet,⁴⁹ war in seinen letzten Lebensjahren von seinen akademischen Ämtern entbunden und konnte sich – in seiner Stellung als „Geheimer Hofrat in Geistlichen Dingen“ bei dem badischen Großherzog Karl Friedrich (1728–1811) – ganz seiner erwecklichen Schriftstellerei widmen. Wie hoch er die

45 Sammelbegriff für eine seit Mitte des 19. Jahrhunderts greifbare theologisch konservative Richtung, zu deren Hauptvertretern (in späterer Zeit) u. a. Hermann Cremer, Adolf Schlatter, Martin Kähler gezählt werden; vgl. Eckhard Lessing: *Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart*, Bd. 1: 1870–1918, Göttingen 2000, 229–237.

46 Hans Pfisterer: *Erweckung, Liberalismus und Kirchenregiment in Baden im Ringen um Bekenntnis und Gemeinschaftsbildung*. In: *Die Erweckung in Baden im 19. Jahrhundert. Vorträge und Aufsätze aus dem Henhöfer-Jahr 1989*. Hg. v. Gerhard Schwinge. Karlsruhe 1990, 83–104, hier 93–98; unter Berücksichtigung der Bemühungen von Carl Mez vgl. die Beschreibung in: Klaus vom Orde: *Carl Mez. Ein Unternehmer in Industrie, Politik und Kirche*. Gießen² 1994, 244–272.

47 Frank Martin Brunn: *Union oder Separation?* Karlsruhe 2006.

48 Johann Heinrich Jung-Stilling: *Lebensgeschichte*. Vollständige Ausgabe mit Anmerkungen hg. v. Gustav Adolf Benrath. Darmstadt 1972.

49 Gerhard Schwinge: *Jung-Stilling als Erbauungsschriftsteller der Erweckung. Eine literatur- und frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung seiner periodischen Schriften, 1795–1816 und ihres Umfelds* (AGP 32), Göttingen 1994, 327–336.

Brüdergemeine schätzte, lässt sich an einigen Abschnitten aus seiner Korrespondenz erkennen. Am überschwänglichsten erscheint die Aussage aus einem Brief vom 16.12.1798:

„Bei allem aber ist mir die Brüdergemeine äußerst wichtig, und Sie werden in meiner Erklärung der Offenbarung finden, daß ich die Idee des seligen Bengel ferner verfolgt und die Mährische Brüderkirche für das Sonnenweib und die Braut des Lammes erklärt habe. Ich bin überzeugt, daß diese Gemeinde das Seminarium⁵⁰ des nahen Reiches Gottes ist [...].“⁵¹

Diese Überzeugung wird dann in seiner *Siegesgeschichte*, einer Auslegung der Apokalypse des Johannes, auch öffentlich vorgetragen:

„Ich bin gründlich und mit Gewißheit überzeugt, daß die evangelische Brüderunität [...] noch immer das Sonnenweib und die Pflanzschule des nun bald einbrechenden Reichs Christi auf Erden sey; hierinnen stimmen viele gelehrte und aufgeklärte Protestanten geist= und weltlichen Standes mit mir überein, und die Zeit wird unsre Erwartung rechtfertigen.“⁵²

Vor diesem Hintergrund ist es nachvollziehbar, dass Jung-Stilling in diesen Jahren für eine nähere Verbindung zwischen der Brüdergemeine und der Christentumsgesellschaft warb, wie aus einem Brief an letztere deutlich wird:

„Der Herr reinige und läutere die große und wichtige Anstalt der Brüdergemeine immer mehr zu seinem Preise. [...] Die christliche Vereinigung so vieler Kinder Gottes in *ein* gesellschaftliches Band hat viele gute Anlagen und Keime einer künftigen großen Ernte, daß ich nicht genug zum Herrn flehen kann, ob es ihm gefallen möchte, die Verbindung [zwischen Brüdergemeine und Christentumsgesellschaft; K.v.O.] zu einem fruchtbaren Werkzeug oder vielmehr Pflanzschule seines nahen Reiches zu machen.“⁵³

Diese philadelphische Einheit, die er – als Zeichen des nahenden Reiches Gottes – zu diesem Zeitpunkt bei den Herrnhutern wahrzunehmen scheint, rückte knapp zehn Jahre später aber in den Hintergrund, wenn er schrieb:

50 In den beiden nächsten Zitaten als „Pflanzschule“ übersetzt.

51 Johann Heinrich Jung-Stilling: Briefe. Ausgewählt u. hg. v. Gerhard Schwinge. Gießen 2002, 227.

52 [Johann Heinrich Jung-Stilling:] Die Siegesgeschichte der christlichen Religion in einer gemeinnützigen Erklärung der Offenbarung Johannis. Nürnberg 1799, 330.

53 Jung-Stilling an die Christentumsgesellschaft in Basel im Februar 1802; Jung-Stilling, Briefe (wie Anm. 51), 299.

„Noch immer ekelt der Tersteegenianer vor dem Herrnhuter, den Mystiker vor jedem andern, und der Herrnhuter zuckt die Schulter vor jenen; [Hervorhebung K.v.O.]“⁵⁴

Und wenige Tage vorher gestand er in einem Brief an Karl Friedrich Adolf Steinkopf, den engen Mitarbeiter der Christentumsgesellschaft:

„Was mir aber besonders weh thut, ist, daß der Herr in der Brüdergemeine auch bald seine Tenne fegen muß, in Herrnhut besonders schleicht sich allmähig auch hie und da der Geist der Zeit ein. Die alten Redlichen gehen nach einander heim, und die langwierige Ruhe, der Luxus und dergleichen machen träge. Der grössere [!] Theil der Brüdergemeine liebt meine Schriften, aber in Herrnhut zeigt sich eine Parthey, die wohl darauf antragen könnte, meine Schriften zu verbieten.“⁵⁵

Wie sehr hierbei vielleicht eine gekränkte Eitelkeit eine Rolle spielte, mag dahingestellt bleiben. In einem Brief an die Brüder-Unität vom 7. März 1811 wird jedoch deutlich, dass es inhaltlich um die Kritik an Jung-Stillings „Entzückungen, Offenbarungen und Schwärmereyen“ und seiner Naherwartung des Reiches Gottes ging, die ihm von Herrnhut entgegengehalten worden war. Vor allem gegen Stillings Begründung „zur nahen Zukunft des Herrn“ habe „der liebe Bruder Baumeister“ eine Schrift verfasst.⁵⁶

In späteren Briefen äußerte Jung-Stilling einen weiteren Punkt, an dem sich seine Kritik an den Herrnhutern entzündete. An Johann Friedrich von Meyer (1772–1840) in Frankfurt schrieb er am 10. September 1812:

„Ihre Gedanken über die Lehre der Brüdergemeine und über die reine Mystik sind genau auch die meinigen. Niemand kann richtig darüber urtheilen, der nicht Christum *für uns* und Christum *in uns* erfahren hat. In der Brüdergemeine wird der Feler [!] gar häufig begangen, daß man bey der ersten Erweckung stehen bleibt, ein ehrbares Leben führt und dann über alle, die nicht zur Gemeine gehören, lieblos urtheilt.“⁵⁷

Diese doppelte Formulierung des „Christus für uns“ und „Christus in uns“ in Bezug auf die Christusbeziehung war auch – im Anschluss an die Allgäuer Erweckungsbewegung – wesentlich für die theologische Erkenntnis Aloys Henhöfers.⁵⁸

54 Jung-Stilling an Wilhelm Berger am 29.4.1811; Jung-Stilling, Briefe (wie Anm. 51), 482.

55 Jung-Stilling an Steinkopf am 12.4.1811; Jung-Stilling, Briefe (wie Anm. 51), 479.

56 Jung-Stilling an die Brüder-Unität in Herrnhut am 7.3.1811; Jung-Stilling, Briefe (wie Anm. 51), 474f.

57 Jung-Stilling an Johann Friedrich von Meyer am 10.9.1812; Jung-Stilling, Briefe (wie Anm. 51), 513.

58 Hagedorn, Erweckung (wie Anm. 43), 166.

Beide Fragen, nämlich die „Kritik an der apokalyptischen Naherwartung“ und das „Stehenbleiben“ bei der Erkenntnis des „Christus für uns“, dämpften nicht nur die frühere Euphorie Jung-Stillings gegenüber der Brüdergemeinde, sondern korrespondieren deutlich mit den südwestdeutschen Erweckten im Umfeld der Christentumsgesellschaft und Henhöfers. Es liegt also für sie durchaus nahe, gegenüber der Herrnhuter Diasporaarbeit trotz der Nähe von Königsfeld eine gewisse Distanz zu halten.

Dies verhinderte freilich nicht, dass manche Vertreter der Erweckungsbewegung – angesichts der Theologie vieler Geistlicher in der badischen Kirche, die von ihnen als zu liberal angesehen wurde, in die Herrnhuter Kolonie Königsfeld in den Schwarzwald reisten, um sich dort geistlich stärken zu lassen. Der schon oben erwähnte Freiburger Fabrikant Carl Mez (1808–1877) hatte nicht nur sein persönliches Erweckungserlebnis auf dem dortigen Friedhof gemacht – dies war ein akzidentielles Ereignis und hatte im Grunde nichts mit der Diasporaarbeit zu tun –, sondern er verbrachte wiederholt die Karwoche in dem Herrnhuter Gemeinort,⁵⁹ die ja einen besonderen Höhepunkt der Brüdergemeinde im Kirchenjahr darstellt. Eine seiner Töchter sandte er auf das Herrnhuter Mädcheninternat nach Montmirail⁶⁰ in der Westschweiz. Dass er die Verbindung zu den Herrnhutern aber nur eklektisch wahrnahm, zeigt sich allein schon darin, dass er in seinen letzten Lebensjahrzehnten von einer Parusieerwartung angetan war, die – wie schon erwähnt – von den Herrnhutern kritisiert worden war.

Um nicht völlig im badischen Raum zu verharren, muss wenigstens ein knapper Blick in die Pfalz geworfen werden. Die Geschichte der „Brüdergemeinde [!]“⁶¹ in der Pfalz ist von Johann Jakob Hamm in seinem Buch *Die Gemeinschaftsbewegung in der Pfalz* ausführlich beschrieben worden.⁶² Bemerkenswert ist der vierte Abschnitt des Kapitels über die Arbeit der Herrnhuter Diasporaarbeiter, der mit „Die zweite Blütezeit in der Arbeit der Brüdergemeinde innerhalb der Pfalz 1802–1836“ überschrieben ist.⁶³ Hamm qualifiziert diese Phase so:

59 vom Orde, Mez (wie Anm. 46), 206.

60 Dazu siehe Sara Aebi: *Mädchenerziehung und Mission. Die Töchterpension der Herrnhuter Brüdergemeinde in Montmirail im 18. Jahrhundert.* Köln u. a. 2016 (Beiträge zur Historischen Bildungsforschung 48).

61 Hamm verwendet durchgängig die Namensform „Brüdergemeinde“ statt „Brüdergemeine“.

62 Hamm, Pfalz (wie Anm. 29), 105–308.

63 Die vorigen Abschnitte beschreiben ausführlich und detailreich die Diasporaarbeit von ca. 1740 an; Hamm, Pfalz (wie Anm. 29), 105–168. Dabei ist zu beachten, dass der Teil, der sich mit der Brüdergemeinde beschäftigt und den größten Teil des Buches ausmacht, ausführliche Zitate und Zusammenfassungen von Berichten enthält, die Herrnhuter Diasporaarbeiter nach Herrnhut geschickt hatten. Andere Einflüsse auf die Erweckten in der Pfalz werden nur am Rande (und oft sehr ungenau) erwähnt (z. B. „Juliane von Krüdener“, 206, und allgemein „Schwärmer“, 208).

„In den folgenden Jahren und Jahrzehnten gelangte das pfälzische Diasporawerk zu einer Blüte, wie sie auf keinem Gebiete, wo die Brüdergemeinde arbeitete, weder vorher noch nachher erreicht wurde.“⁶⁴

Ob dies zutrifft, ist noch genauer zu verifizieren.⁶⁵ Aber in der Pfalz scheint in der Tat der Einfluss der Herrnhuter Diasporaarbeiter mit Blüte- und Rückgangszeiten beträchtlich gewesen zu sein. In den Jahren nach 1848 zeugen die nach Herrnhut gehenden Berichte von einem Rückgang der Arbeit.⁶⁶ „Trennungen und Spaltungen sowie in dem Haschen und Jagen nach irdischen Gütern“ sei die Ursache dafür.⁶⁷ In der Zeit nach den revolutionären Bewegungen in den Jahren 1848 und 1849 nahmen die in dieser Zeit gegründeten beiden Vereine für „Innere Mission“ in Baden⁶⁸ stärkeren Einfluss auf die Pfalz.⁶⁹ Der im Jahr 1875 gegründete „Pfälzer evangelische Verein für innere Mission“ bezog seine Reiseprediger von der Prediger- und Missionsschule St. Chrischona. Auch wenn der Vereinsvorsitzende ein Pfarrer war, nahmen deren Bestreben nach einer größeren Freiheit von der amtlichen Kirche und die Gestaltung eigener Formen gemeindlichen Lebens zu. Hamm beendet zwar seine ausführliche Darstellung der „Gemeinschaftsbewegung in der Pfalz“ mit dem Hinweis, dass der „Verein für Innere Mission“ die „Arbeit, die schon vor ihm durch fast 15 Jahrzehnte hindurch durch die Brüdergemeinde getan hat, fortgesetzt und erweitert“⁷⁰ habe, aber seine Darstellung selbst zeigt, dass dessen weitere Entwicklung mit der Herrnhuter Diasporaarbeit nicht viel mehr gemeinsam hat als die Betonung einer persönlichen Frömmigkeit, die sich ihre Gemeinschaftsform jenseits der Amtskirche sucht. Insofern ist der Schluss, der in einem Aufsatz in der Schrift zum 100-jährigen Jubiläum des Pfälzischen evangelischen Vereins für Innere Mission⁷¹ gezogen wird, nicht falsch, wird aber der Geschichte nicht ganz gerecht:⁷²

64 Hamm, Pfalz (wie Anm. 29), 168.

65 Ein Großteil der Herrnhuter Diasporaberichte ist noch nicht erforscht.

66 Hamm, Pfalz (wie Anm. 29), 297–301.

67 Hamm, Pfalz (wie Anm. 29), 302.

68 Botho Jenne: Die Anfänge der beiden Vereine für Innere Mission in Baden (1849–1851). In: Die Erweckung in Baden im 19. Jahrhundert (wie Anm. 46), 154–179.

69 Hamm, Pfalz (wie Anm. 29), 322: „Den Anlaß zur Entstehung der neueren Gemeinschaftsbewegung gab, so widersinnig das klingt, die Revolution des Jahres 1848.“

70 Hamm, Pfalz (wie Anm. 29), 354.

71 Gottfried Steffens: Die Geschichte des Pietismus in der Pfalz bis 1888. In: Sein Wort brannte wie eine Fackel. 100 Jahre Pfälzischer Evangelischer Verein für Innere Mission. Hg. vom Pfälz[ischen] V[erein] f[ür] I[nnere] M[ission]. Eisenberg 1975, 11–34.

72 Sie wird freilich durch die äußerst breite Darstellung der Herrnhuter Diasporaarbeit Hamms selbst evoziert.

„Die Zeit der Diasporaarbeit der Brüdergemeine in der Pfalz war abgelaufen. Sie mußte beiseite treten und anderen Reichgottesarbeiten Platz machen. Eins ihrer Hauptverdienste besteht darin, daß sie die Brücke bildete, über die die Gedanken des Pietismus über die Aufklärungszeit hinweg die Erweckungs- und Gemeinschaftsbewegung des 19. Jahrhunderts wesentlich beeinflussten.“⁷³

An diesem regionalen Beispiel lässt sich feststellen, was schon weiter oben knapp angedeutet wurde, dass nämlich bei der Entstehung des Dachverbands der regionalen „Gemeinschaftsverbände“ im, volkstümlich schon immer so genannten und seit 1991 offiziell bezeichneten „Gnadauer Gemeinschaftsverband“ kein argumentativer und grundsätzlicher Rückbezug auf die Diasporaarbeit Herrnhuts zu finden ist – abgesehen von punktuellen historischen Entwicklungen.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Der Blick der süddeutschen Erweckten auf die Diasporaarbeit der Brüdergemeine ist ebenso wie die Kontakte zwischen der Christentumsgesellschaft und Vertretern Herrnhuts vorhanden, sie waren aber bei weitem nicht so umfangreich und nachhaltig, wie man dies aus sachlichen Gründen vermuten könnte. Selbst die Lobeshymnen, die Jung-Stilling zeitweise auf die Brüdergemeine sang, führten weder zu einer deutlichen strukturellen Zusammenarbeit, noch zu einer begründenden Argumentationslinie. In seinem letzten Lebensjahrzehnt kühlte sich seine Begeisterung ab. Schon durch Jung-Stillings größer werdenden Distanz, aber erst recht durch den Einfluss Aloys Henhöfers und seines Freundeskreises auf die badische Erweckung war die Brüdergemeine, auch wenn sie in der Form von Königsfeld vor Ort präsent war, zwar nicht außer Acht gelassen, jedoch kein entscheidender Faktor mehr. Die Gründe scheinen in – sich teilweise gar widersprechenden – Faktoren zu finden sein. Einerseits war in Baden eine vermehrte Konfessionalisierung eines Teils der Erweckten zu beobachten, andererseits ist eine konfessionelle Indifferenz nicht auf Herrnhuter Einfluss zurückzuführen, denn missionarische Aktivitäten, die auf dem Boden der Christentumsgesellschaft entstanden waren, wie etwa bei der Basler Mission und noch viel stärker bei der Pilgermission St. Chrischona erkennbar, durch den engen Kontakt mit England (und dort mit den independenten Kirchen) geprägt. Die sich steigernde Naherwartung der Parusie Christi, verbunden mit einer Jerusalemeuphorie, trug zudem vermutlich ebenfalls dazu bei, zur Herrnhuter Diasporaarbeit auf größeren Abstand zu gehen. Schließlich wird an der Entwicklung in der Pfalz klar, dass sich ein Vereinswesen mit eigenen hauptamtlichen Reisepredigern *vor Ort* entwickelte, die an die Stelle der Herrnhuter Arbeiter traten, die nur sporadisch die frommen Gruppen besuchten.

73 Steffens, Pfalz (wie Anm. 71), 22.

An dieser Stelle muss freilich unterstrichen werden, dass die hier vorgelegte Skizze eher einen Anstoß bietet, den offiziellen und informellen Verbindungen zwischen Vertretern Herrnhuts und der Erweckten im Umfeld der Christentumsgesellschaft und darüber hinaus genauer nachzugehen, was in diesem Rahmen nicht zu leisten war. Nicht zuletzt fehlt dazu noch die genaue Aufarbeitung der umfangreichen Quellen der Christentumsgesellschaft und der aus ihr heraus entstandenen Werke.⁷⁴

Auf die Frage, wie sehr die Diasporaarbeit als „Transmissionsriemen“ der pietistischen Bewegungen in die Erweckungsbewegungen, vor allem im südwestdeutschen Raum, zu bezeichnen ist, lässt sich als Annäherungswert festhalten, dass dies – mit Abstrichen – allenfalls für die Zeit bis kurz nach der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert gelten kann. Für die Weiterentwicklung der erwecklichen Bewegungen spielt die Diasporaarbeit weder personell noch begründungsstrategisch eine besondere Rolle.⁷⁵ Andere Einflüsse wurden stärker und weder von Seiten der Erweckten noch von Seiten der Diasporabrüder wurde offenbar der Einfluss Herrnhuts dauerhaft gefördert. Selbst die – wenigstens zeitweise – hochfliegenden Erwartungen Jung-Stillings an die Brüdergemeine und ihre Rolle für das erwartete Reich Gottes konnte nicht zu einem nachhaltigen Ertrag führen.

74 Zur Aufarbeitung der Herrnhuter Diasporaberichte s. Anm. 65.

75 Die ähnliche Beobachtung einer abnehmenden Bedeutung der Herrnhuter Diasporaarbeit in den Niederlanden, spätestens in der Mitte des 19. Jahrhunderts, macht auch Fred van Lieburg (im vorliegenden Band s. S. 355–371).

Zinzendorf, Oetinger und Silchmüller

Kritische Aneignungen und Modifikationen in Württemberg und Franken im 18. Jahrhundert

Einleitung

Die jüngere Forschung zu Zinzendorf und der Herrnhuter Brüdergemeine hat immer wieder auf die globalen Implikationen und Wirkungen dieser sozialen Gruppe hingewiesen.¹ Auf den ersten Blick könnte die Themenwahl dieses Beitrages anti-quiet wirken. Aber einerseits scheint die regionalgeschichtliche Erforschung des Pietismus seit einigen Jahren kaum von der Stelle zu kommen, gerade im Hinblick auf Württemberg und Franken, trotz vielfältiger noch bestehender Forschungsdesiderata. Und andererseits schließen sich regionale und globale Zugriffe ja keinesfalls aus, insbesondere wenn es, wie im Folgenden, um die grenzüberschreitenden, transnationalen Wirkungen von Ideen gehen soll.² Peter Vogt hat in einem anderen Zusammenhang davon gesprochen, dass die Herrnhuter „everywhere at home“ sein wollten und konnten.³ Wie könnten sich regionale und globale Perspektiven möglicherweise verbinden lassen?

Im Folgenden sollen einige Beobachtungen zum regionalen Niederschlag diskutiert werden. Dies geschieht anhand zweier für den Pietismus im Reich unter-

1 Vgl. Gisela Mettele: Eine „Imagined Community“ jenseits der Nation. Die Herrnhuter Brüdergemeine als transnationale Gemeinschaft. In: GuG 32 (2006), 45–68. Vgl. auch die wichtigen Arbeiten aus dem Kontext des britischen Empires von Felicity Jenz: *Moravian Missionaries in the British Colony of Victoria, Australia 1848–1908. Influential Strangers*. Leiden 2010 (StCM 38); dies.: *Ein Globales Leben: Das Leben von Adolf und Mary „Polly“ Hartmann in Briefen, ca. 1860–1910*. In: UnFr 77 (2018), 39–54.

2 Vgl. zu den Problemen und Chancen, die die Anwendung des anachronistischen Begriffs für die Frühe Neuzeit mit sich bringt, Martin Krieger: „Transnationalität“ in vornationaler Zeit? Ein Plädoyer für eine erweiterte Gesellschaftsgeschichte der Frühen Neuzeit. In: GuG 30 (2004), 125–136.

3 Vgl. Peter Vogt: „Everywhere at Home“. The Eighteenth-Century Moravian Movement as a Transatlantic Community. In: JMH 1 (2006), 7–29; vgl. außerdem Wolfgang Breul: *Religiöse Pluralität und Identität im Konzept der Herrnhuter Diaspora*. In: *Religion im Transit. Transformationsprozesse im Kontext von Migration und Religion*. Hg. v. Katharina Muth u. a. Berlin, Boston 2021, 99–114; ferner A. G. Roeber: *The Waters of Rebirth. The Eighteenth Century and Transoceanic Protestant Christianity*. In: ChH 79 (2010), 40–76, sowie zum Gesamtkomplex insgesamt mit häufigen Bezugnahmen auf die Herrnhuter Mathilde Monge u. Natalia Muchnik: *Early Modern Diasporas. A European History*. Abingdon, New York 2022.

schiedlich bedeutsamer Persönlichkeiten, aus zwei unterschiedlichen Regionen, die von Zinzendorf und dem Herrnhutertum des 18. Jahrhunderts beeinflusst wurden und mit ihnen in persönlichem Austausch gestanden haben. Es soll dabei einerseits den Gründen für die große Wirksamkeit Zinzendorfs und seiner Brüdergemeinde nachgegangen werden und andererseits sollen einige Bereiche benannt werden, auf denen dieser Austausch fruchtbar gewirkt hat. Der Beitrag kann indes nicht schon fertige Ergebnisse liefern, er setzt sich vielmehr zum Ziel, Forschungsperspektiven aufzuzeigen und zu diskutieren, die eine weitere Beschäftigung mit dem Verhältnis zwischen Herrnhut und Württemberg, respektive Franken, lohnenswert erscheinen lassen sollen.

Württemberg

Für Württemberg ist die Bedeutung von Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782) für die Verbreitung herrnhutischer Ideen nicht zu überschätzen. Die zahlreichen, quellenbasierten Aufsätze von Robert Geiges aus den ersten 40 Jahren des 20. Jahrhunderts haben allerdings dazu geführt, dass die Frage nach dem Verhältnis zwischen Oetinger und Zinzendorf, beziehungsweise den Herrnhutern offenbar als erledigt angesehen worden ist.⁴ Neben Oetinger war auch Johann Albrecht Bengel (1687–1752) immer wieder Ziel Zinzendorfscher Werbungs Bemühungen, auf die dieser sich aber schlussendlich nicht einließ. Gleichwohl führte es ihn in eine intensive inhaltliche Auseinandersetzung, die in seinem 1751 publizierten *Abriß der so genannten Brüdergemeinde* mündete, die zum Ende dieses Abschnitts analysiert wird.⁵

In Oetingers Autobiografie, der 1762 verfassten *Genealogie der reellen Gedancken eines Gottes-Gelehrten*, findet sich eine ganze Reihe von Aussagen, die Aufschluss darüber geben, wie Oetinger in der Rückschau sein Verhältnis zu Zinzendorf

4 Vgl. u. a. Robert Geiges: Zinzendorf und Württemberg. Seine Beziehungen zu Fakultät und Konsistorium in den Jahren 1733–1734. In: BWKG 17 (1913), 52–78; ders.: Die Ansiedlungspläne der Brüdergemeinde in Württemberg. In: BWKG 25 (1921), 245–263; ders.: Herrnhut und Württemberg. Die Verhandlungen zwischen Zinzendorf und der württembergischen Kirche 1745–1750. In: BWKG 34 (1930), 211–269; ders.: Die Auseinandersetzung zwischen Chr. Fr. Oetinger und Zinzendorf. Zur Geschichte des württ. Pietismus im 18. Jahrhundert. In: BWKG 39 (1935), 131–148; BWKG 40 (1936), 107–135, sowie ders.: Württemberg und Herrnhut im 18. Jahrhundert. Johann Albrecht Bengels Abwehr und der Rückgang des Brüdereinflusses in Württemberg. In: BWKG 42 (1938), 28–88. Eine Schwierigkeit mit den materialreichen Beiträgen ist die Zitierung, die aus heutiger Sicht nicht ohne Weiteres zu den entsprechenden Beständen führt.

5 Vgl. Johann Albrecht Bengel: *Abriß der so genannten Brüdergemeinde*. Stuttgart 1751 (Wiederabdruck: MuD II/10). Vgl. hierzu Gottfried Mälzer: *Bengel und Zinzendorf. Zur Biographie und Theologie Johann Albrecht Bengels*. Witten 1968 (AGP 3).

und der Brüdergemeine gesehen hat. Dabei handelt es sich um einen normativen Eingriff, in welcher Weise er für die Nachlebenden seine Beziehung zu Zinzendorf und der Brüdergemeine verstanden wissen wollte.⁶ Dank der luziden Kommentare von Dieter Ining in der „Edition Pietismustexte“ wird deutlich, wie sehr Zinzendorf und die Verbindungen über und zu ihm unter der Oberfläche oftmals ungenannt präsent sind.

So berichtet Oetinger unter anderem von seiner ersten Reise nach Herrnhut 1730, die er unternommen habe mit dem Ziel, die „Philosophia sacra“ besser zu verstehen. Nachdem er den Leuten eine Weile zugehört habe, habe er zu ihnen gesagt: „o ihr Lieben Leute, ich höre aus allem, daß ihr nicht auf heiliger Schrift, sondern auf des Grafen Liedern bestehet.“⁷ Sie hätten ihn von Anfang an aber intensiv gebeten, dass er bei ihnen bleibe. Am Grafen habe ihm gefallen, „daß er jedem seine Begriffe hat stehen lassen und zufrieden war, wenn einer nur sich selbst consequent lebte.“⁸ Der Graf habe sich intensiv darum bemüht, dass er sich ganz in seinen Dienst stelle. Oetinger habe auf diese Bemühungen erwidert, dass er von ihrer Sprache nicht ein Wort annehmen „und gleichwohl ihre Gemeinschaft lieben wolle“.⁹ Ihrem Ansinnen, ihn auf eine Missionsreise nach Frankreich zu schicken, entging er durch einen beim Herzog von Württemberg erbetenen Rückruf in die Heimat. Oetinger hatte Schwierigkeiten mit der Vorstellung, dass in den Landeskirchen alle Christen das Abendmahl empfangen, weil die Kirchengenossenschaft nicht ernstgenommen werde. Im Unterschied hierzu fand Oetinger die Gemeinschaftsformen der Brüdergemeine und ihre intensiv gepflegte Frömmigkeit und Ernsthaftigkeit in hohem Maße anziehend.¹⁰

6 Zitiert wird im Folgenden nach Friedrich Christoph Oetinger: *Genealogie der realen Gedanken eines Gottes-Gelehrten. Eine Selbstbiographie*. Hg. v. Dieter Ining. Leipzig 2010 (EPT 1). Zur Funktionsweise des autobiografischen Schreibens vgl. Renate Dürr: *Funktionen des Schreibens. Autobiographien und Selbstzeugnisse als Zeugnisse der Kommunikation und Selbstvergewisserung*. In: *Kommunikation und Transfer im Christentum der Frühen Neuzeit*. Hg. v. Irene Dingel u. Wolf-Friedrich Schäufele. Mainz 2007 (VIEG.B 74), 17–31; ferner: Volker Depkat: *Nicht die Materialien sind das Problem, sondern die Fragen, die man stellt. Zum Quellenwert von Autobiographien für die historische Forschung*. In: „Quelle“. *Zwischen Ursprung und Konstrukt. Ein Leitbegriff in der Diskussion*. Hg. v. Thomas Rathmann u. Nikolaus Wegmann. Berlin 2004 (Beihefte zur ZDP 12), 102–117.

7 Oetinger, *Genealogie* (wie Anm. 6), 104f. Zum Ziel der *Philosophia sacra* vgl. Gerhard Schäfer: *Non ad omnes, ad nonnullos quidem pertinens. Der Spekulative Pietismus im Württemberg des 18. Jahrhunderts*. In: *PuN* 19 (1993), 70–97, hier 81–83.

8 Oetinger, *Genealogie*, 105.

9 Oetinger, *Genealogie*, 106.

10 Vgl. Manfred Gerland: *Wesentliche Vereinigung. Untersuchungen zum Abendmahlsverständnis Zinzendorfs*. Hildesheim u. a. 1992 (ThTS 2), 56–59. Der Besuch Oetingers in Herrnhut wurde kürzlich auch erinnerungspolitisch verortet, vgl. *Die Welt zu Gast in Herrnhut. Berichte von Besuchen aus drei Jahrhunderten*. Hg. v. Rüdiger Kröger u. Peter Vogt. Herrnhut 2022, 26f.

Die zweite Reise zu Zinzendorf im Jahr 1733 lässt Oetinger ebenfalls nicht unerwähnt. Während seines Aufenthaltes hätten Auseinandersetzungen über die Heilige Schrift ganz im Zentrum gestanden. Oetinger habe dem Grafen Hebräisch und Griechisch gelehrt und die Sprüche Salomos erklärt, weil der Graf einen Plan hatte, „die halbe Welt Christo zu unterwerfen, und da war er viel zu jäh darauff, als daß ihn die heilige Schrift in mässiger Erkenntniß hätte aus seiner Bildermacherey können ausführen.“¹¹ Im Sommer 1734 verließ er Herrnhut wieder, in eigenen Worten nach viel ausgestandenem Kummer.¹² Seit kurzem sind auch die Briefe Oetingers an Bengel aus dieser Zeit ediert, die seinem Ringen noch zusätzliche Tiefenschärfe verleihen.¹³ Die überlieferten Briefwechsel müssen jedenfalls herangezogen werden, um das Verhältnis von Oetinger und Zinzendorf zu differenzieren. In den Briefen schlägt sich Oetingers große Zuneigung gegenüber Zinzendorf ebenso nieder wie sein Schwanken und häufiges Zurückweichen im letzten Augenblick vor einer völligen Entscheidung für den Grafen und die Brüdergemeine. Er brachte im Juli 1734 gegenüber Bengel zum Ausdruck: „Von Herrnhut hab ich, inwendig gedrunge, hinweg müssen, weil ich die Wahrheit nicht kan vermischen sehen, vielweniger Bilder an ihrer Statt aufstellen leide, da wir im großen so viel haben, daß wir von dem Ansehen krank werden möchten.“¹⁴

Zwei Punkte lassen sich aus diesen beiden Episoden ableiten. Das Charisma des Grafen selbst wie auch die Gemeinschaft in Herrnhut übten auf Oetinger eine äußerst große Anziehungskraft aus, die durch die grundsätzliche Wertschätzung, die man seinen Fähigkeiten in Herrnhut entgegenbrachte, noch verstärkt wurde. Zinzendorf blieb ihm allerdings „ein Rätzel über alle Rätzel. Ich kenn ihn nach dem innern zimlich, und doch, weil das innere so genau von den äussern dingen, die sehr gut sind, gezeichnet wird, so muß ich oft alle Gedanken suspendiren und dem obersten Episcopo nachsehen.“¹⁵

In der Rückschau wird klar, wo der Knackpunkt im Verhältnis der beiden lag: im Schriftverständnis und Umgang mit dem biblischen Wort, wie es Oetingers 1739 publizierte Schrift *Etwas Gantzes vom Evangelio* erkennen lässt, mit der er das „Grundprincipium“ ihres Umgangs mit der Heiligen Schrift kritisieren und

11 Oetinger, *Genealogie* (wie Anm. 6), 115.

12 Vgl. Oetinger, *Genealogie*, 117.

13 Vgl. Johann Albrecht Bengel: Briefwechsel. Briefe 1732-April 1741. Hg. v. Dieter Ising. Göttingen 2022 (TGP VI/3), 55–66.

14 Friedrich Christoph Oetinger an Johann Albrecht Bengel. 20.7.1734. In: Bengel, Briefwechsel. Briefe 1732–April 1741 (wie Anm. 13), 255f, Brief Nr. 740.

15 Friedrich Christoph Oetinger an Johann Albrecht Bengel. 8.7.1733. In: Bengel, Briefwechsel. Briefe 1732–April 1741, 202, Brief Nr. 715.

korrigieren wollte.¹⁶ Sie benützten sie als „Spruchkästlein“¹⁷ und ließen dabei die literarischen Zusammenhänge außer Acht, wofür er vor allem die philadelphischen Ansätze in Zinzendorfs Theologie verantwortlich macht.¹⁸ Viel wichtiger als das Verdikt per se ist aber, dass dieser Abschnitt nachvollziehbar macht, wie Oetinger theologisch auf Zinzendorf reagiert hat und zum Weiterdenken herausgefordert worden ist.¹⁹

Oetinger hatte bekanntlich, wie viele seiner pietistisch gesinnten Zeitgenossen, Hemmungen, in den kirchlichen Dienst einzutreten. Er wollte nämlich vermeiden, in seiner Rolle als Pfarrer allen Gemeindemitgliedern unterschiedslos das Abendmahl austeilten zu müssen.²⁰ Zinzendorf und die Herrnhuter behielten auch wegen dieser Zweifel, was den kirchlichen Dienst anging, ihre Anziehungskraft. Seine Bemühungen, Oetinger von der lutherischen Kirche zu separieren – auf die Tropenlehre geht er nicht ein, diese hätte ja eine Möglichkeit offeriert, als Lutheraner bei den Herrnhutern zu bleiben²¹ – habe er mit Bengels Theologie gekontert und pariert.

„Ich hingegen legte ihm die Gründe des Bengelischen Systems so klar vor Augen, daß er einmahl sagte: Hören Sie auf zu reden, sie wollen mich aus meiner ganzen Führung herausrucken: Bengels Gründe seyen sehr triftig. Er gestünde es, aber sie streiten wieder

16 Vgl. Friedrich Christoph Oetinger: Etwas Gantzes vom Evangelio; In einem Grund=Riß derjenigen Predigt, Die GOTT selbst/ Durch Jesaiam [...] An alle Welt hält [...]. Tübingen 1739, vor allem dort der „Anhang der Anmerckungen über die Göttliche Mund= und Schreib=Art der Männer Gottes“. Das entsprechende Zitat findet sich bei Friedrich Christoph Oetinger: Gespräch im Reich der Todten zwischen Johann Conrad Dippel [...] und dem Grafen von Zinzendorf [...]. O. O. 1761, 3.

17 Oetinger, *Genealogie* (wie Anm. 6), 128.

18 Zum Philadelphianismus bei Zinzendorf vgl. u. a. Peter Vogt: Zinzendorf's „Philadelphian“ Ecu-menism in Pennsylvania, 1742. An Example of Cross-Cultural Dynamics in Eighteenth-Century Pietism. In: *Covenant Quarterly* 62/4 (2004), 13–27 und Hans Schneider: „Philadelphische Brüder mit einem lutherischen Maul und mährischen Rock“. Zu Zinzendorfs Kirchenverständnis. In: *Neue Aspekte der Zinzendorf-Forschung*. Hg. v. Martin Brecht u. Paul Peucker. Göttingen 2006, 11–36.

19 Vgl. Tobias Kaiser: Zinzendorfs Schriftverständnis in seinem theologiegeschichtlichen Kontext. *Herrnhut* 2013 (UnFr.B 22), 171–176.

20 Vgl. Guntram Spindler: Friedrich Christoph Oetinger. Prälat in Murrhardt, Theosoph 1702–1782. In: *Lebensbilder aus Schwaben und Franken*. Bd. 16. Hg. v. Robert Uhlend. Stuttgart 1986, 38–72, hier 49. Eine Untersuchung der pfarramtlichen Praxis Oetingers steht, trotz der anhaltenden Popularität seiner Predigtsammlungen, noch aus. Über seine Rolle als Prälat vgl. Eberhard Gutekunst: „Wer will in diesem Periodo viel bessern?“ Friedrich Christoph Oetinger als Prälat. In: *BWKG* 88 (1988), 335–368.

21 Vgl. zur Tropenlehre Martin H. Jung: Zinzendorfs Tropenidee – Ein Modell für das Miteinander der Konfessionen und Religionen heute? In: *UnFr* 67/68 (2012), 113–133. Zinzendorfs Tropenlehre müsste noch genauer vor dem Hintergrund seiner philadelphischen Ekklesiologie gesehen werden. Vgl. dazu in diesem Band die Beiträge von Zimmerling und Breul.

seine schon gefaßte positur der Gedancken: Also ließ ich ihn gehen, und wir blieben im Frieden beysammen.²²

Mit Johann Albrecht Bengel kommt die Figur ins Spiel, die Oetingers Entwicklung in dieser Zeit stark geprägt hat und wohl auch einen wichtigen Beitrag dafür leistete, dass Oetinger nicht zum Herrnhuter wurde.²³ Die von Bengel vorgelebte Fokussierung auf die Schrift, die mit einer intensiven Auseinandersetzung und kritischen Bearbeitung der biblischen Schriften einherging, wog für ihn schwerer als die Anziehungskraft des herrnhutischen Gemeinschaftsgefühls.²⁴

Es finden sich in der Autobiografie aber auch scharfe Urteile und Abgrenzungen gegenüber Zinzendorf bei Oetinger. So habe dieser sich von Halle nicht mäßigen lassen.

„Er erwählte demnach eine ganz contraire Verfassung im Gegensatz gegen alle Religions-Verfassungen zu reden und sie alle zu vereinigen. Daher suchte er die Lehre von der Dreyheit leicht zu machen: das Gesez warf er weg, und die Connexion der Schrift wolte er auch nicht, weil ihn dünckte, die Apostel haben auch nicht nach der literalischen Connexion geredet, kraft der Allegationen der Sprüche Alten Testaments im Neuen. Er setze also 2 Articul 1) daß wir Sünder werden 2) daß wir das Blut Christ an uns fühlen müssen. Er trug diß alles ausser Connexiion mit dem Hohenpriesterthum für.“²⁵

Oetinger erkennt Zinzendorfs philadelphische Bemühungen, ohne sie an dieser Stelle gutzuheißen. Dies ist insofern überraschend, als Oetinger in den 1730er Jahren selbst intensiv philadelphische Autoren, wie beispielsweise Jane Leade, gelesen hat.²⁶ In der Autobiografie fließt also viel von Bengels Kritik aus dessen *Abriß* ein,

22 Oetinger, *Genealogie* (wie Anm. 6), 124.

23 Vgl. zu ihrem Verhältnis beispielsweise Martin Weyer-Menkhoff: *Christus, das Heil der Natur. Entstehung und Systematik der Theologie Friedrich Christoph Oetingers*. Göttingen 1990 (AGP 27), 64–66.

24 Das scheint in seiner Zuneigung zu den Herrnhutern von Anfang an eine wichtige Rolle gespielt zu haben, vgl. den Bericht vom ersten Besuch, Friedrich Christoph Oetinger an Johann Albrecht Bengel. 9.5.1730. In: Johann Albrecht Bengel: *Briefwechsel. Briefe 1723–1731*. Hg. v. Dieter Ising. Göttingen 2012 (TGP VI/2), 676f., BriefNr. 634. Vgl. zu Bengel Martin Brecht: *Johann Albrecht Bengels Theologie der Schrift*. In: *ZThK* 64 (1967), 99–120; ders.: *Johann Albrecht Bengels theozentrische Seelsorge*. In: *BWKG* 89 (1989), 152–187. Zu den Gemeinschaftsformen des Pietismus in Württemberg vgl. Hartmut Lehmann: *Gemeinschaft im Glauben und im Alltag der württembergischen Pietisten des 18. Jahrhunderts*. In: *BWKG* 89 (1989), 188–201.

25 Oetinger, *Genealogie* (wie Anm. 6), 129.

26 Vgl. zu den verschiedenen Autoren, die Oetinger in den 1730er Jahren rezipiert hat, nuanciert Friedemann Stengel: *Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Tübingen 2011 (BHTh 161), 541–517.

es steht darüber hinaus zu vermuten, dass Oetinger sich in weiten Teilen Bengels Sicht zu eigen gemacht hat, auch wenn er sich brieflich beispielsweise gegenüber Zinzendorfs Nachfolger, August Gottlieb Spangenberg (1704–1792), noch sehr positiv über die Missionsbemühungen der Herrnhuter äußern konnte.

„Nichts erfreut mich so sehr, als daß durch Euren Dienst Arbeiter in den Weinberg Gottes verschickt werden, da wir nicht einen einigen, als den M. Schöllkopf verschickt, und der ist auf der Reyse in Madras gestorben. Und ob die Apostel selbst noch keine vollkommene Erkenntnis von Jesus Christus hatten, gingen sie doch aus, von Jesus Christus verschickt, als welcher sie erst hernach von seinem Leiden, Tod und Auferstehen deutlich unterwiesen.“²⁷

Nach einem kurzen Hinweis auf Bengels Berechnungen zum Jüngsten Tag heißt es dann weiter: „Ich lasse die verschiedenen Arbeiter ihren Gang gehen, worunter Ihr die meistbedeutende seyd. Ich befehle sie dem HERRN und wünsche, daß Ihr wichtige Progressen machet. Schliesset mich in Euer Gebet ein, und wünschet mir Seegen. Der Deine. Friedrich Christoph Oetinger.“²⁸

Was in der Forschung noch weitestgehend aussteht und die innovative Wirkung Zinzendorfs im Falle Oetingers deutlicher machen kann, sind dessen Veröffentlichungen aus den 1730er Jahren. In diesen Zusammenhängen hatten Aspekte der Glaubenserfahrung und der Gefühle einen hohen Stellenwert. 1735 veröffentlichte Oetinger anonym seinen *Abriss der evangelischen Ordnung zur Wiedergeburt worinnen die schriftmäßige Einsicht und Ausübung der wahren Evangelischen Mystic [...] nach vier Stufen der Wiedergeburt gezeiget wird*.²⁹ In ihr nimmt das religiöse Gefühl, Jesus anzuhängen und mit ihm verbunden zu sein, eine zentrale Rolle ein. Die im Untertitel genannten vier Stufen der Wiedergeburt sind nicht klar definitorisch voneinander abgegrenzt. Die Taufe, die man im Rahmen einer Wiedergeburtstheorie erwarten könnte, diskutiert Oetinger kaum in ihrer Wirkung. Auf dem Fortschreiten der einzelnen Stufen, soviel sei vorweggenommen, geht es ihm vielmehr um ein sich zunehmend verschärfendes „emotional regime“, das in eine immer deutlichere Deckung mit dem Willen und Fühlen Gottes gebracht werden soll. Dabei

27 Vgl. Volker Schäfer: *Württembergica* in Basel. Der Nachlaß des Oberstenfelders Stiftspredigers Johann Christoph Bahnmaier (1738–1803). Mit vier unbekanntem Oetinger- und Hahn-Briefen. In: *BWKG* 90 (1990), 193–207, hier 202.

28 Ebd.

29 Vgl. zum Folgenden Benedikt Brunner: *Gefühlte Erlösung? Friedrich Christoph Oetingers „Abriss der evangelischen Ordnung zur Wiedergeburt“ von 1735 und ihr Beitrag zur pietistischen Gefühlskultur des 18. Jahrhunderts*. In: *Gefühl und Norm. Pietismus und Gefühlskulturen im 18. Jahrhundert. Beiträge zum V. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2018*. Bd. 2. Hg. v. Christian Soboth u. a. Halle/Saale 2021 (*Hallesche Forschungen* 61/2), 497–508.

wird der ganze Weg vom ersten Affiziertsein bis zur einer *unio mystica* ähnlichen Vereinigung mit Gott beschritten.

Gleich zu Beginn der ersten Stufe legt Oetinger dar, wie man auf dem Weg der evangelischen Ordnung des Heils dasselbe erkennen könne und dabei zugleich aus Erfahrungen lernen solle. Er habe erkannt, dass „nicht nur die Errettung von dem Verderben, sondern auch die Anziehung göttlicher Natur, und zwar bis in die innersten Kräfte des Leibes, der Seele und des Geistes, der Zweck Gottes und Jesu Christi mit uns sei.“³⁰ Das Zusammenspiel von Erkennen und Empfinden ist hier bereits angelegt. Die erste Stufe bezeichnet er als einen arbeitsamen, mühsamen Weg der Betrachtung und des Fleißes in Erkenntnis der eigentlichen Strukturen der Wahrheit und dem oftmals dunklen Wortzeichen. Allerdings könne der Weg dieser Ordnung leicht verfehlt werden. Darum ist die Bemühung zu einer evangelischen Sinnesänderung nötig, die Oetinger im fünften Kapitel ausführt. Hierzu gehört seiner Ansicht nach eine zweifache Treue, zum einen im Erkennen, zum anderen im Tun. Es seien Fleiß, Arbeit und Treue erforderlich, bis in einem Prozess die rechte Lust und der lautere Wille, alles zu verleugnen, entstehen können. Nichts sei geschickter für einen noch in der Lust der Sinne gefangenen Menschen,

„als wenn er der Lust der Augen, die in den Propheten, absonderlich Jes. 60–66 beschriebene Augenlust im Reich Gottes; der Lust der Ohren die dagegen beschriebenen herrlichen Dinge von dem innerlichen Gehör der himmlischen Mystik im Reich Gottes; dem Geschmack das neue Gewächs des Weinstocks im Reich Gottes; dem Geruch die Paradiesesluft und den Geruch der himmlischen Gewächse gleichsam in einem Blick zumal entgegensetzt.“³¹

Oetinger wirbt also für eine vollständige, stufenweise vonstattengehende Umcodierung des sinnlichen Empfindens des Menschen. Dabei kommt er auch auf den Umstand zu sprechen, dass Gott das Potenzial für diese Veränderungen schon bei der Erschaffung des einzelnen Menschen selbst angelegt hat. Ein solches „emotional regime“, wie es sich hier andeutet, ist für den weiteren erfolgreichen Verlauf des Prozesses der Wiedergeburt erforderlich und wird von Oetinger genauer ausgeführt.³² In der zweiten Abteilung der ersten Stufe macht er deutlich, dass die Beschreitung dieses Weges auch mit einem Bußkampf verbunden ist, ein typisches

30 Ich zitiere nach der bislang einzigen Edition Friedrich Christoph Oetinger: Abriß der evangelischen Ordnung zur Wiedergeburt, worinnen die schriftmäßige Einsicht und Ausübung der wahren Evangelischen Mystik, oder des Geheimnisses des Evangeliums, nach vier Stufen der Wiedergeburt gezeigt wird [1735]. Hg. v. Karl Christian Eberhard Ehmann. Stuttgart 1863, 1.

31 Oetinger, Abriß (wie Anm. 30), 28.

32 Zum Konzept vgl. den wichtigen Beitrag von Markus Matthias: Bekehrung, Wiedergeburt. In: Geschichte des Pietismus. Bd. 4: Glaubenswelt und Lebenswelten. Hg. v. Hartmut Lehmann. Göttingen

Motiv aus der Bekehrungsrhetorik. Dieser Abschnitt der Schrift zeigt die Schwierigkeiten, bestimmte Einflüsse auf Oetingers Theologie eindeutig zu bestimmen, da sie sich von Anfang an aus einer ganzen Reihe von Quellen speiste.³³ Denn während der Bußkampf bei Zinzendorf eine allenfalls ambivalente Rolle spielte, zeigt sich an dieser Stelle ein klarer Einfluss der Theologie August Hermann Franckes (1663–1727). Seit 1733 war der Bußkampf ein Thema, in dem Halle und Herrnhut sich in eindeutiger Differenz zueinander wiederfanden.³⁴

Oetinger weist im *Abriß* dann darauf hin, wie wichtig es sei, seine Affekte zu kennen und sie erfahren und kontrollieren zu können. Ihm schwebte ein Einklang von Erkenntnis und Empfinden vor; eine Möglichkeit, die nach dem Sündenfall durch Jesus Christus wieder in Kraft gesetzt worden ist.³⁵ Er spricht von einer Gleichheit der Eigenschaften und einem Gleichgewicht der Freiheit.

„Bin ich der Gefangenschaft der Sinne entronnen, so zieht mich mein eigenes Vertrauen auf mich durch die Erkenntnis der Wahrheit in das Gefängnis meiner Bildlichkeit, so lang ich noch allerhand Absicht aufs Zukünftige habe und meine Glückseligkeit nicht allein in dem gegenwärtigen Augenblick des Willens Gottes suche.“³⁶

Durch das „Bleiben in Jesus“ könne man auf die zweite Stufe der Wiedergeburt gelangen, die ebenfalls Auswirkungen auf den Emotionshaushalt des Menschen habe und von Oetinger als „Stand des immerwährenden Gebets“³⁷ bezeichnet wird. Der oben erwähnte Einklang zwischen Erkennen und Empfinden falle auf dieser Stufe schon leichter, er wird bezahlt durch den Preis einer immer fortschreitenden Selbstentleerung.

2004, 49–71; Jonathan Strom: Bekehrung. In: Pietismus Handbuch. Hg. v. Wolfgang Breul. Tübingen 2021, 368–378.

33 Vgl. hierzu mustergültig Friedemann Stengel: Theosophie in der Aufklärung. Friedrich Christoph Oetinger. In: Offenbarung und Episteme. Zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. und 18. Jahrhundert. Hg. v. Wilhelm Kühlemann/Friedrich Vollhardt. Berlin/Boston 2012, 513–547.

34 Vgl. Jonathan Strom: German Pietism and the Problem of Conversion. University Park/PA 2018, 15–27. Den Württemberger Pietismus lässt Strom in seinen Studien zur Bekehrung leider außen vor. Zinzendorf selbst hat keinen „Bußkampf“ erlebt, was zu einem ersten Konflikt mit den Theologen aus Halle führte, vgl. Strom, German Pietism, 63f, sowie vor allem den wichtigen Aufsatz von Hans Schneider: Die „zürnenden Mutterkinder“. Der Konflikt zwischen Halle und Herrnhut. In: PuN 29 (2003), 37–66.

35 Zum Verhältnis von Erkennen und Empfinden vgl. Friedrich Christoph Oetinger: Gedanken von den zwei Fähigkeiten zu empfinden und zu erkennen und dem daraus zu bestimmenden Unterschiede der Genien. Frankfurt/Main, Leipzig 1775.

36 Oetinger, *Abriß* (wie Anm. 30), 139.

37 Oetinger, *Abriß*, 146.

In der dritten Stufe, dem „Stand des wesentlichen Glaubens und der wesentlichen Liebe“³⁸, erfolgen neue Reinigungen an der Seele, die mehr und mehr zu einer allumfassenden Erkenntnis der Wahrheit gelangt, die sich auch schon auf der zweiten Stufe anbahnte. Das menschliche Mitwirken ist hier der mystischen Logik folgend eher schädlich, die Seele soll vielmehr das göttliche Wirken und Erfülltwerden still erleiden. Diesen Reinigungsprozess schildert Oetinger plastisch. Die Seele, ihrer Natur nach „lauter Wirken“, sei ein Ausfluss aus Gott. „Der Seele Leben ist nicht unauflöslich, sie kann das Lichtleben Gottes verlieren, wie es Lucifer verloren.“³⁹ Das Böse liege tief in ihr verborgen. Die Natur und das Wesen der Seele kämpften gegen Gottes Wirken an.

„Was für Küsse empfängt nicht die Seele! Was für geistliche Trunkenheit! Was für ein Schmecken der göttlichen Kräfte erfährt sie nicht! Aber bald darauf muß sie zerschmelzen. Was für ein göttlicher Verstand geht ihr auf! Aber bald thut es ihr mit David wehe im Herzen und sticht sie in den Nieren, daß sie muß wie ein Narr, ja wie ein Thier sein, wie ein Mensch, dem Hände und Füße abgehauen sind. Oh wie weit, wie weit geht die geistliche Beschneidung nicht nur der Begierden, sondern auch der Naturwirksamkeiten der Seele.“⁴⁰

Dieser Prozess auf der dritten Stufe, den Oetinger als Prozess der Abtötung beschreibt, hat seiner Ansicht nach viele Grade, die vom Zustand der Seele abhängen. Die sinnlichen Verlockungen zerrn aber anhaltend am Menschen und wollen ihn vom Pfad der Wiedergeburt abbringen. Die vierte Stufe beschreibt Oetinger als Verklärung in das Bild Jesu und seiner Herrlichkeit.

Oetingers Aussagen über Jesus Christus in diesem Zusammenhang müsste noch präziser mit Zinzendorf verglichen werden.⁴¹ Die bisherige Oetinger-Forschung hat bislang außer Acht gelassen, dass diese ein Teil der obskureren Rezeptionsvorgänge bei dem Württemberger Theosophen gewesen ist und nicht einfach unbeachtet gelassen werden darf.⁴² Beide legen einen großen Akzent auf die Erfahrbarkeit Gottes und auf die mystische Verbindung und Vereinigung mit ihm, die Oetinger als ein wichtiges und erstrebenswertes Ziel postulierte, das schon im Diesseits

38 Oetinger, Abriss (wie Anm. 30), 243.

39 Beide Zitate Oetinger, Abriss, 245 und 255.

40 Oetinger, Abriss, 256.

41 Vgl. hierzu Dietrich Meyer: Der Christozentrismus des späten Zinzendorf. Eine Studie zu dem Begriff „Täglicher Umgang mit dem Heiland“. Bern 1973. Nahe liegt ein Vergleich mit den Homilien über die Wundenlitanei, vgl. Nikolaus Graf von Zinzendorf: Reden während der Sichtungszeit in der Wetterau und Holland. Homilien über die Wundenlitanei, Zeister Reden. Hildesheim u. a. 1963.

42 Vgl. Friedemann Stengel: Theosophie in der Aufklärung (wie Anm. 33).

entsprechende Heiligungsprozesse des Menschen nach sich ziehen solle.⁴³ Oetinger sah seine Lehre von der Wiedergeburt einige Jahr später selbst kritischer, weil sie zu schematisch aufgebaut sei und „applicabler“ hätte geschrieben werden können.⁴⁴ Einige Ideen Oetingers aus den 1730er Jahren stehen zumindest in einer Nähe zu der Idee Zinzendorfs, dass Gott Mensch geworden sei, um eine Vergöttlichung des Menschen zu ermöglichen.⁴⁵ Die zugespitzte Blut- und Wundenverehrung der Brüdergemeine, insbesondere im Kontext der „Sichtungszeit“ der 1740er Jahren, evozierte bei Oetinger und Bengel allerdings ein klareres Bewusstsein für die Grenzen der Sympathien.⁴⁶

Gerade an diesem Beispiel lässt sich aber zeigen, dass Oetinger wichtige Impulse erhielt, die er dann auf die ihm eigene Art modifiziert und verarbeitet hat. Man sollte also nicht nur seine Schriften zur Bibeltheologie und zum Schriftverständnis in den Blick nehmen, so wichtig diese Themen für ihn sind, sondern muss sich auch vor Augen halten, wie Oetingers Frömmigkeit, seine Ideen über die *praxis pietatis* von Herrnhut her beeinflusst worden sind. Das ist eine Facette des Württemberger Pietisten, die allzu schnell wegen seiner spekulativeren Texte der späteren Zeit vergessen wird.

Es gibt Indizien dafür, dass er noch an einem weiteren Punkt direkt von Zinzendorf beeinflusst sein könnte. Bestimmte Aspekte des christlichen Glaubens müssen für Oetinger immer mit dem Herzen ergriffen und gefühlt werden, ein rein rationales Verstehen genügt nicht. Seine negativen Erfahrungen mit einem prügelnden Hauslehrer aus seiner Kindheit haben ihn in dieser Hinsicht besonders sensibilisiert.⁴⁷ Das emblematische Denken behielt für ihn zeituntypisch einen großen Wert, wie sich anhand seines Wörterbuchs nachweisen lässt.⁴⁸ Seine ganze

43 Vgl. Dietrich Meyer: *Cognitio dei experimentalis* oder „Erfahrungstheologie“ bei Gottfried Arnold, Gerhard Tersteegen und Nikolaus von Zinzendorf. In: *Zur Rezeption mystischer Traditionen im Protestantismus des 16. bis 19. Jahrhunderts*. Hg. v. dems. u. Udo Sträter. Bonn 2002, 223–240.

44 Friedrich Christoph Oetinger an Johann Albrecht Bengel. 29.6.1735. In: Bengel, Briefwechsel. Briefe 1732–April 1741 (wie Anm. 13), 333, Brief Nr. 785.

45 Vgl. Katherine Faull: *Christ's Other Self. Gender, the Body, and Religion in the Eighteenth-Century Moravian Church*. In: *CovQ* 62/4 (2004), 28–41.

46 Vgl. Hans Schneider: Zu den Begriffen „Sichtung“ und „Sichtungszeit“. In: *UnFr* 63/64 (2010), 211–224; Craig Atwood: *Understanding Zinzendorf's Blood and Wounds Theology*. In: *JMH* 1 (2006), 31–47.

47 Vgl. Martin Weyer-Menkthoff: „Nicht-Verstehen hilft!“ Anmerkungen zu Friedrich Christoph Oetingers Pädagogik und Katechetik. In: *PuN* 24 (1998), 197–215, hier 198. Dort erfolgt der Hinweis, dass Oetinger Zinzendorf vorwirft, die Pädagogik des Johann Amos Comenius nicht genügend wertzuschätzen, im Unterschied also zu ihm selbst; Weyer-Menkthoff, *Verstehen*, 214.

48 Zur Emblemik vgl. grundlegend Reinhard Breymayer: *Friedrich Christoph Oetinger und die Emblemik*. Zu Oetingers Emblematischem Wörterbuch. In: Friedrich Christoph Oetinger: *Biblisches und emblematisches Wörterbuch*. Bd. 2. Hg. v. Gerhard Schäfer. Berlin 1999, 42–70, ferner: Pierre Deghaye: *realiter und idealiter. Zum Symbolbegriff bei Friedrich Christoph Oetinger*. In: *PuN* 10

Theologie sei Weyer-Menkhoff zufolge eine pädagogische gewesen, getragen von der Überzeugung, dass Gott letztlich auf unterschiedlichen Wegen derjenige sein müsse, der unterrichte und die Erkenntnis schenke.⁴⁹ Seine Idee eines „Sensus communis“, mit dem alle Dinge, die der Mensch in geistlicher Hinsicht erkennen können müsse, tatsächlich auch erkannt werden könnten, steht in eindeutiger Distanz zu neologischen und aufklärerischen Positionen.⁵⁰

Peter Vogt hat auf die Ambivalenz hingewiesen, mit der Zinzendorf Vernunft und Bildung bewertet habe und mit der sich dieser auch über die Sichtungszeit hinaus intensiv auseinandergesetzt habe.⁵¹ Noch stärker als Oetinger war Zinzendorf eine „religiös motivierte Skepsis gegenüber dem selbstbewussten Vertrauen des Menschen in seine eigene Vernunft“⁵² zu eigen gewesen. Die von der Aufklärung propagierten Fähigkeiten, derer sich der Mensch bedienen solle, sah Zinzendorf als „Hindernis auf dem Weg des Menschen zu seiner eigentlichen Bestimmung“⁵³. In seinen *Londoner Predigten* klingen beispielsweise eine Reihe von Themen an, die auch die Unterschiede zu Oetinger deutlich werden lassen: „der Gegensatz zwischen Bekehrungsglauben und Philosophie, ein tiefes Misstrauen gegenüber dem Streben nach Gelehrsamkeit, sowie das Ideal der kindlichen Einfalt.“⁵⁴ Der wahre Glaube war für Zinzendorf keine Sache der Vernunft, sondern eine des Herzens. Der Oetinger aus der Zeit des *Abrisses* hätte hier wohl zugestimmt und gleichzeitig ein charakteristisches „Aber“ hinzugefügt, das seine Grundlage nicht zuletzt in einer differierenden Bibelhermeneutik gehabt hat.⁵⁵

(1984), 66–89, und Tonino Griffero: *Figuren, Symbolik und Emblematik in Oetingers „signatura rerum“*. In: *Mathesis, Naturphilosophie und Arkanwissenschaft im Umkreis Friedrich Christoph Oetingers (1702–1782)*. Hg. v. Sabine Holtz u. a. Stuttgart 2005 (*Contubernium* 63), 231–249.

49 Vgl. Weyer-Menkhoff, *Verstehen* (wie Anm. 47), 199.

50 Vgl. hierzu jetzt auch das interessante Fallbeispiel bei Thea Sumalvico: *Umstrittene Taufe. Kontroversen im Kontext von Theologie, Philosophie und Politik (1750–1800)*. Halle/Saale 2022 (*Hallesche Forschungen* 64), zu Oetinger vor allem 169–190. Zum „sensus“ vgl. u. a. Friedrich Christoph Oetinger: *Inquisitio in sensum commune et rationem*. Faksimile-Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1753 mit einer Einleitung von Hans-Georg Gadamer. Stuttgart 1964; Oetinger: *Die Wahrheit des Sensus communis oder des allgemeinen Sinns in den nach dem Grundtext erklärten Sprüchen und Prediger Salomo*. Stuttgart [1754]. Aus der Sekundärliteratur vgl. nur Gerhard Schäfer: *Die Bedeutung des Sensus communis für das theologische System des „Lutheraners“ Friedrich Christoph Oetinger*. In: *Luthers Wirkung. Festschrift für Martin Brecht*. Hg. v. Wolf-Dieter Hauschild u. a. Stuttgart 1992, 233–244.

51 Vgl. Peter Vogt: „Ohne Kopf und Ungescheid“. Vernunfts- und bildungsfeindliche Tendenzen bei Zinzendorf. In: *UnFr* 57/58 (2006), 169–182.

52 Vogt, „Ohne Kopf und Ungescheid“, 169.

53 Vogt, „Ohne Kopf und Ungescheid“, 170.

54 Vogt, „Ohne Kopf und Ungescheid“, 171.

55 Vgl. Vogt, „Ohne Kopf und Ungescheid“, 173–176, zum Verhältnis von Vernunft und Glaube; zur Bedeutung der Gefühle bei ihm vgl. ders.: *Auf der Suche nach dem frommen Gefühl. Der sensus*

Die große Gemeinsamkeit zwischen Zinzendorf und Oetinger hat Erich Beyreuther zufolge darin bestanden, dass beide „nach der eigenen Identität zwischen Dialog und Freiheit“ gesucht hätten.⁵⁶ Dass sich ihre Wege aber kreuzten, blieb für beide nicht folgenlos. Ein Abgleich dieser beiden vernunftkritischen theologischen Ideenwelten und ihrer frömmigkeitspraktischen Folgen steht noch weitestgehend aus und könnte zu einem vertieften Verständnis über das Verhältnis von Pietismus und Aufklärung führen.

Die regionalen Wirkungen Zinzendorfs und der Herrnhuter Brüdergemeinden nicht mit dem von Bengel 1751 publizierten *Abriß*. Und gleichwohl ist diese Schrift ein bedeutsamer Einschnitt. Vor allem aber zeigt sich bei Bengel eine 18-jährige, intensive Beschäftigung mit diesem Thema, in das er immer wieder aus unterschiedlichen Richtungen hineingezogen wurde. Seine Kritik richtet sich dabei vor allem auf die Person Zinzendorfs und weniger auf die Brüdergemeine selbst. In ihren Bemühungen um die Bibel verband beide auf den ersten Blick auch vieles. Erich Beyreuther hatte schon 1972 festgehalten:

„Die nie abgebrochene Beschäftigung Bengels mit Zinzendorf zwang den Prälaten förmlich dazu, seine eigene theologische Position immer neu zu überprüfen. Seine eigenen theologischen Grundansichten gewannen im Lichte dieses Widerspruches immer deutlichere Konturen. Nicht von ungefähr bildet der ‚Abriß‘ die einzige systematische Darstellung der eigenen Theologie, die wir aus Bengels Feder besitzen.“⁵⁷

Auch wenn letztlich die Ablehnung der Positionen Zinzendorfs über die Auslegung und das grundsätzliche Verständnis der Bibel, insbesondere in Sachen Eschatologie, zur dezidierten Abgrenzung voneinander führte, so lässt sich doch gerade an diesem Fall zeigen, dass Wirkungen und Rezeptionsvorgänge auch da erfolgen können, wo die Position des anderen nicht übernommen wird.⁵⁸

numinis als Grundkategorie religiöser Emotionalität bei Zinzendorf und seine Wirkungsgeschichte. In: Gefühl und Norm. Pietismus und Gefühlskulturen im 18. Jahrhundert. Beiträge zum V. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2018. Bd. 1. Hg. v. Christian Soboth u. a. Halle/Saale 2021 (Hallesche Forschungen 61/2), 203–218; vgl. ferner Martin Brecht: Bibelmystik. J. A. Bengels Verhältnis zur Schrift und zur Mystik. In: BWKG 73/74 (1973/74), 4–21; ders.: Johann Albrecht Bengel und der schwäbische Biblizismus. In: Pietismus und Bibel. Hg. v. Kurt Aland. Witten 1970 (AGP 9), 193–218.

56 Vgl. Erich Beyreuther: Anmerkungen zum Thema Zinzendorf und Oetinger. In: UnFr 13 (1983), 65–75, Zitat 73.

57 Erich Beyreuther: Einleitung. In: Bengel, *Abriß* (wie Anm. 5), V-XXII, hier IXf.

58 Gottfried Mälzer legt nahe, dass sich die Bengelsche Theologie im Ganzen überhaupt nur vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit Zinzendorf verstehen lässt und deutet dabei auch terminologische Probleme an, dahingehend, ob man Bengel überhaupt als Pietist richtig beschreiben könne, vgl. Mälzer, Bengel (wie Anm. 5), 150.

Indes gelang es Zinzendorf auch tatsächlich, einige Württemberger in die eigenen Reihen aufzunehmen, auch wenn seine Bemühungen um Oetinger letztlich vergeblich blieben. Friedrich Christoph Steinhofer (1706–1761) ist hier nur das bekannteste Beispiel.⁵⁹ Zinzendorf, mit dem er zeitgleich wie Oetinger in einem intensiven Kontakt stand, vermittelte ihn 1734 als Hofkaplan dem Reichsgrafen Heinrich XXIX. Reuß zu Ebersdorf (1699–1747); Steinhofer führte die dortige Hofgemeinde im Sinne der Herrnhuter. Seine Loslösung von ihnen erfolgte 1749 und rührte her von einer kritischen Sicht auf Zinzendorf selbst. Bei diesem sah er „religiöse Eskapaden, Einseitigkeit, Eigenwilligkeit und Eigenmächtigkeit etwa bei der Auslegung der biblischen Schriften, denen Zinzendorf [...] Irrtumslosigkeit nicht mehr zubilligte.“⁶⁰ Neben unterschiedlichen Publikationen sollte seine pastorale Reichweite nicht unterschätzt werden. Diese bekundet sich auch in der Attraktivität, die seine Gottesdienste nach seiner Rückkehr in den württembergischen Pfarrdienst hervorriefen.⁶¹

Es gab allerdings auch Württemberger, die dauerhaft in den Reihen der Brüdergemeine verblieben. Hermann Ehmer hat auf die Bedeutung der Lebensläufe von Württembergern im Unitätsarchiv hingewiesen, die immer noch einer tiefergehenden Auswertung harren.⁶² Besondere Anziehungskraft scheint die Gemeinde auf eine Gruppe junger Theologen vom Tübinger Stift gehabt zu haben. Von den elf Brüdern aus Württemberg, die vor 1750 geboren waren und im Missionskatalog zu finden sind, wurden zwei zu wichtigen Bischöfen, nämlich Johannes Etwein (1721–1802) und Johann Martin Mack (1715–1784), die sich beide vor allem in die Mission bei den Native Americans einbrachten.⁶³ Während auf diesem Wege Württemberger als Mitglieder der Brüdergemeine hinaus in die Welt gingen, gab es zugleich eine mehr oder weniger kontinuierliche Diasporapflege von Seiten der Gemeinde selbst.⁶⁴ Die Lebensläufe der Württemberger Brüder bedürfen einer

59 Vgl. Reinhard Brey Mayer: Friedrich Christoph Steinhofer – ein pietistischer Theologe zwischen Oetinger, Zinzendorf und Goethe. Mit der Lösung eines quellenkritischen Problems bei Karl Barth. In: Dichtung – Gelehrsamkeit – Disputationskultur. Festschrift für Hanspeter Marti zum 65. Geburtstag. Hg. v. Reimund B. Szuj u. a. Wien u. a. 2012, 196–230, sowie zu seiner Gemeinde den Beitrag von Frieder Vollprecht: Von der Schloßklesiola zur Ortsgemeinde. Ein Beitrag zum Entstehungsprozeß der Brüdergemeine Ebersdorf. In: UnFr 39 (2006), 7–51.

60 Brey Mayer, Steinhofer (wie Anm. 59), 201.

61 Vgl. ebd. sowie zu dessen Predigtätigkeit Brey Mayer, Steinhofer, 203–205.

62 Vgl. Hermann Ehmer: Herrnhut in Württemberg. Vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis heute. In: BWKG 110 (2010), 159–200.

63 Vgl. Dietrich Meyer: Zinzendorf in Württemberg. Die evangelische Kirche zwischen Faszination und Ablehnung. In: BWKG 110 (2010), 137–158, hier 142f.

64 Zu diesen Beziehungen vgl. Breul: Religiöse Pluralität (wie Anm. 3); vgl. außerdem die Hinweise bei Otto Steinecke: Die Diaspora (Gemeinschaftspflege) der Brüdergemeine in Deutschland. Ein Beitrag zu der Geschichte der evangelischen Kirche Deutschlands. Dritter Teil: Süd- und Westdeutschland.

Auswertung, auch um dem Spannungsfeld von Faszination und Ablehnung, das den Umgang der evangelischen Kirche in Württemberg mit Zinzendorf pointiert auf den Punkt bringt, weitere Tiefenschärfe zu verleihen.⁶⁵

Franken

In Franken gab es mit Johann Christoph Silchmüller (1694–1771) und Johann Adam Steinmetz (1689–1762) zwei pietistische Theologen und Kirchenmänner, die jeder auf seine Weise mit Zinzendorf zu tun hatten. Da Steinmetz' fränkisches Intermezzo nur ein sehr kurzes war, ist die Beschäftigung mit Silchmüller im Hinblick auf diese Region ergiebiger.⁶⁶ Für Franken ist es um den Forschungsstand schlechter bestellt als in Württemberg, gibt es doch abgesehen von den Arbeiten Horst Weigelts kaum nennenswerte neuere Forschung.⁶⁷

Silchmüller war ein Schüler August Hermann Franckes.⁶⁸ Eine Zeitlang unterrichtete er am Glauchaer Waisenhaus. Nachdem er vergeblich versucht hatte,

Halle/Saale 1911, 30–59; Robert Geiges: Die Ansiedlungspläne der Brüdergemeine in Württemberg. In: BWKG 25 (1921), 245–263.

65 Zu diesem Stichwort vgl. Meyer, Zinzendorf in Württemberg (wie Anm. 63). Martin Brecht charakterisierte das Verhältnis der württembergischen Pietisten zu Zinzendorf als eines zwischen „Anziehung und Abstoßung“, vgl. Martin Brecht: Zinzendorf in der Sicht seiner kirchlichen und theologischen Kritiker. In: Neue Aspekte der Zinzendorf-Forschung. Hg. v. Martin Brecht/Paul Peucker. Göttingen 2006, 207–228, hier 208.

66 Zu Steinmetz vgl. Gergely Csukás: Johann Adam Steinmetz – Pastor, Pädagoge, Publizist im Spannungsfeld von Pietismus, Orthodoxie und Aufklärung. In: Johann Adam Steinmetz und Kloster Berge. Zwei Institutionen im 18. Jahrhundert. Hg. v. Christian Soboth. Halle/Saale 2021 (Halle-sche Forschungen 60), 3–22. Zu dessen Verhältnis zu Zinzendorf vgl. Dietrich Meyer, Zinzendorf und Steinmetz. In: Steinmetz und Kloster Berge, 73–92. Ein anderer, aber recht gut erforschter Fall sind die Beziehungen des Grafen Ludwig Friedrich zu Castell-Remlingen, der in seiner Grafenschaft eine Niederlassung der Brüdergemeine gründen wollte; vgl. Horst Weigelt: Ludwig Friedrich Graf und Herr zu Castell-Remlingen. In: Fränkische Lebensbilder. Bd. 8. Hg. v. Gerhard Pfeiffer u. Alfred Wendehorst. Neustadt/Aisch 1978, 168–180; ders.: Die Beziehungen zwischen Ludwig Friedrich zu Castell-Remlingen und Zinzendorf sowie ihr Briefwechsel. Ein Beitrag zur Geschichte des Herrnhuter Pietismus in Franken. Neustadt/Aisch 1984 (EKGB 59).

67 Vgl. vor allem Horst Weigelt: Geschichte des Pietismus in Bayern. Anfänge – Entwicklung – Bedeutung. Göttingen 2001 (AGP 40). Von schwankender Qualität sind die Arbeiten von Kantzenbach zum Thema, vgl. Friedrich Wilhelm Kantzenbach: Zinzendorf, Bayreuth und Franken. In: JFLF 39 (1979), 109–124; ders.: Zinzendorf in der Gesellschaft seiner Zeit. In: AKuG 57/2 (1975), 363–411.

68 Zur Biografie vgl. Manfred Voigt: Johann Christoph Silchmüller. Hofprediger und Superintendent in Bayreuth und Kulmbach. Ein lutherischer Pietist zur Zeit der Aufklärung. Lichtenfels 2005 (CHW-Monographien 5); Friedrich Wilhelm Kantzenbach: Johann Christoph Silchmüller (1694–1771). In: Fränkische Lebensbilder. Bd. 12. Hg. v. Alfred Wendehorst u. Gerhard Pfeiffer. Neustadt/Aisch 1986, 163–182.

in seiner sächsischen Heimat eine Anstellung zu finden, kam er 1727 nach Bayreuth an den markgräfllich-hohenzollerschen Fürstenhof, zunächst als Hofprediger, markgräflicher Beichtvater und Konsistorialrat. In Bayreuth setzte er sich mit wechselhaftem Erfolg für die Einführung pietistischer Reformen im Kirchenwesen ein.⁶⁹ Dies brachte ihm unter anderem die Feindschaft von Erdmann Neumeister (1671–1756) ein, wovon Johann Jakob Moser (1701–1785) in seinem Beytrag zu einem *Lexico der jetzlebenden Lutherisch- und Reformirten Theologen in und um Teutschland* (1741) berichtet. Insgesamt stellt Moser Silchmüller wohlwollend dar, was diesen zumindest unverdächtig erscheinen lässt, ein Zinzendorf-Anhänger gewesen zu sein.⁷⁰

Es gab jedoch einen intensiven Austausch zwischen den beiden, sowohl inhaltlicher, brieflicher Art als auch im Rahmen konkreter Arbeitsbeziehungen, denn im von Silchmüller begründeten Bayreuther Waisenhaus unterrichteten Lehrerinnen aus Herrnhut. Gotthilf August Francke (1696–1769) sah sich jedenfalls genötigt, 1743 bei Silchmüller nachzufragen, ob dieser „Denen Herrnhutern nicht wenigstens sehr geneigt sei?“⁷¹ In Halle wollte man wissen, ob man auf den fränkischen Verbündeten weiterhin zählen könne. Zu diesem Zeitpunkt war der Briefwechsel zwischen Zinzendorf und Silchmüller allerdings schon drei Jahre abgebrochen. Er antwortete Francke in dieser Sache ausführlich.

„Die alte Liebe [gemeint ist zu Halle], welche durch den Dienst unser Sel. Väter vermittelt des Worts des seligen Evangelii in unsere Hertzen ausgegoßen worden ist, ist viel zu starck, als daß ich mein Ziel von dem einfältigen Weg des Glaubens, den sie uns mit Wort und Exempel gezeiget haben, sollte verrücken laßen. Die Parthey der Herrnhuter mag sich rühmen weßen sie wil: so bleibe ich in meinem circul stehen. Ich habe, Gott Lob! in

69 Vgl. Wilhelm Kneule: Kirchengeschichte der Stadt Bayreuth. I. Teil: Von der Gründung des Ortes um 1180 bis zur Aufklärung um 1810. Neustadt/Aisch 1971 (EKGB 50), 70–81.

70 Vgl. Johann Jakob Moser: Silchmüller (Joh. Christoph). In: ders.: Beytrag zu einem Lexico der jetzlebenden Lutherisch- und Reformirten Theologen in und um Teutschland [...]. Züllichau 1741, 974–979. Zu Neumeisters Engagement gegen den Pietismus vgl. Stefan Michel: Mandate gegen den Pietismus. Zum Versuch der rechtlichen Ausgrenzung einer protestantischen Gruppe ab 1690 und ihre Systematisierung durch Erdmann Neumeister. In: An den Rand gedrängt – den Rand gewählt. Marginalisierungsstrategien in der Frühen Neuzeit. Hg. v. Henning P. Jürgens u. Christian Volkmar Witt. Leipzig 2021 (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 41), 207–221.

71 [Gotthilf August Francke] an Johann Christoph Silchmüller. 8.4.1743. In: Johann Christoph Silchmüller: Briefwechsel mit Pietisten in Halle 1718–1771. Hg. v. Manfred Voigt. Nürnberg 2011 (AKGB 91), 343, Brief Nr. 101.

meinem Amt und Dienst am Wort zu Bayreuth erfahren, daß dieser Weg in Führung anderer Seelen am sichersten sey.“⁷²

Was aus diesem Zitat spricht, ist, dass Silchmüller und Zinzendorf eine gemeinsame Geschichte haben, ersterer sich aber in seiner Bewertung vor allem nach den Ansichten der Hallenser orientierte. Nicht leichtfertig sollte auch die Begründung von der Hand gewiesen werden: dass Halle einen sichereren Weg zur „Seelenführung“ bereithalte. Implizit gilt dies also für Zinzendorf und die Brüdergemeine nicht.⁷³ Silchmüller weist Francke auf den abgebrochenen Briefwechsel hin, legt aber auch dar, dass unter den „alten redlichen Herrnhuther“ einige seien, die ihm „theüer und werth“ seien, namentlich nennt er Christian David (1692–1751) und David Nitschmann (1695–1772), die beide auch immer wieder Bayreuth besuchten.⁷⁴

Zinzendorf war schon 1727 nach Bayreuth gekommen, um Silchmüller zu besuchen und Zugang zum Hof zu erlangen. Ihr Briefwechsel ist vertrauensvoll, Schwerpunkte der Korrespondenz waren Personalfragen sowie den Fortschritt der pietistischen Sache in Bayreuth.⁷⁵ Er berichtete vor allem von den Widerständen, die ihm in Bayreuth entgegentraten, und gegen die er sich nur mit Mühe und Not erwehren konnte.⁷⁶ Ein zentrales Thema war dabei naheliegenderweise die schwierige Gründung des Bayreuther Waisenhauses, die große Mühen gekostet hatte und ein Bau auf tönernen Füßen blieb.⁷⁷ Aus dem Tagebuch Silchmüllers geht hervor, dass er ebenfalls vom Charisma des Grafen eingenommen wurde, seine Bedenken ihm gegenüber aber nicht gänzlich ablegte.

„Den Hn. Grafen habe ich in großer Einfalt wandeln gefunden, und in einigen Dingen beßer, als ich geglaubet. Er bezeugete auch gegen mich, wie er erkennete, daß er vor weniger Zeit in manchen Dingen zu weit gegangen, auch in vielen Stücken das Unglück gehabt, daß man Ihre intention und Meynung sinistre an andern Orten ausgeleget, ob Sie schon ihre conduite nicht durchaus rechtfertigen wolten noch könnten. [...] Ich glaube,

72 Johann Christoph Silchmüller an Gotthilf August Francke. 29.4.1743. In: Silchmüller, Briefwechsel, 345.

73 Dabei gilt es im Blick zu behalten, dass dieser Briefwechsel in die sogenannte „Sichtungszeit“ der Gemeine fällt.

74 Johann Christoph Silchmüller an Gotthilf August Francke. 29.4.1743. In: Silchmüller, Briefwechsel, 346. Vgl. zu den Besuchen Jakob Batteiger: Zur Geschichte des Pietismus in Bayreuth. In: BBKG 9 (1903), 153–189, hier 172–176.

75 Vgl. Batteiger, Geschichte (wie Anm. 74), passim.

76 Vgl. Batteiger, Geschichte, 174f.

77 Vgl. Voigt, Johann Christoph Silchmüller (wie Anm. 66), 59–75.

wann der Hr. einen gewiegten Mann um sich hätte, der Jhn mit moderation im Guten fortführte, so würden Sie mancherley extrema vermieden haben.“⁷⁸

Zinzendorfs harsche Kritik an höfischen Festen in Bayreuth brachte Silchmüller wiederum in eine schwierige Lage, was zu einer Verstimmung führte, die darin resultierte, dass er Zinzendorfs Einfluss nicht stärker werden lassen wollte.⁷⁹ Ein klarer Transfer von bestimmten Ideen, in welche Richtung auch immer, lässt sich allerdings kaum erkennen. Die nur geringe Anzahl an Publikationen, die Silchmüller vorgelegt hat, machen eine Beantwortung dieser Frage zusätzlich schwierig.

Friedrich Wilhelm Kantzenbach hob 1986 in einer kurzen biografischen Skizze die Bedeutung Silchmüllers für die Verbreitung und Vernetzung des Pietismus in Franken stark hervor. Sein Urteil, dass kein Zweifel darüber bestehen könnte, dass Silchmüller „der wirksamste Schüler August Hermann Franckes und zugleich der beste Vermittler zwischen dessen Konzept und Zinzendorfs reichen geistlichen Anregungen für Franken“⁸⁰ gewesen sei, ist eher als ein Forschungsauftrag, respektive eine These, als ein gesichertes Ergebnis der Beschäftigung mit ihm anzusehen. Im Streit der „zürnenden Mutterkinder“⁸¹ hat sich Silchmüller zwar auf die Seite Halles geschlagen, was mit seiner angefochtenen Stellung vor Ort zusammenhing sowie sicherlich auch mit seinen Sympathien für das erfolgreiche, von August Hermann Francke begründete Waisenhaus. Auf einem anderen Blatt steht allerdings sein theologisches Profil, das in solchen Initiativen und Sympathiebekundungen keinesfalls aufgeht, aber aufgrund der schwierigen Quellenlage nicht ohne Weiteres zu fassen ist. Der Aufbau eines Waisenhauses nach hallischem Vorbild, erlaubt ebenso wenig die zwingende Zuordnung, wie die Rekrutierung von Lehrkräften aus Herrnhut.⁸² Das Beispiel Silchmüllers liefert wichtige Indizien dafür, dass es auch im evangelischen Teil Bayerns zu produktiven Auseinandersetzungen mit Zinzendorf und der Herrnhuter Brüdergemeine gekommen ist. Sein Lebensweg zeigt allerdings auch die großen Herausforderungen, die dem Pietismus dort in größerem Maße als in Württemberg gegenüberstanden.⁸³

78 Tagebucheintrag vom 24.11.1727. In: Johann Christoph Silchmüller's Bayreuther Tagebuch, eine neue Quelle für die Erforschung der Geschichte des Pietismus in Bayreuth, veröffentlicht aus einer Handschrift der Waisenhausbibliothek in Halle/Saale. Hg. v. Karl Weiske. In: Archiv für Geschichte und Altertumskunde von Oberfranken 29/2 (1925), 17–100, hier 42.

79 Vgl. Batteiger, Geschichte (wie Anm. 74), 178–180.

80 Kantzenbach, Johann Christoph Silchmüller (wie Anm. 68), 176.

81 Vgl. Schneider, Mutterkinder (wie Anm. 34); vgl. außerdem, mit unterschiedlicher Akzentsetzung, Peter Zimmerling: Das sozioethische Engagement Halles und Herrnhuts – zwischen Utopie und Ortsgemeinde. In: PuN 29 (2003), 69–79.

82 Vgl. Antje Schloms: Institutionelle Waisenfürsorge im Alten Reich 1648–1806. Statistische Analyse und Fallbeispiele. Stuttgart 2017 (BWSG 129).

83 Vgl. Voigt, Johann Christoph Silchmüller (wie Anm. 68), 132–201.

Schluss und Ausblick

Die Ausbreitung der Herrnhuter über die ganze bekannte Welt und die berechtigte Erforschung ihrer globalen Wirksamkeit steht nicht im Widerspruch zur Erforschung der regionalen Wirkungen und Konflikte, die sich beispielsweise im naheliegenderen deutschsprachigen Raum ergaben. Beide Forschungsansätze verhalten sich vielmehr komplementär und wechselseitig bereichernd zueinander. Die kulturellen, theologischen und sozialen Innovationen, die von Zinzendorf und seiner Brüdergemeinde ausgingen, haben unter pietistischen Theologen in Württemberg und Franken in unterschiedlicher Form gewirkt. Für die Forschung ist es wichtig, den Aspekt der „Abstoßung“, also der Ablehnung Zinzendorfs und der Herrnhuter Brüdergemeinde nicht automatisch mit dem Ausbleiben von Auswirkungen gleichzusetzen. Dabei waren der Graf als Person und die gelebte Gemeinschaft in den Brüdergemeinen für viele „pietistisch“ gesinnte Zeitgenossen von höchster Attraktivität. Diese Anziehungskraft erhielt jedoch häufig Risse auf dem Feld der Theologie.

Der Vergleich verdeutlicht zudem, wie groß die Bedeutung der religiösen, kulturellen und staatlichen Rahmenbedingungen in diesem Zusammenhang gewesen sind. Die Entfaltungsmöglichkeiten, die pietistische Projekte und Denkweisen in diesen Kontexten insgesamt hatten, wirkten sich auch auf die Wirkungsmöglichkeiten von Zinzendorf und der Brüdergemeinde aus. Württemberg war aufgrund der höheren Akzeptanz für den Pietismus ein fruchtbarer Boden als der fränkische Kontext, in dem Silchmüller wirkte. Dieser hatte Probleme, überhaupt pietistische Reformen durchzusetzen. Zinzendorf galt am Bayreuther Hof zudem als *persona non grata*, was die Entfaltungsmöglichkeiten für die Herrnhuter weiter einschränkte.⁸⁴ Sowohl bei Oetinger und Bengel als auch bei Silchmüller erfolgte in den 1740er Jahren eine klare Abgrenzung von Zinzendorf und den als problematisch empfundenen Entwicklungen der Sichtungszeit. Vorausgegangen war allerdings eine intensive Beschäftigung mit der Persönlichkeit des Grafen und die in Herrnhut gelebten Gemeinschaftsformen. Die Erforschung dieser Wirkungsgeschichte sollte diese regionalen Fallbeispiele in komparatistischer Absicht unbedingt miteinbeziehen, um diese einer weiteren Differenzierung zuzuführen.

84 Vgl. Voigt, Johann Christoph Silchmüller (wie Anm. 68), 45f.

The Herrnhut Ministers' Conference: Moravian Impulses for Religious Innovation in the Netherlands, 1730–1870

Because this conference volume is devoted to the Moravian movement as an impulse for religious and cultural revival in the 18th century, it also looks at its impact and reception into the 19th century. I consider it a challenge to take a long-term view of a period before and after the revolutions of the Napoleonic era, including the religious regime changes that were linked to it. Confessional states that gave one church a dominant position were transformed into national states in which several religious groups could more or less exist in liberty, equality, and fraternity. How could a relatively new movement in Western Christianity exert such a significant influence on this development? This is the broader question that I would like to address specifically for the Netherlands, the small neighbor of the great empire from which the Moravian phenomenon conquered the world.¹

Every historian who works in the field of Dutch Moravian history is indebted to the theologian Wilhelm Lütjeharms. Trained as an aspiring missionary in Herrnhut and Utrecht, he wrote his dissertation in 1935, after ample research in the archives and other primary sources.² In this book, he highlighted the Philadelphian ideal of Zinzendorf and his followers, thus valuing the Moravians as pioneers of the ecumenical movement of the 20th century. His focus on three main issues – revival, community, and mission – remained recognizable in later studies on the Dutch Moravians by Jan van der Linde, Aart de Groot, Paul Peucker, John Exalto, and Jan-Kees Karels.³ Thanks to them, more knowledge and insight have been gained about the role played by the important movement in the wider history of Protestantism.

1 This article was published in part in a Dutch volume commemorating the 250th anniversary of the Evangelische Brüdergemeine in Zeist, see Fred van Lieburg: *In onze gemeenschappelijke Heer en Heiland. Herrnhutters en hervormden, 1770–1830*. In: *Herrnhutters in beweging, 250 jaar Grote Kerkzaal Broedergemeente Zeist*. Ed. Jan Egas. Utrecht 2019, 141–154.

2 Wilhelm Lütjeharms: *Het philadelphisch-ocumenisch streven der Herrnhutters in de Nederlanden in de achttiende eeuw*. Zeist 1935.

3 Jan Marinus van der Linde: *Het visioen van Herrnhut en het apostolaat der Moravische broeders in Suriname, 1735–1863*. Paramaribo 1956; Paul Peucker: *'s Heerendijk. Herrnhutters in IJsselstein, 1736–1770*. Zutphen 1991; *De Zeister Broedergemeente 1746–1996. Bijdragen tot de geschiedenis van de herrnhutters in Nederland*. Ed. Aart de Groot and Paul Peucker. Zutphen 1996; John Exalto and Jan-Kees Karels: *Waakzame wachters en kleine vossen. Gereformeerden en herrnhutters in de Nederlanden, 1734–1754*. Heerenveen 2001.

There is still much work to be done, however, if only because the archives are far from exhausted. Moreover, scholars are now asking other questions on topics like emotions, networks, or media. In addition, the digital revolution is providing an unprecedented possibility for data analysis and methodology. Moravian studies will profit from new projects of digitizing serial sources, such as missionary reports, minutes of various meetings, or the many memoirs of brothers and sisters. These digital corpora should be linked to the many datasets that are becoming available from other fields of historical research. I hope to contribute to this integration of religious history into general history from my Dutch perspective. For this article, I have used the written correspondence between Dutch Reformed ministers and the so-called Predigerkonferenz in Herrnhut, available in the archives both in Herrnhut and Utrecht. Whereas Lütjeharms paid little attention to this, I think it is precisely here that some surprising forms of revival can be reported.⁴

Religious backgrounds

Spiritual life in the Dutch Republic in the 18th century was characterized by the fragile relationship between the political primacy of the Reformed Church as the embodiment of public religion and the confessional pluriformity of the population. Just half of the two million people in the country were Reformed; at least one third were Catholic and the rest belonged to Protestant dissenter groups, such as Lutherans, Mennonites (*doopsgezinden*), and Arminians (*remonstranten*). Officially, Catholics and dissenters were not allowed to practice their religion, but socially they were tolerated in an everyday reality of diversity. In 1795, however, the Batavian Revolution put an end to the privileged position of the Reformed Church, though it took until 1848 at least for equal rights and civil liberties to be truly established by a new constitution in the Kingdom of the Netherlands.⁵

The religious map was diverse not only confessionally but also geographically. The southern parts of the country were predominantly Catholic, the northern provinces Protestant, with some very mixed regions. Large concentrations of Mennonites were

4 UAH, R.18.A.04: Herrnhuter Prediger-Konferenz (A.27 a-g). Het Utrechts Archief, Utrecht: Archief Evangelische Broedergemeente te Zeist (HUA-EBZ), predikanten en oudstenraad (nr. 1004), no. 946: Notulen van de Predigerkonferenz 1810; no. 961: Brieven van Nederlandse predikanten aan de Predigerkonferenz te Herrnhut, 1801, 1813–1835, met minuten van uitgegane brieven aan Nederlandse predikanten, letter 14 April 1813.

5 On “omgangsoecumene:” cf. Willem Frijhoff: *Embodied Belief. Ten Essays on Dutch Religious History*. Hilversum 2002. General overview of Dutch religious history: Joris van Eijnatten and Fred van Lieburg: *Nederlandse religiegeschiedenis*. Hilversum 2005 (German translation: *Niederländische Religionsgeschichte*. Göttingen 2011).

found in North Holland and Friesland. In the cities especially, religious diversity could be very strong and visible. Besides the public church buildings, the tolerated denominations had their more or less hidden places of worship (*schuilkerken*). There were also subcultures and sectarian groups. Among the Reformed members, pietist believers (*fijnen*) met in conventicles and listened to their own lay preachers (*oefenaars*). An extensive book market brought a lot of readings into circulation, creating room for new religious ideas and groups in addition to the established doctrines of the public church. A striking example was the publication of Isaac le Long's book on *God's wonders with His church* in 1735, the first Dutch description of the young Moravian movement.⁶

Ever since the Golden Age, the metropolis of Amsterdam had been a kind of Areopagus of scholars and laymen who liked to learn about new things in the field of religion. A certain Wouter Bierman had heard about the Count of Zinzendorf soon after 1727 and wrote to him asking about his views. There was a Philadelphian group to which the pietist preacher Gerhard Tersteegen from Germany paid regular visits in the 1730s. This was all before the well-known visit by August Gottlieb Spangenberg, who provided informative materials to Isaac le Long. When Zinzendorf himself spent some weeks in Amsterdam in 1736, he could not avoid having to preach to people of many different beliefs. According to his own report, he met Calvinists, Mennonites, Collegians, mystics, fantasists, Anabaptists, Arminians, Lutherans, Separatists, and Labadists. Roman Catholics and Jews were the only ones he did not meet at that time. In any case, he found a positive reception among the various Dutch Christians. Within some years, a group of Moravians settled near the city of IJsselstein in the province of Utrecht.⁷

Confessional opposition

The Dutch openness for the Philadelphian alternative soon met with opposition from the Reformed camp of pastors and professors. Defenders of established orthodoxy took to their pens to challenge deviant views of the Christian faith and to put the danger of misleading church members on the agenda of ecclesial bodies. This reaction was not an isolated one since it was precisely in these years that controversy arose about the spiritual shortcomings of regular church life. In Holland, there were major conflicts between 1734 and 1742 about a Calvinist mystical work,

6 Paul Peucker: "Godts wonderen met Zyne Kerke." Isaac le Long (1683–1762) en de Herrnhutters. In: *De Achttiende Eeuw* 25 (1993), 151–185.

7 J. P. Jacobszoon: *J. Deknatel*. In: *DoBi.NR* 1 (1975), 62–72.

Sielseensame meditatiën.⁸ In the northern provinces, a longstanding dispute arose concerning a book by Willem Schortinghuis on *Het innige Christendom*.⁹ And in 1749, a series of local outbursts of emotional piety erupted in the small town of Nijkerk in the Veluwe region that reached all parts of the country, right up to the German border areas. Eventually, the stadholder hinted to the political authorities that they should suppress the movement by taking measures against conventicles and publications.¹⁰

Although the Moravians played no role in this so-called Nijkerk movement, the Reformed Church and government perceived them as a threat to the stability of the Dutch Republic. The state existed by maintaining the confessional standards that had once been adopted. Yet, certainly in retrospect, there was ambiguity about religious developments at home and abroad. A typical incident was the visit by the Mennonite minister Jan Deknatel, a Moravian sympathizer, to the Reformed minister Gerardus van Schuylenburg in the village of Tienhoven. The latter, a very popular preacher, hardly wanted to discuss the Moravians at all as he said he claimed to know already that their teachings were false.¹¹ Schuylenburg himself was an admirer of the Scottish and North American revivals, which we know as the First Great Awakening between 1720 and 1760. And it was precisely in New England and in New Netherland that events in the Dutch Republic were framed as a Revival of Religion. Reports of this revival in American newspapers also ended up in the *Closter-Bergische Sammlung nützlicher Materialien zur Erbauung im wahren Christentum*, presumably via none other than the Amsterdam editor Isaac le Long.¹²

In short, for both devout people and enlightened contemporaries, it was still to be seen whether Europe was witnessing the slow decline of the confessional state or the emergence of a new Protestantism.¹³ The Dutch theologian Gisbertus Bonnet, a professor at Utrecht University from 1761 to 1804, is representative of this transitional phase. He is often considered to be the last teacher of the old Reformed orthodoxy to his students. Yet, during his lifetime, Bonnet was still given a prominent place in the first publications of the emerging evangelicalism in

8 F. A. van Lieburg: *Eswijlerianen in Holland, 1734–1743. Kerk en kerkvolk in strijd over de Zielseensame meditatiën van Jan Willemsz. Eswijler (circa 1633–1719)*. Kampen 1989.

9 Willem Schortinghuis: *Het Innige Christendom tot overtuiging van onbegnadigde, bestieringe en opwekkinge van Begnadigde Zielen [...]*. Groningen 1740.

10 Fred van Lieburg: *Interpreting the Dutch Great Awakening (1749–1755)*. In: *ChH 77* (2008), 318–336.

11 See note 7.

12 Fred van Lieburg: *Gute Nachricht aus den Niederlanden. Pietismus und Erweckungsbewegung als Medienkonstruktionen*. In: *“Schrift soll leserlich seyn.” Der Pietismus und die Medien. Beiträge zum IV. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2013*. Ed. Christian Soboth and Pia Schmid. Halle/Saale 2016, 639–649.

13 *Enlightened religion. From confessional churches to polite piety in the Dutch Republic*. Ed. Joke Spaans and Jetze Touber. Leiden 2019.



Figure 1: 'Commotion in the worship service at Nijkerk'. Copperplate by Reinier Vinkeles, 1788. Rijksstudio Amsterdam

the Netherlands, notably in the form of a portrait in the *Evangelisch Magazijn*, a counterpart to the English *Gospel Magazine*. This Dutch magazine was compiled by a strict Reformed businessman and member of the Scottish church in Rotterdam, maintaining contacts with kindred spirits in the London Missionary Society.¹⁴

Dutch-Moravian exchanges

It was one of Bonnet's students who played an important role in the Dutch appreciation of the Moravian movement: Abraham Offers regularly attended services in the village of Zeist, where a Moravian community had been organized in 1746. There he met his later wife, the daughter of a Reformed sympathizer of the Moravians. Offers became a minister in the Reformed congregation of Zegveld but continued to show an interest in the Moravian church. According to a letter written in 1777, he was the first Dutch minister to become a correspondent of the *Predigerkonferenz* in Herrnhut and the first Reformed member of it as well.¹⁵ The *Predigerkonferenz* was set up in 1754 to offer Protestant pastors from the various German regional

14 Fred van Lieburg: Dutch Evangelicalism. In: *The Oxford Handbook of Early Evangelicalism*. Ed. Jonathan Yeager. Oxford 2022, 176–196.

15 Lütjeharms, *Het philadelphisch-oecumenisch streven* (see note 2), 113–115.

churches the opportunity to discuss the challenges and problems of the ministry with each other in a constructive way. Each year, dozens of colleagues gathered for these conferences on preaching, pastoral care, and various aspects of church life. Lectures were given, questions discussed, and letters read and answered. The meetings were extensively recorded in Protocols, copies of which were sent to Moravian communities in other parts of the world.¹⁶

The contact between the young Reformed country pastor and the nerve center of the Moravian movement led to a Dutch contribution to an important translation project. In 1778 the spiritual leader, Bishop Spangenberg, published a dogmatic textbook called *Idea fidei fratrum* (the contents of which were derived from a catechism by the Lutheran preacher Samuel Lieberkühn). It was then translated from German into seven languages, including Dutch, and Abraham Offers was the translator of that edition.¹⁷ The proofs were corrected by a former Moravian minister of Zeist, Johannes Petsch, who worked in IJsselstein at that time as an editor of enlightened books and spectatorial magazines.¹⁸ The translation of the *Idea fidei fratrum* appeared in Utrecht in 1782 as a handbook of Moravian theology in the heyday of the Enlightenment and neology.

Meanwhile, Offers set about translating the *Gemeinnachrichten* that were sent from Herrnhut to the colonies to inform supporters of the progress of the international mission work. These reports were also received in Zeist and then translated from German and copies were sent to other congregations and communities in the country. Later on, others helped or took over the work from Offers. Slowly but surely, a multitude of Reformed and Mennonite readers developed beyond the core circles of Moravians, even if it was Zinzendorf's instruction to share the content as little as possible with outsiders. Sending letters to be read in different places by interested friends was a common practice in the discussion culture of the 18th century. In the world of revival and evangelicalism, "learning by letter" should be considered as a widespread method, according to historian of religion Reginald Ward, "as deeply to mark the history not only of the letter, but of religion itself."¹⁹

16 Otto Steinecke: Die Diaspora der Brüdergemeine in Deutschland. Vol. 1. Halle/Saale 1905, 183–200; Helmut Reichel: Die Anfänge der Herrnhuter Predigerkonferenz. In: UnFr 17 (1985), 7–56.

17 Idea fidei fratrum of Kort begrip der christelyke leer, in de Evangelische Broedergemeenten, voorgedragen door August Gottlieb Spangenberg. Uit het Hoogduitsch vertaalt en met kennis en goedkeuringe der Broeder-Gemeenten uitgegeeven. Utrecht 1782.

18 Kort en beknopt historisch berigt van den tegenwoordigen staat der Evangelische Broeder-Uniteit, toegedaen de Augsburgse confessie. Zeist 1777; Ton Jongenelen: Een optimistische dinosaurus. Johannes Petsch als spectatorschrijver. In: Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland 2 (1991), 49–69.

19 W. R. Ward: The Protestant Evangelical Awakening. Cambridge 1992, 2.

External mission

Of course, it is difficult to say anything about the effect of reading and discussing the pious letters and accounts among the audience interested in current religious developments. In the flood of printed and handwritten texts in the final decades of the 18th century – the age of the reading revolution – the reports from Herrnhut were but a drop in the ocean.²⁰ And they were not the only ones of their kind: in addition to the above-mentioned *Bergische Sammlungen*, the reports of the *Deutsche Christentumsgesellschaft* in Basel, founded in 1783, also circulated in the Netherlands.²¹ In 1795, the London Missionary Society started their distribution of Reports and Letters.²² In any event, all this propaganda was part of “the mobilization of God’s pious children in the era of the French Revolution and beyond,” to quote historian Hartmut Lehmann’s apt wording.²³ Awareness grew among concerned Christians that the Enlightenment had a counter-movement that played a positive role in God’s plan of salvation, which was perhaps approaching its completion at the ends of the earth.

As far as Dutch mission commitment is concerned, we can observe that the ideals Zinzendorf introduced in the 1730s were widely cherished half a century later among Protestants of various confessions. Several initiatives for a missionary society of the Moravians had failed, but, in 1793, the core group in Zeist succeeded in founding a society for the propagation of Christianity. The honorary members included numerous Reformed ministers and prominent sympathizers who were already familiar with the *Gemeinnachrichten*. Finally, in 1797, the Dutch Missionary Society (*Nederlandsch Zendeling Genootschap*) was founded by a group from the same circles, following in part the example of the London Missionary Society. The host and chairman was Jean Louis Verster, a Reformed minister in Rotterdam who excelled in the ability to share his spiritual stance both in the scholastic idiom of

20 Dutch translations were issued by the Herrnhut sympathizer Johannes Weppelmann (who later converted to Roman Catholicism): *Berichten van de zendingen der Evangelische Broedergemeente onder de heidenen. Zeist, Uitgegeeven door de Sociëteit der Broeders, tot uitbreiding van het Evangelie*. Amsterdam 1798, 1799.

21 *Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit und Gottseligkeit*. Basel 1786–1912. Cf. P. N. Holtrop: *Tussen Piëtisme en Réveil. Het ‚Deutsche Christentumsgesellschaft‘ in Nederland, 1784–1833*. Amsterdam 1975.

22 *Buiten- en binnenlandsche berichten en brieven, betrekkelijk de zaak des evangeliums*. Amsterdam 1800–1802; *Godsdienstige berichten, brieven en mengelwerk, verzonden door Weppelman*. Amsterdam 1802–1804.

23 Hartmut Lehmann: *The mobilization of God’s pious children in the era of the French Revolution and beyond*. In: *PuN* 34 (2008), 189–198.

Calvinist colleagues and in the Philadelphian terminology of his Moravian Lutheran friends.²⁴

At first sight, the affinity of these Reformed leaders for the Moravians seemed to be limited to the worldwide mission ideal, and not to apply to the welfare of the local church. It was missiology, not ecclesiology. A strong witness to this position is Jodocus Heringa, who started as professor of theology at Utrecht University in 1794 as a young colleague of Gisbertus Bonnet. Heringa had joined the correspondence chain of the *Gemeinnachrichten* from Herrnhut as a minister, and, as a professor, he published a laudatory article on Moravian missions.²⁵ In his academic lectures on Christian theology, he simply included Zinzendorf among the separatists who constituted the true church, even though he wanted to liberate that church from confessionalism and reform it on a biblical, apostolic basis.²⁶ This position was quite the opposite of his colleague Annaeus Ypeij, professor of theology at the University of Groningen and author of a multi-volume history of 18th-century Christianity. For Ypeij, the basis of the Bible was precisely the reason for appreciating the Moravian Church as a pure heir of the church of the Waldenses, which was even older than the churches of the Protestant Reformation.²⁷

Inner mission

It is obvious that the vision of the church and the role of religion in society after the political revolution and the separation of church and state in 1795 was subjected to rethinking. The mission among the heathens, especially in the overseas territories that had been under the rule of trading companies for two centuries, was being recast as a private and moral enterprise instead of a political and ecclesiastical responsibility. The foundation of the Dutch Missionary Society, in which many pastors of the Reformed Church participated, was a clear consequence of this. Remarkably, right from the start they were not only concerned with foreign missions but also with mission in their own country, although the concept of “internal

24 Lütjeharms, *Het philadelphisch-oecumenisch streven* (see note 2), 117–124; Jan Boneschanker: *Het Nederlandsch Zending Genootschap in zijn eerste periode. Een studie over opwekking in de Bataafse en Franse Tijd*. Leeuwarden 1987. The ministers Masman, Wanders, Quack, Ter Veer, and Laan were all honorary members of the Zeister Zendingsgenootschap for a shorter or longer period.

25 *Beschaving en Verbetering van Heidenen. Door Onderwys in de Kristelyke Leer*. In: *Nieuwe Algemene Konst- en Letterbode, voor meer- en min-geoeffenden [...]*. 20 January 1797, 19 = VII (1796/97), no. 160.

26 *Het Utrechts Archief (HUA), Familie-Archiv Heringa*, no. 101: Jodocus Heringa Ezn.: *Theologia christiana*, 610.

27 A. Ypeij: *Geschiedenis van de kristelijke kerk in de achttiende eeuw*. Vol. IX. Utrecht 1808, 319–321.

mission” had not yet been coined. In 1798, the society presented a comprehensive program for the improvement of religious life in the Dutch congregations, including intensive preaching, attractive worship, frequent visiting of members, distribution of Bibles and devotional handbooks, instructions for personal and domestic piety, and so forth.²⁸

The example of the Moravians could also play a role in this need for the moral religious education of the people, which is apparent from the prosaic history of a special group of country pastors. One day in 1799, the pastor in Barneveld, Willem van Vloten, went to visit a new neighboring colleague, Anthony Wanders in Scherpenzeel. On the table in the latter’s house, he found several writings that were unknown to him: the *Reports and Letters* of the English Missionary Society, the *Gemeinnachrichten* of the Moravians, and the Protocols of the Predigerkonferenz in Herrnhut. “Then,” according to Van Vloten, “his mouth overflowed with what his heart was full of, and he related to me a great deal from these scriptures of the great work of the Savior among the Gentiles, which I greatly marveled at; since I, like so many of my fellow ministers, had never thought of this important issue before.”²⁹

This impressive experience led to the initiative to meet another time with seven ministers from the region in the pastor’s house of Barneveld. That happened on May 4, 1800, and it was decided to hold it every year. In the meantime, they would circulate among themselves whatever printed or written missionary messages they could get and read “with the interest of their hearts.”³⁰ The next step was to start a correspondence with the Predigerkonferenz in Herrnhut, whose Protocols greatly inspired them with regard to carrying out their ministerial tasks. The group of pastors sent letters to Zeist, where they were translated and sent to Herrnhut, and after a while they were answered. In one of these letters, Anthony Wanders described a remarkable revival in his congregation that positively affected the faith of dozens of church members. Spiritual conversions also took place in other villages during these years. The records of this revival also found their way into the Herrnhut Protocols and then again into the *Basler Sammlungen* and other compilations of the good news in the Kingdom of God, both among the Gentiles and among born-again Christians.³¹

28 Boneschanker, *Het Nederlandsch Zendeling Genootschap* (see note 24).

29 HUA-EBZ, 1004.1.10.1, no. 945: *Notulen van de Predigerkonferenz 1808*, [351–381] 357–359.

30 HUA-EBZ, 1004.1.10.1, no. 945: *Notulen van de Predigerkonferenz 1808*, 360.

31 *Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit und Gottseligkeit 1801a*, 60: *Nachrichten aus dem Reiche Gottes*; 1801b 159–163: “Zu unserer groszen Freude haben wir aus Holland mehrere sehr wichtige Nachrichten, das Reich Gottes und die Missions-Sache betreffend, erhalten [...]”

Expanding circulation

The group of pastors around Anthony Wanders was not the only group that established itself within the Dutch Reformed clergy following the example of the Herrnhuter Predigerkonferenz. In the Protocols in the archives of Herrnhut and the letter collections in Utrecht, I have so far found five groups that existed between 1800 and 1825 and held regular contact with the centers in Zeist and Herrnhut. These groups met in the houses of various pastors to read the Protocols from Herrnhut and to discuss the situation in their own congregations. One group also regularly attended the annual mission event in Zeist on a Wednesday in September. The translations of the Protocols were also circulated to several professors and pastors in other parts of the country. In 1813, more than 50 persons were said to be interested in these Protocols, presumably the same addresses to which the *Gemeinnachrichten* were sent.³² Given the total number of Reformed ministers was about 1,360 at that time, this number is not that large of course. But the impact of knowledge about evangelical colleagues in foreign countries should not be underestimated either. To give an idea of the structural influence of the Herrnhuter Predigerkonferenz on the Reformed Church in the Netherlands, one group may be discussed in more detail.

The initiator of this group was Albert Goedkoop, son of an Amsterdam merchant. As a young boy, he wanted to become a missionary and received private theological training from the learned pastor and local professor Hermanus Jacobus Krom in the town of Middelburg in Zeeland, one of the regular readers of the missionary magazines from London, Basel, and Herrnhut. Goedkoop then studied for a year at the University of Utrecht. A first call to serve the former “churches under the cross” in the Southern Netherlands (de “Vlaamse Olijfberg”) failed because of the political and financial difficulties of the revolutionary Batavian Republic. Instead, he became minister in the village of Baarland in Flanders in 1804. In this congregation, he immediately introduced the monthly prayer meetings for the Dutch Missionary Society.³³

In 1813, Goedkoop wrote his first letter to the Predigerkonferenz in Herrnhut. Expressing his desire for unity among Christians from different denominations, he recognized the aspiration of the German pastors to encourage each other across ecclesiastical borders in the proclamation of the Gospel among all nations.³⁴ Shortly afterwards, Goedkoop arranged for the translation of a book that had emerged from the Predigerkonferenz. The Brüdergemeine had published an anthology of the Protocols of the past decades, containing all kinds of questions and answers

32 HUA-EBZ, no. 961, letter 14 April 1813.

33 Aart de Groot: *De Zeeuwse jaren van Albert Goedkoop, 1803–1815. Pastoraat in missionair perspectief*. In: *Rond de kerk in Zeeland*. Ed. A. Wiggers et al. Delft 1991, 237–256.

34 HUA, EBZ, no. 961, letter A. Goedkoop, 22 March 1813.

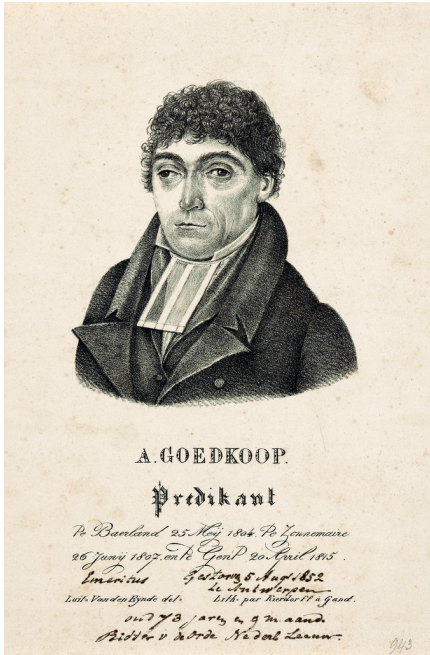


Figure 2: Portrait of Albert Goedkoop. Lithography by Petrus van den Eynde, 1840. Rijksstudio Amsterdam

about the practice of pastoral care, which could be helpful to pastors in their daily work.³⁵ The Dutch version of this typical Moravian work was printed in 1815 by Jacobus Luberti Augustini in the city of Haarlem.³⁶ The same bookseller had in previous years marketed translations of annual reports by the British and Foreign Bible Society and was also involved in the first publications of the new Bible Society in the Netherlands.³⁷

Ecclesiastical embedding

This story of Moravian inspiration continued. The end of French rule at the end of 1813 gave new hope to Christianity and the nation. Goedkoop, minister in the

35 [Johann Conrad Hegner:] *Practische Bemerkungen die Führung des Evangelischen Predigtamtes betreffend*. Aus den Protokollen der seit dem Jahre 1754 alljährlich zu Herrnhut gehaltenen Prediger-Conferenz. Herrnhut 1814.

36 *Praktikale aanmerkingen over de uitoefening van het werk van eenen Evangeliedienaar; getrokken uit de protocollen der Prediker-Conferentie, welke sedert 1754's jaarlijks in Herrnhut gehouden wordt*. Uit het Hoogduitsch vertaald door A. Goedkoop, Leeraar de Protestantsche Christenen in Vlaanderen. Haarlem 1815.

37 Fred van Lieburg: *De wereld in*. Het Nederlands Bijbelgenootschap 1814–2014. Amsterdam 2014.

village of Zonnemaire on the island of Schouwen-Duiveland since 1807, conceived a plan to form a group of colleagues in this region of the province of Zeeland. Interestingly, he wished to achieve this within the formal structure of the classis, the regional church assembly in the Presbyterian synodal system of the Reformed Church. In 1814, together with two neighboring ministers, he launched the proposal to make the classical assemblies “more useful.”³⁸ Subsequently, the classis decided to start the meeting half an hour earlier from now on with an introduction to a subject from official church practice, followed by “a modest and brotherly conversation.”³⁹ The first lecture in the fall of 1815 was devoted to “The mind and activities of the early disciples and friends of our Lord Jesus Christ at their gatherings for our example.”⁴⁰

Goedkoop and his supporters regarded this initiative as an imitation of the Predigerkonferenz, according to the letter he sent to Herrnhut in the meantime. “We will henceforth, after the example of others, and especially also of your Conference, meet at certain times to present our special and common affairs to the Savior with thanks and prayers, and to be of benefit to one another,” he wrote on April 8, 1815. Just one day later, Goedkoop said farewell to his congregation because he had been appointed pastor of the Vlaamse Olijfberg by the new King William I. Given his missionary desire from his early youth, he saw his vocation fulfilled by God. He asked the brothers in Herrnhut to pray for him in his new task. “I do not count on splendid fruits; the kingdom of God does not come in outward pomp; but I count on fruits if they were not visible until after my death. Another sows, another reaps.”⁴¹

Albert Goedkoop lived in the city of Ghent for the rest of his life, serving the networks of previously persecuted Protestants in Flanders, now integrated into the Kingdom of the Netherlands, just like the French-speaking parts of Wallonia. He engaged in great pastoral activity, acquiring the title of “church planter” amid Roman Catholics. During the Belgian Revolt in 1830, he was not intimidated by the opponents of “Dutch” rule. For many years, he was the only minister in the new state of Belgium who preached in Dutch. From 1837 on, he was president of

38 Zeeuws Archief, locatie Zierikzee: Archiv Classis Schouwen-Duiveland, acta 11 October 1814.

39 Zeeuws Archief, locatie Zierikzee: Archiv Classis Schouwen-Duiveland, acta 28 March 1815.

40 Zeeuws Archief, locatie Zierikzee: Archiv Classis Schouwen-Duiveland, acta October 1815 (Lecture by Rev. J. le Sage ten Broek on “De gezind- en werkzaamheden der eerste dienaren en vrienden van onzen Heer Jezus Christus bij hunne bijeenkomsten ons ten voorbeelde.”)

41 HUA, EBZ no. 961, letter 8 April 1815. “Wij willen voortaan naar het voorbeeld van andere, inzonderheid ook van Uwe verbinding, op bepaalde tijden tezamen te komen om onze bijzondere en gemeenschappelijke aangelegenheden den Heiland met dank en gebed voor te dragen, en elkander nuttig te zijn” [...] “Op schitterende vruchten reken ik niet; het rijk Gods komt niet in uiterlijke praal; maar ik reken op vruchten indien dezelve ook eerst na mijnen dood zichtbaar wierden. Een ander zaait, een ander maait.”

the *Société Evangélique Belge*, the Belgian “mission church.” After his retirement in 1844, he moved to Antwerp, where he passed away in 1852. He remained active on behalf of the Netherlands Missionary Society, the British and Foreign Bible Society and the Netherlands Bible Society and stayed in correspondence with friends in the Moravian Church until his death.

Exemplary imitation?

As for the Reformed Church in the Netherlands, the exemplary function of the Herrnhuter Predigerkonferenz went even further. In 1816, by order of King William I, the former public church was given an entirely new form of governance, reversing the localist hierarchy from a bottom-up structure into a national top-down one. The king stood at the top as “chief church warden” (*opperkerkvoogd*), while a small body of elected ministers were appointed as a “general synod.” Provincial and classical boards (*provinciale* and *classicale kerkbesturen*) fell under the general synod, whereas the old “classical assembly” (*classis*) was relegated to being an instrument for electing delegates to the higher bodies. The main idea was to restrict church governance to outward matters, leaving all things concerning “internal church life” to local pastors. They were the officers responsible for preaching, pastoral care, religious education, and developing pious, social, and civil values.⁴²

An entirely new element was also added to this new church structure. It was important to the planners of the church order for the modern nation state that pastors meet regularly at the regional level to discuss the problems and challenges of their ministry. This task was assigned to so-called “ring meetings” (*ringvergaderingen*). Each *classis* had a few rings or circles, which were previously only intended for scheduling services among the ministers. The aim was now extended to the “mutual tightening and strengthening of the bond of brotherly love,” and “the consideration and treatment of subjects of religion, and the flourishing of Christianity, the promotion of biblical knowledge, and the performance of their ministerial duties.”⁴³

42 Aart de Groot: Reformierte Tradition im Umbruch der Zeit. In: Kirche in Staat und Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Referate des 6. Internationalen Kirchenarchivtags Rom 1991. Ed. Helmut Baier. Neustadt an der Aisch 1992, 147–160; idem: Het Algemeen Reglement van 1816. In: J. H. van de Bank et al.: Theologie en kerk in het tijdperk van de Camera Obscura. Studies over het Nederlandse protestantisme in de eerste helft van de negentiende eeuw. Utrecht 1993, 111–136. Cf. Fred van Lieburg: Van classicale organisatie tot civil society. In: Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis 15 (2012), 78–83.

43 Algemeen Reglement voor het Bestuur der Hervormde Kerk, in het Koninkrijk der Nederlanden. 's-Gravenhage 1816. Zesde Afdeling: Van de ringen en derzelver bijeenkomsten: Art. 78 Elke classis wordt verdeeld in ringen. Art. 79 De ringen moeten zorgen voor de vervulling van den dienst in de vacante gemeenten volgens schikkingen daartoe door classikale moderatoren gemaakt. Art. 80

It cannot be stressed too much that, in the new model of the Netherlands Reformed Church introduced in 1816, the “ring” did reflect the goal and form of the Predigerkonferenz in Herrnhut, which had inspired many ministers in various regions for several decades. Especially in the classis of Schouwen-Duiveland, where Goedkoop and his colleagues had enriched the official meetings with “useful” lectures on pastoral issues, it seemed a logical step to continue these professional exchanges within the framework of the ring meetings new style. In the city of Dordrecht, a society of ministers called ‘Concordia,’ existing since 1758, was transformed into a “ring” within the classis of (the wider island of) Dordrecht. And in the classis of Rotterdam, the ecclesiastical Hillegersberg ring functioned simultaneously as a department of the Netherlands Bible Society. In sum, the possibilities created by this organizational body for ministers to develop activities were used in many ways, all serving the common passion for a civil society based on Christian norms and values.

Wishful thinking?

The 1816 Regulations of the Netherlands Reformed Church have marked Protestant life in the Netherlands for a long time.⁴⁴ In accordance with contemporary ideals, aimed at unity, rest, and order, it has functioned well for decades. This also applies to the “ring meetings,” although little is known about how they worked in practice, nor about local church life and personal piety. The correspondence of some ministers with the Predigerkonferenz in Herrnhut offer welcome observations, although desire might be the father of thought in case of the statement that “faithful adherence to the pure Gospel of the Cross” was to be found “in almost all our Reformed

De predikanten, tot denzelfden ring behoorende, worden opgewekt om bepaalde zamenkomsten te houden, niet ter uitoefening van eenig kerkelijk bestuur, maar, ter onderlinge opscherping en versterking van den band der Broederlijke liefde, respectievelijk. Art. 81 Bij de zamenstelling van zulke bijeenkomsten, kiezen zij bij meerderheid eenen praetor en scriba, en vergaderen voorts zoo dikwijls als zij goedvinden. Art. 82 Hunne werkzaamheden bestaan in “de overweging en behandeling van onderwerpen den Godsdienst, en den bloei de Christendoms, de bevordering van bijbelkennis en de waarneming van hunne bedieningen betreffende.” Art. 83 Zij houden aanteekening van hunne werkzaamheden en geven van dezelve jaarlijks een verslag aan classikale moderatoren, zijnde zij bevoegd om daarbij tevens voorstellen Intezenden. De classikale moderatoren brengen dit verslag, zoo veel noodig, met bijgevoegde consideratiën, ter kennis van het provinciaal kerkbetuur, hetwelk daarvan een algemeen verslag opmaakt, en aan het ministerieel Departement voor de zaken den Hervormden en andere eerediensten, behalve dien der roomsch Katholijken inzendt.

⁴⁴ Ramp of redemption? 200 jaar Algemeen Reglement voor het Bestuur der Hervormde Kerk in het Koninkrijk der Nederlanden 1816–2016. Ed. Fred van Lieburg and Joke Roelevink. Utrecht 2018.

congregations.”⁴⁵ In 1822, pastors of the congregation in the city of Amersfoort reported a revival among people who had been “outwardly pious” or even “outwardly impious” but now realized the need for a “total conversion of mind and feelings.”⁴⁶ Two years later, the letters to Herrnhut testified to a backsliding among awakened people because of economic decline, infectious diseases, and “earthly concerns.”⁴⁷

Behind the scenes, the enlightened officers of the top-down church kept a close eye on ministers who were suspected of unduly influencing simple church folks. This orthodox hornets' nest included, for example, the two pastors of the Reformed Church in Nijkerk. This small town in the Veluwe region had acquired a bad name in national memory as a hotbed of a movement of religious enthusiasm around 1750. The “Nijkerk movement” (*Nijkerkse beroeringen*) – contrarily perceived by Anglo-American evangelicals as a “revival of religion in the Netherlands” and thus reported in the *Bergische Sammlungen*⁴⁸ – seemed to be repeated in the winter of 1821/22, according to the critical city pastor of Arnhem, Hendrik Herman Donker Curtius. Like a spy for the central government in The Hague, he informed the Department of Cult about pietist thrivings in local worship services, public catechism groups, and private conventicles. The officials opened a file on “Bigotry in the Veluwe” (*Dweepzucht op de Veluwe*), but the case died a quiet death.⁴⁹

The references to revivalism in Amersfoort and Nijkerk around 1820 were not the only signs of something going on parallel to the American Second Great Awakening or the German *Erweckung*. Similar episodes were the Pietist church plantings by Reformed lay preachers, such as Jan Willem Vijgeboom in Axel and Stoffel Muller in Polsbroek/Zwijndrecht.⁵⁰ Still, the elite of the Netherlands Reformed Church maintained a positive frame of enlightened Protestantism. In 1798, Isaac

45 HUA, EBZ, no. 961, letter P. J. Laan et al. 7 May 1822: “zoo is echter in meest alle onze hervormde Gemeenten eene getrouwe aankleving aan het zuiver Evangelie des kruises te vinden”.

46 Idem, Quote: “De Heere maakt zich in genade bekend aan velen, die te voren wel uitwendig godsdienstig leefden, maar thans beginnen in te zien, dat ter zaligheid eene geheele verandering van zin en gevoelen noodig is, en dat het bedorven hart moet gereinigd worden door het geloof in de algoeuzame heilverdiensten van den eenigen Zaligmaker Jezus Christus – velen, die te voren zelfs uitwendig ongodsdienstig waren, leeren nu vragen: wat moet ik doen, om zalig te worden.”

47 HUA, EBZ, no. 961, letter P. J. Laan et al., 17 April 1824.

48 See note 12.

49 J. van den Berg: Een opwekking te Nijkerk in 1821. In: NAKG 48 (1968), 293–312; English version: Dutch revival movements in the eighteenth and nineteenth centuries. Some considerations with regard to possible roots and connections. In: *Erweckung am Beginn des 19. Jahrhunderts. Referate einer Tagung an der Freien Universität Amsterdam* 26.–29. März 1985. Ed. Ulrich Gäbler and Peter L. Schram. Amsterdam 1986, 205–222.

50 Fred van Lieburg: Erinnerung, Erweckung und Erwartung im niederländischen Protestantismus 1813–1848. In: *Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung*. Ed. Wolfgang Breul and Jan Carsten Schnurr. Mainz 2013, 271–288.

Johannes Dermout entered the ministry of the Reformed congregation in Zeist, where he personally became acquainted with the local Moravians. When he moved to Amersfoort, he joined the group corresponding with the Ministers' Conference and witnessed the above-mentioned collective conversions around 1800. Then, when he was appointed to The Hague and served as court preacher, he coauthored a four-volume history of the national church and memorialized those awakenings, contrasting them positively with the Nijkerk movement half a century earlier.⁵¹

Outlook

In 1834, the ostensible homogeneity of the Dutch national church was heavily disturbed by the Secession (*Afscheiding*) by some ministers and their followers across the Netherlands. Again, the influential pastor Donker Curtius played a leading role in fighting the movement of popular piety. One of the ministers leaving the church – and emigrating to the New World – was Albertus Christiaan van Raalte, the son of a late corresponding member of the Predigerkonferenz. This fact does not imply a relationship between Moravianism and separatism in the Dutch context. Since the immigration of Moravians in the 1730s, the public antagonism to the “heterodox” and “sectarian” Lutherans had turned into positive appreciation for the serious and missionary fellow Christians. In effect, the evangelical outsiders were accepted for a long time as one of the denominations in the Kingdom, living their marginal life in rest and peace.

In the international Moravian Church, developments in the 19th century did not stand still either. The special character of an interconfessional attraction of Protestants from various churches and groups disappeared as the old state churches also had to deal with internal divisions and external competition from free groups and churches. The “Predigerkonferenz” in Herrnhut and its associated network of correspondents finally ceased to exist in 1871. Involvement from the Netherlands had long gone by then. The last contacts – apart from the exchanges with Albert Goedkoop in Ghent – went back to the reports from the group in Amersfoort in the years 1820–1825 and concerned five ministers in Amersfoort, four Reformed and one Lutheran. It is not surprising that they were also active in the Netherlands Missionary Society and the Netherlands Bible Society. As in Germany and other

51 A. Ypeij and I. J. Dermout: *Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk*. Vol. 4. Breda 1827, 233–235: “Wij zijn in de gelegenheid geweest, om te zien, dat de toenmalige godsdienstige opgewektheid, onder 's hemels zegen, de vrucht geweest is van eene ernstige maar redelijke verkondiging des Evangelies.”

countries, numerous new associations for pastoral exchange, evangelization among non-Protestants, and domestic missions in society emerged.⁵²

One member of the Amersfoort group, Petrus Johannes Laan, joined the annual meetings of “Christian Friends” (Christelijke Vrienden) in Amsterdam (1845–1854). Other initiatives worth mentioning in the context of transnational relations were the “Zeister Konferenz Deutscher Evangelischer Prediger in den Niederlanden” (1860–1909) and the “Deutsch-Niederländische Predigerkonferenz” (1868–1872, last held in Zeist). Finally, many German Protestant key figures visited the world conference of the Evangelical Alliance in Amsterdam in the summer of 1867. Among them was a member of the Moravian Church – *nomen nescio* – who attended a mission festival in the village of Ermelo, the location of an independent “mission church” (*Zendinggemeente*) founded by former Reformed minister Hermannus Willem Witteveen. According to the model of Herrnhut, there was a chapel (*kapel*), a cemetery (*godsakker*), and a “House of Mercy” (*Huis van Barmhartigheid*) for the needy. Lodging with this community, the foreign visitor was touched by the pious activities of singing, preaching, and praying.⁵³

52 H. J. Paul: Religious Discourse Communities. Confessional Differentiation in Nineteenth-Century Dutch Protestantism. In: SZRK 101 (2007), 107–122.

53 Ein Missionsfest in Ermelo. In: Der Bruder-Bote (1867), 205f.

Andrey Ryzhev

Among Friends and Foes: Moravians and Their Relationship with Russian Authorities and the Baltic German Nobility in 1743/1744

In memory of Karl-Eugen Langerfeld –
the man who inspired this work.

From the beginning of the 18th century, Moravian teachings made inroads among the noble classes of the *Ostsee* (from the German *Ostsee*, Baltic Sea) *krai*¹ and gradually became one of the influential social forces in the region. This caused a rupture in the Baltic bodies of noble self-government, for some of the local nobility rejected the new teaching and rallied to defend the Augsburg Confession, the foundational creed of Lutheranism that had long dominated the Baltic German environment. The conflict between these noble factions led the central Russian authorities to intervene and forced them to take sides despite previous interactions with both parties. A government investigation ensued in 1743/1744 and ended with a prohibition of the Moravians' teaching within the Russian borders for the next twenty years.

The rapid growth of the Baltic Moravian movement and the causes of its success deserve the attention of researchers, especially to those aspects that the existing scholarship has largely ignored. This is precisely the task of the present work, which suggests that one of the central (and still unexplored) reasons was the Moravians' social practices, which were hardly known to either the Lutheran elites of the region or Russian society – which had recently embarked on the path of Europeanization – as a whole. In this article, I will outline these practices and show how they affected both the Moravians' Russian supporters and opponents – i. e., their friends and foes – among whom they lived in the epoch under study.

The situation among the nobility of the region was traced by the historiography of the *Ostsee* question, in other words, the question of the Baltic German landowners' position within the hierarchy of the Russian monarchy: here various authors

1 *Ostsee krai* (region), Ostsee provinces (in German *Ostseegebiet*, *Ostseeprovinzen*) were the historical names of the Baltic possessions of the Russian Empire. Until the early 1790s, they included the northwestern part of modern Latvia around Riga and Estonia with the city of Revel (Reval, now Tallinn), which were ceded to Russia after the Great Northern War of 1700–1721 and united into the Riga and Revel governorates.

have interpreted the materials of the late 18th and 19th centuries from different positions.² Likewise, both anthropologists and religious scholars have studied the history of the Baltic German Moravians, and they have disagreed about which social class dominated the movement in the modern era – the Baltic German aristocratic or the Latvian-Estonian common people.³ Researchers have only touched on the topic of the Moravians' public tactics in connection with the life of an active supporter of the Moravians, Magdalene Elizabeth von Hallart, the wife (and later widow)⁴ of an associate of Emperor Peter I, General-in-Chief Baron Nikolas Ludwig von Hallart.⁵

2 Jan Zutis: *Očerki po istoriografii Latvii. Chast' 1. Pribaltijsko-nemetskaya istoriografiya* [Essays on the Historiography of Latvia. Part 1: Baltic-German Historiography]. Rīga 1949, 118–143; Maxim Dukhanov: *Ostzeitsy. Politika ostzeiskogo dvoryanstva v 50 – 70-h godah XIX v. i kritika eyo apologeticheskoi istoriografii* [Baltic Germans: Politics of the Baltic German Nobility in the 50s to the 70s. of the 19th Century and Criticism of Its Apologetic Historiography]. Rīga 1978, 38–53, 326–416, 449–451; Julius Wilhelm Albert von Eckardt: *Livland im achtzehnten Jahrhundert. Umriss zu einer livländischen Geschichte. Vol. I.* Leipzig 1876, 109–343; Reinhard Wittram: *Baltische Geschichte. Die Ostseelände Livland, Estland, Kurland, 1180–1918.* München 1954, 150–153.

3 Jan Zutis: *Ostzejskij vopros v XVIII veke* [The Baltic German Question in the 18th Century]. Rīga 1946, 236–238; Gregory Lee Freeze: *Religioznaya politika Rossijskoj imperii v Pribaltike* [Religious Policy of the Russian Empire in the Baltic Region]. In: *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Istoriya* [Bulletin of St. Petersburg University. History] 62 (2017), 777–806; Otto-Alexander Webermann: *Pietismus und Brüdergemeinde. Beiträge zur Geschichte der Missionierung und der Reformation, der evangelisch-lutherischen Landeskirchen und des Volkskirchentums in den baltischen Ländern.* Ed. Reinhard Wittram. Göttingen 1956, 149–166; Ludvigs Adamovičs: *Vidzemes baznīca un latviešu zemnieks 1710–1740. Otrās izdevums.* Mineapole [Church in Livonia and the Latvian Peasantry, 1710–1740. 2nd edition. Minneapolis] 1963, 659; Philipp Guntram: *Die Wirksamkeit der Herrnhuter Brüdergemeinde unter den Esten und Letten zur Zeit der Bauernbefreiung (vom Ausgang des 18. bis über die Mitte des 19. Jhs.).* Köln, Wien 1974, 351–359; Wilhelm Kahle: *Symbiose und Spannung. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus in den baltischen Ländern, im Innern des Russischen Reiches und der Sowjetunion.* Erlangen 1991, 111–146; Gvido Straube: *Latvijas brāļu draudzes diārijs: jaunākais noraksts, jeb Herrnhūtiešu brāļu draudzes vēsture Latvijā* [Diary of the Community of Latvian Brothers: The Last Evidence, or The History of the Community of Moravian Brothers in Latvia]. Rīga 2000, 317.

4 Erika Geiger: *Erdmuth Dorothea Countess von Zinzendorf. Noble Servant.* Winston, Salem 2006, 110 f.; Beata Paškevica: *Piētisms kā herrnhūtiešu misijas darba sagatavotājs Vidzemē. Magdalēnas Elizabetes fon Hallartes agrīnā darbība* [Pietism as the Foundation for the Mission of Herrnhutians in Livonia: The Early Work of Magdalene Elisabeth von Hallart]. In: *Letonica* 32 (2016), 31–40; Gvido Straube: *Generālienes M.E. fon Hallartes rūpe* [The Works and Life of the General's Wife Magdalene Elizabeth von Hallart]. Rīga 2005 (Laikmets un personība [Epoch and Personality] 6), 98–114.

5 Regarding him and his family, see: *Inostrannye spetsialisty v Rossii v epohu Petra Velikogo: biograficheski slovar' vyhodtsev iz Frantsii, Vallonii, frankoyazychnyh Shveysarii i Savoi* [Foreign Specialists in Russia in the Age of Peter the Great. A Biographical Dictionary of Natives of France, Wallonia, Francophone Switzerland and Savoy], 1682–1727. Ed. Dmitry Guzevitch et al. Moscow 2019, 60–65.

While none of these researchers were able to fully address this topic, the recent identification of new sources in the *Archive of Foreign Policy of the Russian Empire* (*Archiv vneshnei politiki Rissijskoi imperii*, AVPRI) opens up new avenues of possible study. These sources are contained in a file (storage unit) called “About a sect called Ern-guter.”⁶ This collection includes primarily the correspondence of Russian institutions, including the Justice Collegium of Livonian and Estland Affairs, the College of Foreign Affairs, and officials of the Livonian province about Moravian preachers who arrived in Russia for an evangelical mission among Buddhists. It also includes the correspondence of Count Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, the Moravians’ leader, with the Russian authorities and orders for his expulsion from the country. In addition, there are materials from the investigation about the Moravians from the second half of April 1743 until January 1744, including information about the state of the movement in the Russian Baltic during this and previous periods, which came on various occasions from prominent adherents of this dogma. Finally, a small volume collects the private correspondence of Baltic nobles on the same issue.

The story of the Governorate of Livonia investigation can be traced partly in the published Russian sources. A personal decree issued by Empress Elizaveta Petrovna to the Livonian Vice Governor Dmitrij Fiodorovitch Eropkin on 16 April 1743, was once published by Piotr I. Bartenev.⁷ More recently, Konstantin A. Pisarenko published letters from the empress’s cabinet secretary, Baron Ivan Antonovich Cherkasov, to the vice chancellor, Count Alexei Petrovich Bestuzhev-Ryumin, about the peace treaty signed between Russia and Sweden in the city of Abo (Åbo, now Turku, Finland). The treaty touched upon the issue of Moravians within the territories controlled by the Russian crown.⁸ The investigative materials involved were not previously used in full, but, in terms of informative contents, they exceed everything that has previously been introduced into scientific circulation on the topic of religious policy in this region in the 1740s and subsequent decades. In

6 AVPRI. Fond (collection, hereinafter – F.) 10. Opis’ (register, hereinafter – Op.) 10/1. Delo (file, hereinafter – D.) 1 (1743–1744). In further citations from this source, the numbers of the *delo* (file) sheets are indicated.

7 *Pravitel’svennye mery po sluchayu poyavleniya v Liflyandii sekty gernguterov v 1743 g.* [Government Measures on the Occasion of the Emergence of the Moravian Sect in Livonia in 1743]. In: *Russkij arhiv* [Russian Archive] (1896), 1391–1395.

8 *Pis’ma barona Ivana Antonovicha Cherkasova vice-kantsleru Alekseju Petrovichu Bestuzhevu-Ryuminu (1743–1747), vstup. st., publ. i komment. by Konstantin Pisarenko* [Letters from Baron Ivan Antonovich Cherkasov to Vice Chancellor Alexei Petrovich Bestuzhev-Ryumin (1743–1747). Introduced, published, and commented upon by Konstantin Pisarenko]. In: *Rossiiskij Arhiv: Istoriya Otechestva v svideteľstvah i dokumentah XVIII–XX vv.: Al’manah* [Russian Archives: History of the Fatherland in Testimonies and Documents of the 18th–20th Centuries: Almanac]. Vol. XVI. Ed. Alexei Nalepin. Moscow 2007, 6–90.

particular, they present the correspondence of I. A. Cherkasov about Moravians more broadly.

It is important to emphasize that the content of the sources, despite their dating to 1743/1744, characterizes the corresponding phenomena and processes during the previous decade, and in a number of cases much earlier.

Documents of Russian institutions bear the dates of the Julian calendar, preserved in the following presentation. In all cases, such dates are duplicated in parentheses according with the Gregorian calendar (the new style). The dating of sources of European origin from the correspondence of the College of Foreign Affairs is stipulated also to the new style.

The social situation that arose among the Baltic nobility after the end of the Northern War was determined by the framework of legal regulations of the estates and their integration into the Russian system. Until the mid-1740s, Baltic chivalry (nobility) mostly retained small estates, and as a result, there was no strong property differentiation. Under Russian rule, the nobility acquired national homogeneity: the Swedish section disappeared, the language and culture of the upper class acquired a German character almost everywhere, which was facilitated by ties (family, religious, educational) with the German lands. The privileges of the Baltic noble corporations that existed earlier (before the Northern War) were respected and expanded. In particular, in 1725, the self-government of the nobility received episcopal powers.⁹

In 1729, the formation of matriculas (*metrikeln*) began – lists of privileged chivalry, which closed access to it from the outside. As a result, a small noble oligarchy arose: the matriculas, which were finally compiled around 1746/1747, included only 307 clans – from Livonia, Estonia, and Ezel (Ösel/Oesel, now Saaremaa, Estonia).¹⁰ The first half of the 1740s saw the final stage of immatriculization, accompanied by intense competition: not a single clan (genus), not a single family, wanted to be outside the circle of the elite. The rivalry between oligarchic groups was further complicated by the significant influence of the religious factor.

At the beginning of the 18th century, pietism spread into the Baltic lands, which were then coming under Russian control. The translators of pietist ideas among the local elites were pastors, graduates of German universities who also brought relevant literature to the region. Pietists paved the way for the Moravians to emerge. They began to work in the Governorate of Livonia a quarter of a century later and won the sympathy of a part of the Baltic chivalry and the Lutheran clergy.

9 Pervoe polnoe sobranie zakonov Rossiiskoj imperii [The First Complete Collection of Laws of the Russian Empire]. Vol. 7. St. Petersburg 1830, № 4781, f. 537.

10 Mikhail Katin-Yartsev: Baltijsko-nemetskoe dvoryanstvo na rossijskoj sluzhbe kontsa XVIII – nachala XX v. [Baltic German Nobility in the Russian Service in the Late 18th – Early 20th Centuries]. Synopsis of the diss. [history]. Moscow 2000, f. 19.

By the end of the 1730s, the “Moravian brothers” in the Baltic German lands of Russian possession were among the most active groups in Europe: in 1739, Count Zinzendorf named Livonia and Estland among the countries and parts of the world in which the Moravian mission flourished in the preface to the publication of his works.¹¹

The reign of Empress Anna Ivanovna (1730–1740) turned out to be a truly golden age for the local Moravians and the pro-Moravian noble groups. They associated their future prospects with the young emperor, Ivan Antonovich, and the regency of Anna Leopoldovna, but the accession of Elizaveta Petrovna in 1741 reshuffled their cards. At the same time, the arrival of a new monarch gave orthodox Lutherans – adherents of the Augsburg Confession and foes of the Moravians – a chance that they did not hesitate to take.

The efforts of the anti-Moravian party culminated in the creation of an investigative commission, which the Livonian governor Piotr Petrovich Lacy (Pierce Edmond de Lacy, in his native Irish: Peadar de Lása) approved: it was a step towards rallying together and creating a strategy for their campaign against the Moravians. The commission’s activists worked in the field, uniting in small groups, also called commissions. Later I.A. Cherkasov was perplexed: “Where the Liflians get the decree from, and why the commission was established, is unknown.”¹² “Liflians” (Livonians), however, had the right to do this: their noble corporations, on the basis of the “accord clauses” – the conditions for the capitulation of Riga, Revel, and Pernov (Pernau, now Pärnu, Estonia) during the Northern War – had been granted estate and religious autonomy, which was later recognized by *Zhalovannye gramoty* – letters of commendation and decrees from Emperor Peter I.¹³ The baron himself, however, did understand the matter at hand. In a letter addressed to A.P. Bestuzhev-Ryumin in October 1743, he wrote:

“In this case of the Moravians, it is necessary to look for those clauses that were granted in the course of taking possession of Livonia and Estland by His Imperial Majesty [Peter the Great] worthy of blessed and eternal memory, where, I remember, faith was mentioned as well.”

11 Jon Edwin Hardin: *Creating Convictional Community. Missional Spirituality in the Moravian Community of Bethlehem, Pennsylvania, 1741–1762*. Amsterdam 2014, f. 67.

12 *Pis'ma*, Letters (see note 7), № 49.

13 Nikolai Krasnyakov: *Nachal'nyi etap inkorporatsii pribaltijskikh territorij v sostav Rossijskoj imperii* [The Initial Stage of the Incorporation of the Baltic Territories into the Russian Empire]. In: *Razvitie territorij* [Territory Development], 1 (11) (2018.), 7.

(“K semu o gerenguterakh delu nadobno priiskat’ te punkty, kotoryyya pri zavladenii Lifylandii i Estlyandii ot Ego Imperatorskogo Velichestva [Petra Velikogo] blazhennoi i vechnodostoinoi pamyati oni akkordovany, gde, pomnitsya, i o vere est’ ”).¹⁴

The forces of groups holding different religious orientations and vying for supremacy over the estate as a whole were equally balanced. Neither could achieve an advantage, and it is not surprising: both acted within the framework of a closed and compact community and therefore easily repelled the actions of the opposite side. For this reason, both sought help from the Russian authorities, and the opponents of the “Moravian brothers” turned out to be more influential and efficient here. Among the noble correspondents Joachim Johann von Sievers is particularly noteworthy. His brother Karl von Sievers was, in due time, the *Kaffeeschenk*¹⁵ of the *tsesarevna* (crown princess) Elizaveta Petrovna.¹⁶ He was also a friend of I.A. Cherkasov and was listed along with him among the princess’s confidants. The anti-Moravian faction decided to act at court through K. Sievers, which soon brought success.

The opportunity to initiate a court intrigue arose in the spring of 1743 with the arrival of three “Moravian brothers” in Russia who wanted to missionize among the Kalmyks and Mongols and asked for passports to travel in the country. The authorities treated the missionaries’ appearance with caution. Since there was a war with Sweden and hostilities continued despite the preparation of peace agreements in Abo, the Baltic Germans insinuated that the arrival of the missionaries could be a secret hostile manoeuvre by Sweden and France, aimed at creating a new focus of tension for Russia to distract it from war and negotiations by the complications in the East. French diplomacy in the early 1740s did indeed go to great lengths in this direction.¹⁷ In this regard, I.A. Cherkasov, prodded by K. Sievers, raised the alarm,

14 Pis'ma, Letters (see note 7), № 49.

15 Position of the Russian court service. The courtier in this rank at this time was responsible for preparing and delivering coffee and other drinks – tea, “chocolate” (cocoa), etc. to the table of the crowned person, in whose retinue he was, as at the set hours (breakfast, dinner, supper), and at other times at the request of the ruler.

16 Astaf Alexander Georg von Transéhe-Roseneck: *Genealogisches Handbuch der livländischen Ritterschaft*. Vol.1/1: Livland. Görlitz 1929, 285.

17 Andrey Ryzhev: *Rossijskie buddisty v missionerskih zamyslah gernguterov i missionary-gerngutery v otsenke rossijskikh vlastei (po materialam rassledovaniya 1743–1744 gg.)* [Russian Buddhists in the Missionary Intentions of the Moravians and the Moravian Missionaries in the Assessment of the Russian Authorities (based on the materials of the investigation of 1743–1744)]. In: *Vestnik Buryatskogo nauchnogo tsentra Sibirskogo otdeleniya RAN* [Bulletin of the Buryat Scientific Centre of the Siberian branch of the Russian Academy of Sciences] 2 (2021), f. 20.

persuading A.P. Bestuzhev-Ryumin to interrogate the newcomers at the College of Foreign Affairs as soon as possible.¹⁸

A sharp reaction from above soon followed: on 16 April (27 April on the new style) 1743, a decree was issued announcing an official investigation of the Moravians.¹⁹ Under the auspices of the Justice Collegium of Livonian and Estland Affairs and the Livonian provincial authorities, it was necessary to evaluate the materials of the Baltic German investigative commission and encourage to the formation of a common position of the local nobility in terms of religion.

The decree named a culprit of the spread of the new doctrine in the region, namely “a certain Countess Sintsendorfowa”. These accusations were fully justified: Countess Erdmuthe Dorothea and her husband Count Zinzendorf, recognized leaders of the movement, made a huge moral, financial, and organizational contribution to its development. The count came to Russia in 1736. He delivered public sermons in Revel and met with supporters, both laymen and clergy in Livonia. The nobles who shared the Zinzendorfs’ views opened their manors as new centres of the movement. The couple’s popularity was also facilitated by their outstanding personal qualities – education, erudition, intelligence, charm, and eloquence. The count, who was a theorist and practitioner of global missionary work, became an influential role model for the noble youth: his electrifying sermons combined truths of the faith with calls to bring the gospel to the world, and above all to the Orient. This is confirmed by the note presented to D.F. Eropkin in early June 1743 by the Ezel pastor Eberhard Gutslev (Gutsleff), a student of August Hermann Francke (later E. Gutslev was imprisoned for belonging to the Moravian movement and died in detention). The pastor testified: *prediki* (from the German “Predigten”) – Zinzendorf’s preaching and debates in Revel made a deep impression on the listeners and participants and forced them to recognize the correctness of the Moravian Church.²⁰ Countess Zinzendorf enjoyed the same popularity and respect in society.

The sources reveal the ways in which the Moravians gained influence in Baltic German circles by the early 1740s. Support for the doctrines of the Moravian Church came not only from noble youth, but also from noble women who opened up to the new teaching and were led by Countess Zinzendorf. One of the private letters that came into the possession of the Russian authorities describes a large gathering of Moravians organized by Magdalene Elisabeth von Hallart. More than 70 people were present here, condemning the activities of the local commissions of inquiry and extolling the Moravians. The correspondent noted that such meetings were a common thing in the region and that influential ladies often organized them on

18 Pis'ma, Letters (see note 8), № 3.

19 Pravitel'stvennyye mery. [Government Measures], f. 1391; AVPRI. F. 10. Op. 10/1. D. 1 (1743–1744). List (sheet, hereinafter – L.) 7^{r-v}.

20 AVPRI. F. 10. Op. 10/1. D. 1 (1743–1744). L. 23^v, 27.

their estates. Among these women was, in particular, the wife of the president of the Livonian *gofgerikht* (from the German *Hofgericht*) – government court, which is discussed below.

In fact, the social base of the Moravians went beyond the any narrow class within the Baltic German framework. By the summer of 1743, the Baltic German commission had compiled significant material as evidence that the Moravians were “seducing everyone into their heresy” – both German nobles and “Latvian *muzhiks*” (peasants, bumpkins). However, the commission encountered resistance and could not complete the work as the *regirungs-kantselyariya* (from the German *Regierungskanzlei*, government chancellery) in Riga and D.F. Eropkin expected of it. One of the members of the commission, Captain Knorring, in a letter dated 21 June 1743 and addressed to the *Landrat* (district councillor) Karl Gustav Patkul, noted that after the decree of 16 April, the Moravians’ rallying and preaching had intensified. Hence, he added in another July letter, the enmity of the Latvian peasants, confused by the Moravians, toward the German nobles is growing, “and the vile and paltry people [common people, that same “Latvian peasants”, A.R.] are becoming threatening.”²¹

Another correspondent, J.J. Sievers, reported that “significant individuals” – the heads of large and influential families among the Baltic German nobility – were also receptive to the preaching of the Moravians. That is why the small local noble commissions discussed above were unable to formulate a common position against the Moravians. In this regard, J.J. Sievers spoke about an increase in Moravian activity in the spring and summer of 1743. In a letter to his brother on 17 July, he wrote: “You just look and express your opinion about what happened: already after the decree that took place, damned Mengden did converted to that teaching with his wife, children, and with all his people.”²² “Damned Mengden” is the president of the *Hofgericht* of Livonia, Johann Heinrich von Mengden, brother of Karl Ludwig von Mengden, the former president of the Chamber Collegium and Commercial Collegium, who had been exiled to Siberia under Elizaveta Petrovna.²³ Mengden’s wife was the aforementioned Christine Elizabeth von Mengden, nee von Münnich, the daughter of Field Marshal Burkhard Christoph von Münnich, who was an associate of Peter I and a prominent Russian military leader and administrator under Empress Anna Ivanovna. To this J.J. Sievers added:

21 AVPRI. F. 10. Op. 10/1. D. 1 (1743–1744). L. 65^r.

22 AVPRI. F. 10. Op. 10/1. D. 1 (1743–1744). L. 58^v.

23 Astaf von Transéhe-Roseneck: *Genealogisches Handbuch der livländischen Ritterschaft*. Vol. 2/1: Livland. Part 15. Görlitz 1929, 1178–1180.

“Complaining, I am compelled to declare that [the Moravians] condemn the Divine will and Her Imperial Majesty’s wish and the law [i. e., the “Augsburg Confession”, A.R.] in the most contemptuous way, because the decree that was issued regarding the false sect is contemptuous and fruitless, because the false teaching is still in use everywhere, and the regents protect it.”

(“I ya zhaluyuchis, prinuzhden ob’yavit, chto Bozhskomu i E.I.V. hoteniyu i zakona prezritel’nejshim obrazom rugayutsya, ponezhe ukaz, kotoroi o falshivoi sekte otpravlen, est’ prezritelen i besploden, potomu chto falshivoe uchenie eshche povsyudu vo upotreblenii, i regentami zashchishchayutsya”).²⁴

Similar actions, summarized J.J. Sievers, not only served to strengthen the sect, but even threatened order. He addressed his letter to his “dear brother” K. Sievers:

“See what *Zemstvo* skippers and navigators we have. [...] I conclude from this that they want nothing more than to overthrow and to depose the [Imperial] crown and sceptre.” (“Zri, kakie u nas zemskie shkipery i shturmany [...] Ya iz togo inogo ne priznavayu, krome togo, chto oni hotyat koronu i skipetr isprovegnut’ i nizlozhit’ [...]”).²⁵

Given the fact that Russia was actively engaged in Russian-Swedish war during the period, these accusations raised against the Moravians and their defenders were especially grave: they might be seen to be inciting the common people to revolt and high treason, thereby depriving the estate of the Baltic German nobles of the opportunity to fulfil their duty to the throne in wartime.

In addition to various secular groups, many clergymen were receptive audience of the Moravians, and not only lowly parish pastors: E. Gutslev, for example, was by no means an ordinary pastor, but a superintendent, the church administrator, of the Ezel province.

Opponents of the Moravian Church complained that the local pastors were ignorant, incapable of polemics, and often too quick to accept the Moravians’ positions. It was, however, not only and not so much in ignorance. After all, the clerics, both friends and foes of the Moravians, studied at the same universities. But the Moravians could, using the influence gained in noble corporations, redistribute seats in parishes in their favour and in this way expand their positions among the clergy. Besides, in terms of preaching and rhetoric, Moravians were much stronger

24 AVPRI. F. 10. Op. 10/1. D. 1 (1743–1744). L. 58^{r-v}.

25 AVPRI. F. 10. Op. 10/1. D. 1 (1743–1744). L. 58^v.

than ordinary Lutheran pastors: they were more well-read, more experienced as speakers, and easily established contact with the audience.

The beginning of June 1743 marked the culmination of the Abo Congress: *Uveritel'nyi Akt* (the Confidence Act) was being prepared and set the preliminary conditions for the Russian–Swedish peace. The supreme power then was not up to the Moravian missionaries, and they were momentarily forgotten. Baltic German activists from the investigative commission, however, eventually reminded the authorities about the problem, and, on 4 June (15 June on the new style) 1743, I.A. Cherkasov again showed diligence. He repeated a request to A.P. Bestuzhev-Ryumin to interrogate new preachers in the College of Foreign Affairs in order to establish “who else their sects are and where they are found among Russian citizens.” As before, the motives of the planned trip “to the Mongols and Kalmyks” also caused alarm.²⁶ On 14 June (25 June on the new style), the original petition of foreigners was sent to the College of Foreign Affairs from the Justice Collegium of Livonian and Estland Affairs “in order to attach promemoria to the file” (to the correspondence about missionaries) and properly draw up the protocols of the interrogations.²⁷

In the diplomatic department, it was believed that the interrogations of the Moravians should be accompanied by an assessment not only of the Baltic situation, but also of the religious side of the Moravians’ teaching, which required the participation of Lutheran clergy. Accordingly, it was most convenient to organize the proceedings in the Justice Collegium of Livonian and Estland Affairs. On 10 June (21 June on the new style) 1743, a promemoria was sent there with the rationale for such considerations. The promemoria was signed by the heads of the College of Foreign Affairs, A.P. Bestuzhev-Ryumin and Cabinet Minister Privy Councillor Karl Hermann von Brevern.²⁸ Disagreements between the institutions and the involvement of the heads of state in the discussion of the clauses of the Abo Peace slowed down the reaction to the Moravians’ case for a while.

Having assessed the situation, especially the differences regarding the Moravians among the Baltic clergy, K. Sievers conveyed to I.A. Cherkasov the correspondence from the members of the commission received by his brother. An experienced courtier, intending to give the necessary direction to the letters, he must have known about the influence of the cabinet secretary on the empress. On 27 July (7 August on the new style) 1743, I.A. Cherkasov, impressed by his knowledge of the letters, wrote to A.P. Bestuzhev-Ryumin:

26 AVPRI. F. 10. Op. 10/1. D. 1 (1743–1744). L. 5^{f-v}, 6^f; Pis'ma, Letters (see note 8), № 8.

27 AVPRI. F. 10. Op. 10/1. D. 1 (1743–1744). L. 2^v.

28 AVPRI. F. 10. Op. 10/1. D. 1 (1743–1744). L. 8^f–9^v.

“Great evil is growing from the Moravians. [...] A revision of the judgement is necessary in order to prevent the evil from the case [from what is taking place in the Baltic provinces, A.R.]”

(“Ot gernguterov velikoe zlo rastet [...] Trebuet nuzhda novogo opredeleniya dela, chtob ne dopustit’ do kakogo zloga ot togo dela proisshestiya”).²⁹

I.A. Cherkasov also urged the College of Foreign Affairs to translate the correspondence from German immediately.³⁰ The vice chancellor appreciated the cabinet secretary’s concern and fulfilled the urgent request: the notes on the copies of the papers about the original letters’ having been sent to the cabinet along with translations from the College of Foreign Affairs, bear the same date the note with the request quoted above. The Baltic German’s calculation was justified: I.A. Cherkasov, having presented letters to Elizaveta Petrovna, persuaded her to accept the conclusions of the Baltic German commission, after which the state persecution of the Moravians was a foregone conclusion.

Count Zinzendorf made an attempt to rectify the unfavourable situation of the Russian Moravians upon his return from North America. His envoy, “a member of the Moravian sect, a known Swede student named” Arvid Gradin (one of the prominent Moravian diaspora workers in the northern countries at this time), in the summer of 1743, applied to the Holy Synod, the main institution of the Russian Empire for religious affairs, with a request for an unbiased assessment of the teaching of the Moravians.³¹ He also brought the Livonian vice governor a letter from Zinzendorf, who was in Berlin, with a request to stop the “execution” (investigation, punishment) against the Moravians until the count himself had arrived in Russia to provide the necessary information (“until I myself would be heard,” Zinzendorf insisted), dated 28 July 1743.³² The count wanted to influence the investigation personally as well. To this end, he arrived in Riga, where, on 17 December (28 December on the new style) 1743, he filed a petition addressed to P.P. Lacy

“about his admission to St. Petersburg or about examination in Riga of his honour and the content of the Moravian sect.”

(“o dopushchenii svoem v Sankt-Piterburh ili o uchinenii s nim v Rige eksaminovaniya o ego chesti i sodержanii gernguterskoi sekty [...]).³³

29 AVPRI. F. 10. Op. 10/1. D. 1 (1743–1744). L. 44^r.

30 Ibid.

31 AVPRI. F. 10. Op. 10/1. D. 1 (1743–1744). L. 74^{r-v}.

32 AVPRI. F. 10. Op. 10/1. D. 1 (1743–1744). L. 67^r.

33 AVPRI. F. 10. Op. 10/1. D. 1 (1743–1744). L. 77^{r-v}.

But Zinzendorf did not succeed. The Baltic opponents of the Moravians gained the upper hand, finally breaking the resistance of the “party” of their defenders: the noble investigative commission managed to convey its negative opinion about the Moravians to the authorities of the Governorate of Livonia. The information also went to the Russian capital: on 17 December 1743, the papers of I. A. Cherkasov were received by A.P. Bestuzhev-Ryumin.³⁴

On 23 December (3 January 1744 on the new style), the cabinet secretary addressed the vice chancellor about Zinzendorf’s possible arrest.³⁵ The Russian authorities, however, who had just obtained Sweden’s recognition of the conquests of Peter I in the Baltic German region as a result of the peace agreements in Abo, were primarily interested at this moment in stabilizing the mood of the Baltic Germans and ensuring the political loyalty of the nobility. Because both the religious “examination” that Zinzendorf sought in Livonia and his potential arrest would have jeopardized this situation, I. A. Cherkasov suggested that the count be expelled. On 29 December 1743 (9 January 1744 on the new style), Zinzendorf accordingly received an order from the Riga commandant to leave the country immediately.³⁶

In January 1744, the final official document was issued on the prohibition of Moravianism in Russia. Noble participants in the movement could avoid deportation abroad and confiscation of their property on one condition: if “they sign that they wish to submit to the permitted religion [Lutheranism of the “Augsburg Confession”, A.R.]” The authorities also sought to sever ties between the Moravians outside the state and their local sympathizers. The declaration issued by the Justice Collegium of Livonian and Estland Affairs stated:

“The punishment concerns those who will be incriminated should they send any money from our empire to serve and assist the Moravians.”

(“[...] nakazanie i do tekh kasatsya imeet, kotorye izoblicheny budut, chto oni k sluzhbe i sposheshestvovaniyu gerenguterov nekotorye den’gi iz nashei imperii perezodiat”).³⁷

The strictness against the Moravians, which had been formally preserved, was relaxed already in the 1750s. Catherine II rehabilitated the Moravian Church in Russia completely.³⁸ The literature on this subject has generally attributed her

34 Pis’ma, Letters (see note 8), № 55.

35 Ibid.

36 AVPRI. F. 10. Op. 10/1. D. 1 (1743–1744). L. 98^r.

37 AVPRI. F. 10. Op. 10/1. D. 1 (1743–1744). L. 108^v, 110^r.

38 O dozvolenii brat’yam gerenguteram selit’sya v Rossii [On the Permission for the Moravian Brothers to Settle in Russia]. In: Russkaya starina [Russian Antiquity] 23 (1878), 712–714.

decision to a desire to increase “human capital” by attracting foreign settlers to develop the outskirts of Russia.³⁹

That historical claim, however, does not do justice to all the circumstances of Catherine II’s decision: In the summer of 1764, the empress travelled to the Baltic German region, where she perceived hidden sympathy in certain circles of the Baltic German aristocrats for the Moravians that she could not ignore. At the same time, she confirmed the priority in the region of Lutheranism and its Augsburg Confession, which had been recognized since the reign of Peter the Great.

Concerning the rights of the nobles there, the monarch summarized:

“Neither I nor anyone else knows whether these privileges are useful to the *krai*. [...] I think, however, that the main aim at present must be the maintenance of tranquillity in this province.”

(“[...] Ni ya, ni kto-libo drugoi ne znaet, polezny li krayu eti privilegii [...], ya, odnako, dumayu, chto poka glavnoyu cel’yu dolzhno schitat’sya sohranenie spokoistviya v etoi provincii”).⁴⁰

Having closed the long-standing account of the authorities to the Moravians, the empress proceeded from similar considerations.

The results of the study are as follows. Firstly, in a relatively short time (over the course of one generation or even less), the Moravians acquired a strong position among the Baltic Germans, successfully competing in ideological and organizational terms with the Lutheranism of the Augsburg Confession. Having relied on an open discussion of their teachings in the regional noble community, they backed it up with new forms of social interaction that influenced the lifestyles of the Baltic German noble class. By involving women and youth in public controversy and encouraging the activity of women and youth, they increased the number of sympathizers via thoughtful methods, such as distributing pastoral seats, winning a majority in noble assemblies, attracting members of influential families to their side, and holding closed noble balls and meetings (only for supporters), lectures, and sermons. They also sought support at the Russian court. The opponents of the Moravian Church were new to such methods and they had to learn a lot as they went. In some respects

39 Otto Teigeler: *Die Herrnhuter in Russland. Ziel, Umfang und Ertrag ihrer Aktivitäten*. Göttingen 2006, 288–399.

40 Guzel’ Ibneeva: *Imperskaya politika Ekateriny II v zerkale ventsenosnyh puteshestvij* [The Imperial Policy of Catherine II in the Mirror of Crowned Journeys]. Moscow 2009, 121.

they even succeeded in this: in any case, it was they who initially succeeded in acquiring the support of the Russian crown.

For the Russian state, the question of the religious and political position of the Baltic nobility became acute in connection with the Russian–Swedish conflict of 1741–1743. The fate of the territorial acquisitions of Peter I hung in the balance of this conflict and depended primarily on the readiness of the ruling class of the “conquered” Baltic German provinces to loyally fulfil patriotic obligations to the Russian crown. In these historical circumstances, the religious instability of the Baltic German environment posed a clear threat in the 1740s, a threat that the Russian authorities associated with the Moravian Church. This perceived threat is precisely what caused the prohibition of Moravian doctrine in Russia.

Der Lebenslauf von Friedrich Bernhard Blaufuß im Lichte der Apologie der livländischen Mission der herrnhutischen Brüdergemeinde

Die Jakobskirche in Riga als pietistischer Hauptsitz am Anfang des 18. Jahrhunderts

Der nördliche Teil der jetzigen Republik Lettland und der südliche Teil der Republik Estland bildeten eine gemeinsame geopolitische Einheit unter der Bezeichnung Livland. Nach dem Großen Nordischen Krieg verlor Schweden 1721 Livland an Russland. Das russische Gouvernement Livland bewahrte seine Selbstverwaltung, die durch die livländische Ritterschaft ausgeübt wurde, die Amtssprache war Deutsch und die offizielle Religion in dem eroberten Gebiet blieb lutherisch. Die Hauptstadt von Livland war die jetzige Hauptstadt von Lettland Riga.

Das Panorama der Altstadt von Riga prägen die Türme der drei Hauptkirchen des Landes. Wenn man sich am Domplatz auf die Plakette mit dem UNESCO-Zeichen stellt und den Kopf hebt, kann man sie alle drei auf einen Blick erfassen. Eine dieser drei Kirchen ist (seit 1923) der jetzige katholische Hauptsitz von Lettland – die Jakobskirche oder St. Jakobi. Ihre Geschichte ist aber seit der Reformation über mehrere Jahrhunderte hindurch protestantisch. Zur Zeit der Reformation predigte dort bereits 1522 Sylvester Tegetmeyer, Anhänger der lutherischen Lehre, womit das lutherische Zeitalter dieser Kirche begann. Während der sog. Gegenreformation wurde die Kirche ab 1582 wieder katholisch, der Jesuitenorden zog darin ein.¹

Nach der Eroberung Livlands durch das Königreich Schweden beschlagnahmte Gustav Adolph 1621 die Besitztümer der Jesuiten, darunter auch die Jakobskirche. Die Erhaltung der Kirche wurde auf Kosten des „Crons-Ärars“, der Kronkasse² übernommen. Das königliche Patronat bedeutete aber keineswegs eine üppige Finanzierung, da die schwedische Kronkasse nicht viel Geld zur Erhaltung der Kirche beisteuerte. Von da an datiert die eigentümliche Sonderstellung der Kirche, da sie nicht wie die anderen zwei bedeutenden Rigaer Kirchen, der Dom und St. Petri,

1 Von 1587 bis 1590 wurde die Kirche auf Anordnung der Stadt wieder lutherisch; dort gab es eine lettischsprachige Gemeinde. Vgl. Ergänzungen der Materialien zur Geschichte und Statistik des Kirchen- und Schulwesens der ev.-luth. Gemeinden in Rußland. Hg. v. E. H. Busch. Bd. 2. St. Petersburg, Leipzig 1867, 819.

2 Ebd.

als Stadtkirche fungierte und dem Stadtkonsistorium unterstellt war, sondern als Kronkirche zur lutherischen Hauptkirche Livlands wurde. Mit der Einführung des Amtes des livländischen Generalsuperintendenten, dessen erster Amtsträger zwischen 1674 und 1699 Johann Fischer (1633–1705) war, wurde sie auch zum Sitz des Oberhauptes der livländischen lutherischen Kirche mit dem an ihr angesiedelten Oberkonsistorium, das sich anfänglich in der Sakristei der Kirche befand.³

Die Gemeinde der Jakobskirche bildeten der Adel, zum livländischen Konsistorium gehörige schwedische Kronbeamte, aber auch viele Bürger, die größtenteils deutschsprachig waren. 1675 erhielt Johann Fischer die Sondergenehmigung, deutsche Gottesdienste abzuhalten, vor allem morgens, damit die Zeiten der schwedischen Gottesdienste nicht gestört wurden. Im selben Jahr wurde auch das Rigaer Lyzeum, damals die „schola carolina“ in der Kapelle an der Südseite der Jakobskirche gegründet. Auf der Gründungstafel sind die Worte zu lesen: „Lyceum regium Caroli XI pietate fundatum Anno 1675“. Die Kapelle wurde in zwei Stockwerke geteilt und darin wurden vier Klassen eingerichtet. Einen zusätzlichen Klassenraum errichtete man in einem separaten Gebäude auf dem Pastoratshof.⁴ Der Rektor des Lyzeums war zugleich Diakon der Jakobskirche. Um die Jahrhundertwende vom 17. zum 18. Jahrhundert war die Jakobskirche auch eine schwedische Garnisonskirche.

Die pietistische Periode der Jakobskirche

In der Jakobskirche wirkten ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts mit Halle in Verbindung stehende und auch in Halle ausgebildete Pfarrer, beginnend mit Johann Fischer als Pfarrer der Kronkirche und Superintendent, später Generalsuperintendent Livlands.⁵ Im ersten Jahrzehnt der herrnhutischen Mission⁶, deren Beginn man mit der Ankunft des mährischen Bruders Christian David 1729 datieren kann, waren alle für die Rigaer Jakobikirche berufenen Pfarrer in Halle ausgebildet und

3 Roberts Malvess: Sv. Jēkaba baznīca Rīgā un tās būvvesture (Rīgā, 1972). I. sēj. Rīga 1976. Unveröffentlichtes Typoskript. Pieminekļu dok. centrs, nr. 780-160-KM, 48f.

4 Ebd., 49.

5 Eine umfassende Darstellung ist ein Desiderat der Forschung. Zur Wirksamkeit des Nachfolgers von Johann Fischer als Pfarrer der deutschen Gemeinde an der Jakobskirche siehe Beata Paškevica: Auf der Spurensuche nach dem pietistischen Netzwerk in Riga und in Livland am Anfang des 18. Jahrhunderts. Magdalena Elisabeth von Hallarts Verbindung mit dem pietistischen Kreis um den Pfarrer Theodor Krüger in der Jakobskirche in Riga. In: Baltisch-deutsche Kulturbeziehungen vom 16. bis 19. Jahrhundert. Medien – Institutionen – Akteure. Hg. v. Raivis Bičevskis u. a. Heidelberg 2019, 119–138.

6 Für die Bezeichnung der herrnhutischen Tätigkeit in Livland benutze ich den Begriff Mission, da er in den Dokumenten der damaligen Zeit gebräuchlich ist.

sind somit als Träger der Ideen der Blütezeit des hallischen Pietismus zu verstehen. Die Pastoren Christian Haumann (1692–1734), im Amt 1729–1734, Georg Ernst Hehling (1699–1738), im Amt 1734–1738 und Friedrich Bernhard Blaufuß (1697–1756), im Amt 1739–1749 waren aber auch gleichzeitig maßgeblich an der Verbreitung des Herrnhutertums in Livland beteiligt. Dies illustriert auch die von Erich von Ranzau verfasste Chronik unter dem Titel *Historische Nachricht von dem Anfang und Fortgang des Gnaden Reichs Jesu Christi in Liefland überhaupt und insonderheit in Lettland*. In zusammenfassender Darstellung lesen wir:

„Riga war der Ort, wo Christian David mit seinen Gefehrten seinen ersten Aufenthalt in Liefland genommen, auch von dort wieder nach H[errn]hut zurück zukehren willens gewesen, wenn er nicht von der Frau Generalin Hallartin nach Wollmershoff abgeholt, und von dort auch nach Reval hingebacht worden wäre. Er fand in Riga 3 Prediger und ein Häuflein von 13 Personen die ihn mit vieler Liebe aufnahmen, und denen er zum wahren Segen war.

Die 3 Prediger waren der Pastor Haumann, Hehling und Loder. Bey dem erstern waren die Versammlungen, in welchen auch der Bruder Christian David ersucht wurde, ein Wort der Ermahnung zu reden. Die 2 letztern baten ihn eine schriftliche Nachricht von der Erweckung, dem Ausgang, und der Gemeine Einrichtung der mährischen Brüder in Herrnhut aufzusetzen⁷, womit er sich 8 Wochen in Riga beschäftigte, und durch dessen Communication viel Segen in Liefland schaffte.“⁸

Der Aufenthalt Christian Davids 1729 und 1730, David Nitschmanns 1735 und anderer Herrnhuter war der Anfang der seelsorgerischen und praktischen Zusammenarbeit in der Region. Ein besonders wichtiger Auftakt war der Besuch des Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf 1736 in Riga, Wolmar und Reval. Ungeachtet der Mahnungen aus Halle wuchs die Begeisterung unter einigen Pfarrern um die Rigaer Jakobskirche und in der Gegend von Wolmar für die aus Herrnhut angereisten Boten. Die Adepten Halles Haumann, Hehling, Blaufuß und auch der Rektor des Lyzeums Johannes Loder haben sich auf die Seite der Herrnhuter gestellt. Haumann und Hehling erlebten die aktive Periode der herrnhutischen Wirksamkeit nicht mehr. Blaufuß und Loder teilten anfänglich die Begeisterung für die Lehren

7 Eventuell arbeitete Christian David an der 1735 erschienenen Darstellung: Beschreibung und Zuverlässige Nachricht von Herrnhut in der Ober-Lausitz, Wie es erbauet worden, und welcher Gestalt Nach Lutheri Sinn und Meinung Eine recht Christliche Gemeine sich daselbst gesammelt und eingerichtet hat. Leipzig: Samuel Benjamin Walther 1735.

8 Erich von Ranzau: *Historische Nachricht von dem Anfang und Fortgang des Gnaden Reichs Jesu Christi in Liefland überhaupt und insonderheit in Lettland*. UAH, NB. I. R. 3. 148 m/1. Unveröffentlichtes Manuskript.

und Verhaltensweise der Herrnhuter Brüder und Schwestern. Der 1742 angefangene „Inquisitionsprozess“⁹ und das danach folgende Verbot des Herrnhutertums ließen jedoch beide Schüler Halles entgegengesetzte Positionen einnehmen. Loder kritisierte die Herrnhuter, Blaufuß dagegen versuchte, die Herrnhuter zu rechtfertigen und das von ihnen angefangene Werk weiterzuführen. Vor dem Hintergrund dieser persönlichen Lebenskonstellation sind seine vorwiegend um das Jahr 1753 geschaffenen Werke als für die lettische nationale Kulturgeschichte herausragende Leistung zu würdigen. Die weiteren Ausführungen gelten Friedrich Bernhard Blaufuß als einem Autor lettisch und deutsch verfasster Texte, einem Mitbeteiligten und Berichterstatter der herrnhutischen Erweckung in Livland.

Friedrich Bernhard Blaufuß und sein autobiografisch inspiriertes Werk

Friedrich Bernhard Blaufuß hat sich ungeachtet aller Mahnbriefe aus Halle über eine längere Zeitperiode zu einem Befürworter der Herrnhuter entwickelt. Gegenüber Halle entfaltet er eine eigenständige Position, die die Achtung seiner hallischen Lehrer und auch ihrer nachfolgenden Generation unter der Führung von Gotthilf August Francke bewahrte, jedoch auch eine eigene Meinung zu vertreten wusste. Das kommt 1738 in einem Brief an Gotthilf August Francke zum Ausdruck:

„Wir wünschen unseren seel.[igen] Vätern recht nachzufolgen, welche so teure Nachfolger Christi gewesen. O es ist schade, daß viele sich derselben als ihre Väter und Praeceptoren rühmen und sind so schlechte Nachfolger. Nun Gott helfe mir und allen, die gerne und vom Herten wollen. Er laße einen neuen Eyffer und Ernst in uns und alle, alle allenthalben kommen, daß das träge Wesen und Welt Liebe gantz von uns verbannet werde. Dem lieben Halle stehe er am meisten bey.“¹⁰

Das Konfliktpotential ist in diesen selbstbewussten Worten nicht zu übersehen. Dieser Konflikt zermürbte das Leben von Blaufuß, er ist zugleich aber auch eine Figur, die für den Halleschen Pietismus und das Herrnhutertum in der Geschichte Livlands steht.

Die bisherige Pietismusforschung kennt ihn als den Amanuensis von August Hermann Francke 1721 und als den Hausprediger der Mäzenin des hallischen Pietismus und der Brüdergemeinde in Livland Magdalena Elisabeth von Hallart. Der Name von Friedrich Bernhard Blaufuß taucht in den Standardwerken zum

9 So wird der Prozess in den Gerichtsakten bezeichnet.

10 Brief von F. B. Blaufuß an G. A. Francke vom 29.06.1738 in Riga. AFStH, C340 7.

Pietismus in Russland von Eduard Winter¹¹ und zur lettischen kirchenhistorischen Forschung von Ludvigs Adamovičs¹², das in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts geschrieben wurde, auf. Diese Erwähnungen beschränken sich aber auf einige wenige Aspekte.

In der lettischen Kultur ist der Name von Blaufuß meist nur in Fachkreisen bekannt, er verdient aber eine ausführlichere Würdigung.

Blaufuß ist bisher vor allem bekannt für die in einer Abschrift des 19. Jahrhunderts als Manuskript erhalten gebliebene, in lettischer Sprache und für den lettischen Leser verfasste Landesgeschichte unter dem Titel *Stāsti no tās vecas un jaunās būšanas to Vidzemes ļaužu, uzrakstīti 1753* (*Historien des alten und neuen Lebens der Leute von Livland 1753 aufgeschrieben*).¹³ Das als Heilsgeschichte konzipierte Manuskript behandelt die Zeitperiode seit der sog. Aufseglung oder Entdeckung des Küstenstreifens der Ostsee, des späteren Livlands durch die deutschen Handelsleute und Missionare und der darauffolgenden Eroberung durch die Kreuzritter bis zur herrnhutischen Mission von Livland in der Mitte des 18. Jahrhunderts. Der handschriftliche Text ist die erste geschichtliche Abhandlung in lettischer Sprache. Dieses Manuskript ist 2015 mit wissenschaftlichen Kommentaren versehen im Druck erschienen.¹⁴ Es ist davon auszugehen, dass der Text in lettischen herrnhutischen Kreisen in Abschriften in der zweiten Hälfte des 18. und am Anfang des 19. Jahrhunderts zirkulierte. Nach unserem jetzigen Kenntnisstand ist anzunehmen, dass dieses Werk in Zusammenhang mit den lettischen Erbauungsstunden, die der Pfarrer in seinem Pastorat abgehalten hat, entstanden ist. Der Feder von Blaufuß sind aber noch mehrere weitere bis vor Kurzem unbekannte Texte zuzurechnen.

Die Entdeckung eines relativ umfangreichen, eigenhändig verfassten Lebenslaufs¹⁵ im Unitätsarchiv Herrnhut wirft Licht auch auf einen anderen, mir bisher bekannten anonymen gebundenen Text, der im Historischen Staatsarchiv Lettlands unter den Dokumenten zur livländischen Brüdergemeinde aufbewahrt wird unter dem barocken Titel: *Liefländisches Denckmal bestehend in einem Ruhm des Werckes Gottes welches sich Ao 1738 in Erweckung einer Menge Ehnlicher und*

11 Eduard Winter: Halle als Ausgangspunkt der deutschen Russlandkunde im 18. Jahrhundert. Berlin 1953 (Veröffentlichungen des Instituts für Slawistik 2).

12 Ludvigs Adamovičs: Vidzemes baznīca un latviešu zemnieks 1710–1740 [Die Kirche Livlands und der lettische Bauer]. Nebraska 1963.

13 Vidzemes Stāsti. Stāsti no tās vecas un jaunās būšanas to Vidzemes ļaužu, uzrakstīti 1753. Akademische Bibliothek der Universität Lettlands (LUAB) M „LDB 5316“. Manuskript.

14 Bernhards Frīdrihs Blaufūss: Vidzemes Stāsti. Stāsti no tās vecas un jaunās būšanas to Vidzemes ļaužu, uzrakstīti 1753. Hg. v. Jānis Šiliņš. Rīga 2015.

15 Lebenslauf von Friedrich Bernhard Blaufuß, Pastor in Riga. UAH, R.22.60 (eigenhändiges Manuskript). Die Edition des Lebenslaufs ist in Vorbereitung, voraussichtlich 2024.

*Lettischer Bauern im Herzogthum Liefland zu deren ungeheuchelten Bekehrung und seligen Herzens und Lebens Veränderung hervorgethan und iedermänniglich bekannt ja weltkündig geworden, wegen der davon ausgestreueten Unwahrheiten und falschen Berichte nach desselben wahren Begebenheit, in gebundenen Zeilen von einem unpartheiischen Augenzeugen aufgesetzt 1753.*¹⁶

Der im Unitätsarchiv Herrnhut befindliche Lebenslauf enthält die Bemerkung am Ende des Manuskripts von einer bis heute nicht identifizierten Hand, dass Blaufuß der Autor des Gedichts sei: „Der selige Pastor Blaufus hat unter anderen ein lesenswürdiges manuscript hinterlassen, unter folgender Aufschrift: Liefländisches Denkmal [...] von einem unpartheyischen Augenzeugen aufgesetzt 1753. Eine Copie hievon besitzt“¹⁷. Im Unitätsarchiv in Herrnhut ließ sich noch eine zusätzliche Variante desselben Gedichts¹⁸ finden; sie ist jedoch späteren Datums und unterscheidet sich von dem eigenhändigen Manuskript in Riga. Das Gedicht ist in der Tat „lesenswürdig“ und von beachtlichem literatur- und kulturhistorischem Interesse, da es in gebundenen Zeilen die pietistische lettische und estnische Erweckungsgeschichte anpreist.

Das im Gedichttitel erwähnte Jahr 1738 ist das Jahr der tatsächlichen Ausbreitung des herrnhutischen Gedankenguts im lettischen Teil Livlands, als in Wolmar zuerst im Diakonat und dann auf dem Lammsberg das Lehrerseminar für lettische Bauern¹⁹ gegründet wurde und die seit 1737 in größerer Anzahl eingewanderten herrnhutischen Brüder bei der lettischen Bevölkerung Gehör fanden. Sie predigten in den Bauernhütten und auf dem Feld, unterrichteten, sangen mit den Einheimischen. In der vom ersten Direktor des Archivs in Herrnhut Erich von Ranzau verfassten Chronik heißt es über die Ereignisse der Erweckungszeit:

„Durch diese Kinder hörten nun auch die Eltern die Wunder der Gnade erzehlen, und unsre Brüder nahmen dabey Gelegenheit in deren Gesinden zu besuchen, fanden offne Herzen und Ohren, theilten ihnen die übersezten Lieder mit, die sie in Menge durch die Schulknaben abschreiben lassen, und wer nicht lesen konnte, bemühte sich um dieser

16 Latvijas Nacionālais arhīvs Latvijas Valsts vēstures arhīvs (LNA LVVA, Lettisches Nationales Archiv Lettisches Staatliches historisches Archiv) 237.f. 1.apr. 8c. Unveröffentlichtes Manuskript. Autograph. (s, dt.).

17 Der Text endet abrupt ohne Namensangabe. Vgl. Der Lebenslauf von Friedrich Bernhard Blaufuß (wie Anm. 16).

18 UAH, R.19.G.a.8.6.b. Die Variante des Unitätsarchivs ist späteren Datums und unterscheidet sich von dem Manuskript aus Riga.

19 Mehr dazu: Beata Paškevica: Die herrnhutische Lehrerausbildungsstätte im lettischen Valmiera/Wolmar (1738 bis 1743), gefördert durch die Pietistin Magdalena Elisabeth von Hallart. In: Baltische Bildungsgeschichte(n). Hg. v. Silke Pasewalck u. a. Oldenbourg 2022 (SBKGD 78), 115–132.

Lieder willen Lesen und Schreiben zu lernen, wodurch also diese Nation auf so mancherley Weise besonders verändert wurde.“²⁰

Die erste persönliche Annäherung von Blaufuß an die Herrnhuter ereignete sich noch während des ersten Aufenthalts von Christian David in Livland. Es ist möglich, dass gerade die Person von Christian David als eine Art Leitfigur ihn zu seinem späteren Vertrauen gegenüber den Brüdern geführt hat, ungeachtet aller üblen Nachreden gegen sie. Das persönliche Bekanntwerden mit Zinzendorf während seines Aufenthalts in Riga 1736 löste ein komplettes Umdenken hinsichtlich der in Herrnhut gegründeten Brüdergemeinde aus. Im Briefwechsel mit Gotthilf August Francke kann man die Entfremdung seitens Blaufuß gegenüber der feindlichen Einstellung Halles zu den Herrnhutern gut nachvollziehen. 1743 ist die Position von Francke nicht mehr zu verkennen, während Blaufuß trotz „öffentlichen Drucks“ noch immer mit den Herrnhutern sympathisiert. Francke ist der Wiederholung beinahe überdrüssig:

„Was den vermeinten Segen der sogenannten Mährischen Brüder anlanget, so muß ich bekennen, daß ich bereits meine meinung so oft und weitläufftig auch offenhertzig und nach der Wahrheit entdecket, daß ich glaube es sey überflüssig mehreres davon zu schreiben, weil eines theils die wenigste meiner treuen Warnung Glauben beymessen und erkennen wollen, daß der Sache Jesu Christi und dem wahren Christenthum mehr schaden durch dieselbe hingefüget, als dasselbe befördert wird.“²¹

Leider sind die Briefe von Blaufuß aus dieser Zeit nur fragmentarisch erhalten. Man kann jedoch aus den Entwürfen der Antwortbriefe bereits die sich schrittweise erhitzende Atmosphäre gut nachvollziehen. 1744 antwortete Gotthilf August Francke „sehr gereizt. Blaufuß solle sich doch nicht durch Hinweise irreführen lassen über eine angebliche Ähnlichkeit zwischen Herrnhutertum und hallischem Pietismus.“²² Insbesondere „wendet er sich dagegen, daß die Herrnhuter sich auf seinen Vater berufen“²³. Und genau das tat aber Blaufuß in seinem Lebenslauf, wenn er schreibt:

„Ich erinnerte mich [...], was ich ehemals und zuvor ao 22 aus dem Munde des seligen Prof. Franckens gehöret und wie dieser gleichsam prophezeyet hatte, was man nun an dem Grafen sahe und von seinen Leuthen hörete. Denn als Christian David in Mähren

20 Erich von Ranzau, Historische Nachricht (wie Anm. 8), unpag.

21 Briefentwurf von G. A. Francke vom 16.02.1743. AFStH, A192 20.

22 Den Briefwechsel mit Francke erläutert kurz auch Eduard Winter (wie Anm. 12), 282.

23 Ebd.

die bekannte Erweckung durch des Heylands Gnade verursachte, [...] so theilte der Herr Prof. Francke in etlichen parænetischen lectiones nicht nur die davon bekommenen Nachrichten den auditoriby mit, sondern brauchte sie auch dazu, daß er die studiosos Theol: dadurch erweckte, daß sie sich rechtschaffen zu Gott bekehren und sich zu seinem Dienst zubereiten laßen mögten, und setzte die merklichen Worte, welche ein paar hundert Ohren mit anhöreten, mit großen Affect hinzu: wenn sich die studiosi nicht bekehren und recht zum Dienst Gottes bereiten würden, so sey Gott nicht an sie gebunden, er werde sich als denn gantz andrer Leuthe zu seinem Dienst aus ersehen, sollten es auch Schuster und Schmied oder dergleichen Handwerker seyn: denn Gott könne dem Abraham aus Steinen Kinder erwecken.²⁴

Nach einer Notiz von Johann Christoph Brotze hat Blaufuß auch ein Christian David gewidmetes Gedicht verfasst, dieses kann aber nicht belegt werden. Auch die Blaufuß prägende persönliche Begegnung mit dem Grafen Zinzendorf 1736 wird mit der Person Christian Davids als einer von Francke senior akzeptierten Figur im Hintergrund erinnert. Blaufuß schreibt:

„Und weil ich den Christian David ao 30 nebst noch zwey anderen mährischen Brüdern auf Wollmarshoff gesehen und gesprochen, und ersteren auch einen Vortrag hatte thun hören, welcher erbaulich und aller drey Brüder Reden und Wandel hertzlich und gottselig war; so sahe ich nun den Grafen Zinzendorff und seine Leuthe mit eigenen Augen in ihrer rechten Gestalt an, und die mir aus HALLE beygebrachte ungleiche Idee verschwand darüber, dagegen aber bekam ich ein gutes Vertrauen zu dem Grafen und zu seinen Leuthen.“

Der Besuch des Grafen von Zinzendorf in Riga ist ein weiterer Höhepunkt in der persönlichen Wende des in Halle ausgebildeten Pfarrers zum Herrnhutertum. Die livländischen Theologen waren 1736 dem Grafen gegenüber noch nicht abgeneigt und gegenüber dem angeblich Neuen, was durch seine Person und seine Botschaft zum Vorschein kam, aufgeschlossen. Blaufuß hat eine Beschreibung dieses Besuchs hinterlassen:

„Als nun H Graf ao 36 über Wolmarshoff nach Reval reisete und auch denselben Weg wieder zurückging, hätte ich ihn bey seiner retour bequem auf Wolmarshoff sprechen können, weil ich von der Zeit, wenn er allda eintreffen würde, vorher genau Nachricht hatte; aber die mir aus Halle von ihm gemachte schlimme Idee hielt mich zurück, daß ich es also negligierete. Es fügete sich aber wunderbar, daß ich den Herrn Grafen dennoch

24 Lebenslauf von Friedrich Bernhard Blaufuß (wie Anm. 16). Die nachfolgenden Zitate stammen aus dieser Quelle.

in Riga nicht nur zu sprechen, sondern auch bey deßen öffentlichem Vortrag zu hören bekam. Er hatte schon Donnerstags für meiner Ankunfft, welche den Sonnabend darauf, vormittag geschahe, geprediget; aber auf des General-Superintendenten Fischers über den Pastor bey der St. Jac. Kirche, wie auch anderer Leuthe inständiges Bitten, die ich sämtlich in großer Bewegung und admirieren des Grafens antraff, ließ er sich bewegen, den Sonntag, welches der 14 pstrin:²⁵ war, sich hier noch aufzuhalten und des Vormittags zu predigen, wie auch des Nachmittag in der damals schon gewöhnlichen Versammlungs-Stunde in der Sacristey einen Vortrag zu thun, welches ich also beydemal zu meiner großen Erbauung mit anhörete und ebenfalls mit dabey war, als er an eben demselben Abend in des Pastors Loders Hause nach der Mahlzeit im Beyseyn vier Pastorum und denen Collegien des Lycei, wie auch noch einiger anderen Personen, einige seiner Lieder, wobey einer von den Pastoribus das Clavier accompagnierte, zu vieler Erweckung aller Anwesenden sungen. Dieß alles machte mir eine gantz andere Idee von dem Herrn Graf Zinzendorff als sie mir von Halle aus war beygebracht worden, und der Gen Supt. Fischer erhöhete solche noch mehr, da er den Grafen nach gehaltener Predigt, als dieser schon weggegangen war, gegen vier anwesende Pastoren *expressis verbis* vor orthodox erklärte und noch mehreren dergleichen Elogia hinzu that.“

Mit dem Besuch Zinzendorfs begann die eigentliche livländische Diasporaarbeit. Ins Land kamen herrnhutische Brüder und Schwestern, die in die Häuser der den Herrnhutern aufgeschlossenen Adligen und Pfarrer aufgenommen wurden. Auch das Pfarrhaus von Blaufuß, damals noch in Ermes (lettisch: Ērgeme), bekam für die von der Obristin dela Barre unterhaltene Bauernschule in Karkeln (lettisch: Kārķi) den Bruder Johann Friedrich Türck²⁶ gesandt.

Dem Lebenslauf ist zu entnehmen, dass Blaufuß mit Halle korrespondierte und über die Einstellung der hallischen Pietisten gegenüber den Herrnhutern gut informiert war. Er befand sich mit sich selbst über eine längere Zeitperiode in einem inneren Kampf, der zum Beispiel in der folgenden Episode des Lebenslaufs zu spüren ist:

„Ich kriegte endlich Ao 37 an einem Herrnhutschen Bruder einen noch dergleichen lieben Freund, in mein eigenes Hauß. Dabey ich aber nicht verhalten kann, durch welche Wege es erstlich gegangen ist, ehe ich ihn bekommen und zu mir genommen. Bey der Gelegenheit, da gedachter studiosus herein kam, wurde der Herr Graf von Zinzendorff nebst seinen Leuthen, wie man sie damals nennete, von Halle aus verdächtig gemacht, und ich wurde für ihnen, falls sich dergleichen hier einfinden würden, sehr gewarnt. [...]

25 14. post trinitatis = 14. Sonntag nach Trinitatis = 02.09.1736.

26 Johann Friedrich Türck, verheiratet mit Margaretha Siedrich (1701–1750), blieb bei Blaufuß ein Jahr, bis Blaufuß nach Riga berufen wurde.

es blieb mir, weil ich mir nach der alten Weyse aus Halle lauter Warheiten vorstellte, doch etwas davon im Gemüth sitzen, daß ich dem Grafen Z und seinen Leuthen nicht recht traute.“

Es ist möglich, dass die endgültige Überzeugung zugunsten der Herrnhuter bei Blaufuß erst nach dem Gerichtsprozess im Zuge der Verarbeitung des Geschehenen allmählich heranreifte. Das energische Wirken der Herrnhuter in den letzten Jahren vor ihrem Verbot 1743, die Erbauung des Hauses auf dem Lammberg, die Errichtung des Lehrerseminars für die lettischen Bauern, die praktische und wirksame Zusammenarbeit der aus Herrnhut geschickten Leute mit der einheimischen Bevölkerung beeinflussten jedoch sichtlich auch Pfarrer Blaufuß.

1739 wurde zu einem Höhepunkt seiner Karriere, als er „gegen seinen Willen“²⁷ zum Pfarrer der wichtigsten Kirche des Landes berufen wurde. Im selben Jahr erschien auch die zweite revidierte lettische Bibelausgabe, die erste „Volksbibel“ nach dem Cansteinschen Beispiel. Der livländische Generalsuperintendent Jakob Benjamin Fischer forderte Blaufuß auf, das lettische Vorwort zu schreiben. Beide waren Gleichgesinnte und hatten einen vertrauten Umgang miteinander, vor der Übernahme der Stelle an der Jakobskirche übernachtete Blaufuß in seinem Haus, wenn er sich in Riga aufhielt.²⁸ Die Vorsicht Fischers bei der Erteilung der Genehmigung für das lettische herrnhutische Gesangbuch von 1739²⁹ und der während des Gerichtsprozesses erfolgte Meinungswechsel waren für Blaufuß bittere Erfahrungen, die sich nicht leicht verarbeiten ließen. Bei Fischers Tod 1745 leistete aber auch Blaufuß einen Beitrag zu den Trauergedichten.³⁰

Zu Beginn der 1740er Jahre war die herrnhutische Mission in Livland noch im Aufbruch und der 1739 nach Riga an die Jakobskirche berufene Pfarrer fing in gutem Glauben an die Bedeutung seiner seelsorgerlichen Arbeit an, in seiner Pfarrei Versammlungen abzuhalten, wo unter anderem auch aus den herrnhutischen Gesangbüchern und aus dem radikalpietistischen Gesangbuch Georg Friedrich Rogalls aus Königsberg³¹ gesungen wurde. Besonders unter den Letten der Vor-

27 Blaufuß wollte seine Gemeinde in Ermes nicht verlassen und hat deswegen ein Schreiben an das Konsistorium verfasst. Er wurde jedoch überredet, das Amt anzunehmen. Vgl. Der Lebenslauf von Friedrich Bernhard Blaufuß (wie Anm. 16).

28 Vgl. Der Lebenslauf von Friedrich Bernhard Blaufuß (wie Anm. 16).

29 Siehe dazu Beata Paškevica: Herrnhütiešu dziedāšanas tradīcija un Kēnigsbergā drukātais pirmais herrnhütiešu dziesmu krājums *Kādas izlasītas garīgas jaukas dziesmas*. In: Grāmata Latvijai ārpus Latvijas. Hg. v. V. Zanders. LNB Rīga, 120.-162. (Herrnhutische Gesangtradition und das in Königsberg gedruckte erste herrnhutische Gesangbuch *Einige schöne geistige Lieder*).

30 Gelegenheitsgedicht zur Bestattung von Jacob Benjamin Fischer in der Burtneckschen Kirche (06.02.1745): Das glückselige Liefland, Wolte bey des. Riga 1745. LUAB 1618 – P 1/1, R 35079 (20).

31 Georg Friedrich Rogall: Kern Alter und Neuer Lieder, So In denen Königl. Preußis. Und Chur=Brand. Landen gebräuchlich sind [...]. Königsberg 1730.

städte waren die Zusammenkünfte bei Pastor Blaufuß sehr populär. Die Letten, die bei Blaufuß die Stunden besuchten, gehörten zu den herrnhutischen Kreisen um den lettischstämmigen Unternehmer Johann Steinhauer. Letten der Vororte von Riga wurden von der innerhalb der Stadtmauern befindlichen Johanniskirche betreut, deren Pfarrer zu dieser Zeit Caspar Elvers war, der in Halle studiert hatte. Blaufuß war mit ihm über einen längeren Zeitraum befreundet, hat in seinem Haus gewohnt und seinem Sohn Hausunterricht erteilt.³² Blaufuß berichtet in seinem Lebenslauf:

„Und da ich denen lettischen Gefangenen sonntäglich eine Erbauungs Stunde im Pastorat hielte, so wurde ich dadurch, wie auch durch den freundschaftlichen Umgang mit dem seligen Pastor Elvers denen hiesigen Letten bey der Stadt auch bekant, daher mich zwey oder drey Familien, die über die Dühna wohnhafft, angesprochen, daß ich ihnen nach Endigung ihrer Vormittags-Kirch-Versammlung, da sie ohne dem wegen dem unter dem Rußischen Gottesdienst³³ verschloßenen Thore, von 10 bis 11 Uhr, nicht auskommen konten, eine Erbauung in meinem Pastorat halten mögte.“³⁴

Blaufuß versorgte Johann Steinhauer und sicherlich auch andere „erweckte Bauern“³⁵ mit herrnhutischer Literatur – „des Grafen Zinzendorffs Bedenken“³⁶, Gesangbüchern und anderen Drucken.³⁷

Die lettischen Erbauungsstunden von Blaufuß gehörten zu einem der Auslöser des Gerichtsprozesses gegen die Herrnhuter in Livland: In guter Absicht begonnen, entwickelten sie sich zu einem Skandal in den geistlichen Kreisen der Stadt. In die Erbauungsstunden von Blaufuß wurden Beamte geschickt, die als Augenzeugen an das Oberkonsistorium detailliert berichten sollten, was passierte. Ähnliche Stunden hielt er auch für die Deutschen ab; seine Frau betreute seelsorgerisch die deutschen Bürger-Frauen. Die „deutschen Stunden“ waren in der pietistischen Tradition der Jakobskirche nichts Außergewöhnliches; bereits die Vorgänger von Blaufuß hatten Erbauungsstunden gehalten. Die von der lutherischen Orthodoxie

32 Der Lebenslauf von Friedrich Bernhard Blaufuß (wie Anm. 16).

33 1710 nach der Einnahme von Riga durch russische Truppen wurde die schwedische lutherische Kirche in der Zitadelle zu einer russischen Kirche umgestaltet. Katharina I. hat den Bau einer neuen gemauerten Kirche in der Rigaer Zitadelle veranlasst, der Bau wurde 1726–1728 fertiggestellt.

34 Der Lebenslauf von Friedrich Bernhard Blaufuß (wie Anm. 16).

35 So werden sie in den Gerichtsakten genannt, vgl. u. a. LNA LVVA 237.f. 1.apr. 1.1., S. 828. „Erweckte Rigische Bauern Krastiņ, Steinhauer, Raņķe“.

36 Theologische und dahin einschlagende Bedenken welche Ludwig Graf von Zinzendorff, zeitheriger Bischoff der Böhmischn und Mährisch-Ewangelischen Brüder, seit 20 Jahren entworfen. Mit des Autoris Zuschrift an alle Hohe Obrigkeiten und einer Vorrede Polycarpi Müllers. Büdingen 1742. Es ist nicht klar, ob diese Ausgabe oder auch eine frühere von 1734 oder 1740 besorgt wurde.

37 LNA LVVA 237.f. 1.apr. 1.1., S. 690.

geprägte schwedische Regierungszeit, in der dies verboten war, war vorbei.³⁸ Das Unerhörte bestand darin, dass die lettischen Hausgestellten, Handwerker und sogar Bauern, die auch aus entfernteren Gegenden in Scharen zu Blaufuß kamen, zu einem Pfarrer, der nicht der Pfarrer ihrer Kirchengemeinde und für sie daher nicht seelsorgerisch zuständig war. Dies war in doppelter Hinsicht eine Verletzung der Ordnung, denn die erbhörigen Letten, die den Gutsherren leibeigen waren, hatten sich aus freiem Willen versammelt an einem Ort, wo sie nicht sein durften. Dabei hatten sie sich möglicherweise an Gesprächen beteiligt, die geistige Themen betrafen und sie dabei zu einem eigenständigen Denken herausforderten. Der Text seines Lebenslaufs hatte möglicherweise auch deutsche Leser im Blick, die dieses im Nachhinein missbilligt hatten, gegenüber denen sich Blaufuß nun zur Rechtfertigung gezwungen sah:

„Sie suchten mich und nicht ich sie, eben so wie die Teutschen, welche mich auch wegen derer ihnen zu haltenden Stunde vorher angesprochen, ehe ich daran gedachte. Ich übernahm die Haltung dieser Erbauungs Stunde nicht etwas denen Herrnhutern zu gefallen, oder einen benachbarten Prediger etwas nachzuäffen, ich machte vielmehr denen, die mich darum baten, viele Einwendungen und Schwierigkeiten, da sie aber inständigst bey mir darum anhielten und es ihrem ordentlichen Pastori und Beichtvater dem seligen ELVERS gantz genehm war, so ließ ich mich dazu bewegen.“³⁹

Blaufuß fuhr auch zu den erweckten Letten in die Vorstädte von Riga. Die größte Ansammlung fand sich aber in seinem Pfarrhaus zusammen, die in kurzer Zeit fast gegen den Willen des Hausherrn beinahe zu einem herrnhutischen Versammlungshaus wurde. Im Rückblick schreibt er:

„Sie [die Letten, Anm. d. Vf.] selbst hatten nebst mir bey der ersten Einrichtung dieser Stunde keine andere Absicht, als daß sie nur für wenige etwa 12 bis 16 Personen seyn sollte, daher räumte ich auch eine kleine Stube dazu ein, worinn sonst die teutsche Versammlung für die Manns Personen gehalten wurde, in welcher aufs höchste 30 Personen Platz hatten. Es wuchß aber diese Versammlung gleich den 3ten und 4ten Sonntag dergestalt an, daß keine Stube im Hauß war, welche die Menge der Leuthe faßen konte. Sie wurde von niemanden und von mir nicht ein einiges, weder gerufen noch sonst herbey gelockt, sondern, da diese Versammlung, so stille man sie auch anfänglich zu halten und großen Zulauff zu verhüten suchte, gleich den anderen und dritten Sonntag ruchtbar wurde, so kamen hernach immer mehrere herzu. Ich muß und kan denen Leuthen das Zeugniß geben, daß es bey denen meisten keine Neugierigkeit gewesen, sondern daß sie sich

38 Mehr dazu: Paškevica, Auf der Spurensuche (wie Anm. 7).

39 Der Lebenslauf von Friedrich Bernhard Blaufuß (wie Anm. 16).

allesamt aufmerksam auf das Wort und in ihrem gantzen Verhalten sehr ordentlich und einer solchen heiligen Handlung so gemäß bezeigt haben, daß ich es kaum in öffentlichen Kirch=Versammlungen, wo es oft unandächtig und frey genug zugehet, irgendwo so gesehen habe.“⁴⁰

Einem in der Abschrift durch Christian David Lenz erhaltenen Brief von Christian David an Blaufuß ist zu entnehmen, dass in diesen Kreisen über die Bildung einer herrnhutischen Gemeinde in Riga diskutiert wurde. Der Brief ist im Sommer 1741 geschrieben und gibt die Atmosphäre und die mit der Bildung einer solchen Gemeinschaft verbundenen Probleme geistiger Art wieder. Wenn man bedenkt, dass es sich um die Formierung der Gemeinschaft aus Kreisen der sozialen Unterschicht handelte, wirkt dieser Brief noch bedeutsamer. Er hat auch den für Christian David charakteristischen „apostolischen“ Ton und enthält eine erbauliche Mahnung für Blaufuß und die Rigaer Kreise. Pastor Blaufuß wird in diesem Brief als Bruder angeredet, was während des Gerichtsprozesses gegen die Herrnhuter in Livland 1742 und 1743 zu einem der gravierendsten Beweismittel für seine Zugehörigkeit zur herrnhutischen Gemeinde werden sollte. Blaufuß berief sich jedoch darauf, dass er generell alle Menschen als Brüder verstehe und nicht spezifisch die Herrnhuter damit bezeichne. Seine Briefe scheinen in Besitz der Kommission gekommen zu sein, was für Blaufuß ein Problem bedeutete.

Als Beleg werden hier die Passagen aus dem Brief von Christian David wiedergegeben, der im Tagebuch von Christian David Lenz abgeschrieben worden ist:

„Mein lieber Bruder.

Glaube und Liebe ist in Riega das allermächtigste Hauptstück der Seligkeit unter den Brüdern. Aber, wie kommen wir dazu? Und was sind die Hülf=Mittel. Ihr habt allerley Arten ausgedenkt, wie es gehen möchte. Darf ich auch noch was anpreisen, ihr Liebe Herzens=Brüder? Wie kommts doch, daß es euch nicht gleich einfällt, was der Heiland gesagt. Werdet ihr nicht essen den Fleisch des Menschensohnes, und trinken sein Blut, so habt ihr kein Leben. Mein Fleisch ist die rechte Speise, und mein Blut der rechte Trank. Wer davon isset und trinkt, der hat das Leben. Und das heissen wir an seine Wunder gläubig, [...] das Blut, das Lösegeld und den Lamm Gottes, so wie man ist, wo man geht und steht, mit allem Elende sich wagen, und einmal vor allemal ewig dabey bleiben. [...] Das Zusammenkommen, Behten, Singen, Predigt hören, von Herzen reden, Bande halten und dergleichen sind wol alles gute und heilsame Mittel und Hülf=Mittel. Aber das ist die Sache nicht, sondern an das Verdienst Jesu glauben. Sein Fleisch essen, und sein Blut trinken ist die Sache. Es ist schon alles bereit. Die Sünde und der Tod, die in Christo schon

40 Der Lebenslauf von Friedrich Bernhard Blaufuß (wie Anm. 16).

verdammt und verschlungen, können uns gar nicht mehr hindern. Weil wir aber eben doch so schwehr glauben, und nicht daran wollen, so kommen wir auch nichts kommen. Denn daran fehlts in Riga noch immer, wie auch überall, wo es nicht fortwill. [...] So ihm singe, solche alte und neue Blut Versgen, so ihm bete, solche alte Blut- und Stoß-gebehtlein als Christi Blut und Gerechtigkeit etc So ihm predige aus Lutheri Postill, aus dem Catechismo, aus den alten Liedern und Psalmen, was so von Blut und Verdienst handelt, ohne Collection, wo man anders auf die Sache siehet. [...] Auch ist die Weißheit zu brauchen, daß man keine Gemeine macht, sondern nur gemeinschaftlich ist. Denn ein anderes ist Gemeinschaft, und ein anderes ist eine Gemeine. Zu einer Gemeine gehört viel, aber nicht zur Gemeinschaft. Unter einem P... geht es gut an gemeinschaftlich seyn. Soll aber die Sache nicht zur Gewohnheit und zum Ekel werden, so muß das respectable Blut Christi her: der Geist, das Wasser und Blut, die immer beysammen sind, bis das die Seelen anfangen Geschmack zu kriegen, und anbeten.“⁴¹

Diese ungewöhnliche und ertragreiche Aufbruchszeit in Livland dauerte nur knappe fünf Jahre. Bereits 1743 tagte erstmals die vom Oberkonsistorium, der Ritterschaft und dem livländischen Generalgouvernement zusammengerufene Inquisitionskommission, die im lettischen Teil Livlands sogar ein halbes Jahr zusammentrat. Das Resultat war der von der Tochter Peters des Großen, der russischen Zarin Elisabeth Petrowna, unterschriebene Ukas, der das Verbot des Herrnhutertums im ganzen Land befahl. Es folgten die Versiegelung aller Bethäuser und das Verbot der Zusammenkünfte. Danach begann der sog. stille Gang, das heißt, dass sich die Letten und Esten sowie die deutschen Sympathisanten der Herrnhuter illegal organisierten, jedoch auch manchmal mit Unterstützung oder wenigstens unter Duldung der an der herrnhutischen Sache beteiligten Pfarrer und Gutsbesitzer.

„Liefländisches Denkmal“ als die Gesamtschau der pietistischen und herrnhutischen Wirksamkeit unter den Letten und Esten

Diese aufwühlende Zeit verarbeitete Blaufuß nicht nur im Lebenslauf, sondern auch in gebundenen Zeilen. Zu dem vom Verfasser genannten Zeitpunkt der Entstehung des Gedichts – 1753, waren bereits zehn Jahre seit dem Verbot vergangen.

Mit dem Gedicht möchte der Autor diesen Ereignissen, wie schon der Titel verrät, buchstäblich ein „Denkmal“ setzen und sie der Vergessenheit entreißen. Darüber hinaus beabsichtigte er, die Arbeit und den Erfolg des herrnhutischen Werks gegen seiner Meinung nach falsche Interpretationen zu verteidigen, die

41 Lenz. Christian David. Tagebuch. LNA LVVA 4038.f. 2.apr. 1330.l., S. 1f. Unpubliziert.

nicht nur zu seinen Lebzeiten, sondern auch in der ferneren Zukunft zu befürchten waren. In gebundenen Zeilen klingt das so:

„Es ist beklagens werth, daß manches Werk vergessen,/ Das in der vorgehen Zeit von Wichtigkeit gewesen,/ O wäre iedem doch ein Denkmal aufgerich't,/ So hielte man vielleicht nun manches nicht erdicht't.// Warum soll auch mein Kiel hiermit ein Denkmal stiften/ Von einem Gottes Werk, geschehen in Nordens Lüffthen,/ Das unsrem Liven Volck vor etwa fünfzehn Jahren/ Durch Gottes Kraft und Rath aus Gnaden wiederfahren.// Ich meine selbige landkündige Erweckung,/ Die Gott der Herr geschafft, genommen in Bedeckung.“⁴²

Gleichzeitig ist es ein Plädoyer für die Achtsamkeit gegenüber eigener Geschichte und ein Aufruf, die kollektive Erinnerung zu pflegen und zu ehren.

Der Verfasser bietet eine Rückschau auf die unmittelbaren Erweckungsereignisse, geht aber mit seiner Darstellung auch um etwa hundert Jahre zurück in die Zeit der durch die schwedische Regierung veranlassten und vom Generalsuperintendenten Livlands Johannes Fischer (1636–1705) teilweise realisierten Bildungsförderung der lettischen Bauernschicht.⁴³ Er sieht die Ereignisse in einem kausalen Zusammenhang. In seiner Darstellung versucht er, den pietistischen Einfluss der führenden Persönlichkeiten in Livland mit der von den Brüdern bewirkten Erweckung als einen Gesamtprozess zu sehen, der zu einer moralischen und pädagogischen Besserung der erweckten lettischen und estnischen Bauern und Handwerker führte. Eine solche Sicht war in Livland um das Jahr 1753 wegen des Verbots der Brüdergemeine und der langjährigen Fehde zwischen den Herrnhutern und hallischen Pietisten äußerst selten. Dazu gehörten Mut und das Aushalten auf einem verlorenen Posten, Blaufuß war ja Angeklagter in dem Inquisitionsprozess.

Eine herausragende Bedeutung bekommt das Gedicht, wenn man nicht nur das Thema und den Stoff der dichterischen Verarbeitung beachtet, sondern auch die darin zu biblischen Gestalten stilisierten lettischen und estnischen Bauernfiguren. Das ist in der baltischen Dichtung in dieser Zeit etwas Unerhörtes, das vielleicht nur im Kontext der Brüdergemeine möglich war. Eine Aufwertung der zur Unterschicht

42 Liefländisches Denckmal bestehend in einem Ruhm des Werckes Gottes welches sich Ao 1738 in Erweckung einer Menge Ehtnischer und Lettischer Bauern im Herzogthum Liefland zu deren ungeheuchelten Bekehrung und seligen Herzens und Lebens Veränderung hervorgethan und iedermänniglich bekannt ja weltkündig geworden, wegen der davon ausgestreuten Unwahrheiten und falschen Berichte nach desselben wahren Begebenheit, in gebundenen Zeilen von einem unpartheiischen Augenzeugen aufgesetzt 1753. UAH, R.19.G.a.8.6.b, unpag.

43 Vgl. u. a. Liivi Aarma: Ernst Glück und Johann Fischer: ihre Rolle bei der lettischen und estnischen Bibelübersetzung. In: „Mach dich auf und werde licht – Celies nu, topi gaišš.“ Zu Leben und Werk Ernst Glücks (1654–1705). Hg.v. Christiane Schiller u. Mära Grudule. Wiebaden 2010, 79–110.

zählenden und nun einen Eigenwert bekommenden Menschen ist möglicherweise auch der Schlüssel zum Verständnis des herrnhutischen Erfolgs. Denn anders als die zuständigen Pfarrer mit ihren Ermahnungen und Belehrungen fand die Verkündigung der Herrnhuter bei den Bauern nicht nur Gehör, sondern innere Anteilnahme. Der selige Zustand der Erweckten stilisiert sie zu Lazarus, Martha, Magdalene, Simon, Zachäus und anderen biblischen Gestalten:

„Da waren herzliche, betrübte Magdalenen, / Die Simons heiliger Stolz nun pflegte zu verhöhnen; / Da hörte man denn auch Zachäus Herzens Beicht / Und sah durch Jesu Wort die Herzen wieder leicht.“⁴⁴

Auch die biblischen Verräterfiguren werden in das Geschehen integriert: „Da, wo ein Abel ist, sich bald ein Kain findet, / Weil Heuchler leicht verdreht, wenn Andachts Feuer zündet, / Ein frommer Isaac hat seinen Ismael, / Die neidsche Brüder Rott verkauffet Josephs Seel.“⁴⁵

Charakteristisch für die Herrnhuter ist, dass auch viele Frauengestalten in das Erweckungsgeschehen einbezogen wurden: „Viel Weiber weinten vor dem verwundten Lamme, / In ihren Herzen brannt die reine Liebes Flamme.“⁴⁶ Die lettischen und estnischen Frauen werden zu einzelnen, im Neuen Testament eine herausragende Rolle spielenden Frauengestalten erhoben, wie etwa Maria Magdalena sowie die Schwestern Martha und Maria.

Die lettischen und estnischen Protagonisten treten sowohl als Einzelgestalten mit den ihnen charakteristischen Taten auf als auch als eine einheitliche Menge, die mit der den Herrnhutern eigenen Lexik insbesondere der Sichtungszeit beschrieben werden:

„Besonders zeigte sich bey etlich hundert Seelen, / Die Jesus sich zur Braut aus Gnaden wollen wehlen, / Ein zarter Liebes Trieb zu ihrem Bräutigam, / Sie liebten inniglich das Lamm am Kreuzes Stamm. / Sie freueten sich sehr und sungen frohe Lieder, / Sie waren unter sich als eines Leibes Glieder, / So stunden sie vereint in einem Bruder Band / Und waren allesamt in einem selgen Stand.“⁴⁷

Die oben zitierten Zeilen sind auch ein guter zeitgenössischer Verweis auf die heutzutage allgemein anerkannte Beobachtung, dass die Brüdergemeine in Livland die Letten und Esten zur Selbstorganisation animierte und Bedingungen für eine soziale Emanzipation des in leiblicher Abhängigkeit von den Gutsbesitzern lebenden Bauernstandes geschaffen hat.

44 UAH, R.19.G.a.8.6.b, unpag.

45 Ebd.

46 Ebd.

47 Ebd.

In seinen letzten Lebensjahren hat Blaufuß offensichtlich alle Brücken nach Halle abgebrochen. Er war auf seine lettischen und deutschen Freunde in Livland und in Herrnhut angewiesen. Aber die deutschen Brüder scheinen ihn doch nicht als einen echten Bruder zu betrachten, obwohl er sich vor Gericht für die Anrede als Bruder rechtfertigen musste. Möglicherweise litt er unter einer immer größer werdenden Isolation.

1745 wurde er von seiner Pfarrstelle in der Jakobikirche in Riga entfernt, obwohl er nicht entlassen wurde. 1749 verlor er wegen seines schlechten Gesundheitszustands seine Position als Pfarrer, die Stelle übernahm sein Adjunkt Friedrich Heinrich Heerwagen. Deshalb musste er auch das Pfarrhaus räumen. Trotz seines schlechten Gesundheitszustands oder gerade wegen des Gefühls der Todesnähe, entstanden seine Texte. Von vielen ehemaligen Gleichgesinnten verlassen, öffentlich diffamiert, hielt Blaufuß an seiner Überzeugung fest und konnte deshalb nicht begreifen, dass die aus seiner Sicht guten Taten der Herrnhuter Brüder von den Amtskollegen und dem Adel so missachtet wurden. Die Figur von Blaufuß zeigt, dass der hallische Pietismus ein Wegbereiter der großen Breitenwirkung der Herrnhuter in Livland gewesen ist. Ausgebildet und sozialisiert in Halle, erblickte Blaufuß in dem herrnhutischen Pietismus die Möglichkeit, die ihm als Pfarrer anvertraute indigene Bevölkerung mit Hilfe der vorwiegend von den herrnhutischen Handwerkern verbreiteten Frömmigkeit anzusprechen, sei es durch das gesprochene oder auch geschriebene Wort, das durchaus mit literarischen Qualitäten versehen zu einem hervorragenden Zeitdokument geworden ist.

Nach den Angaben im Lexikon der deutschbaltischen Schriftsteller⁴⁸ ist Blaufuß Autor zahlreicher Gedichte in lettischer und deutscher Sprache, darunter auch einiger geistlicher Lieder, publiziert in dem lettischen Gesangbuch von 1764⁴⁹. Nach dem Auffinden eines undatierten Briefes an einen unbekanntes Amtskollegen⁵⁰ ist es mir gelungen, einige seiner Übersetzungen von geistlichen Liedern zu identifizieren. Es gibt noch andere handschriftlich erhaltene Dichtungen in lettischer Sprache, deren Autor oder Nachdichter Blaufuß sein könnte. 1756 ist Blaufuß im Alter von 59 Jahren gestorben.

48 Johann Friedrich von Recke u. Karl Eduard Napiersky: Allgemeines Schriftsteller- und Gelehrten-Lexikon der Provinzen Livland, Esthland und Kurland. Bd. 1. Mitau 1827, 187.

49 *Latviska dziesmu grāmata, iekš kā Tik labi tās aprastas kā ir citas it no jauna sataisitas garigas Dziesmas Ir Dieva Draudzībā ir Mājās Dziedamas, seš simts četrdesmit un astoņ top atrastas, Tas Dievam par Godu, tām kristitām Latviešu Draudzībā par labu salasitas ir. Riga 1764.*

50 Brief von F. B. Blaufuß an einen unbekanntes Amtskollegen, undatiert. LUAB M „LDB 5492 I 27“.

Women's Labour in the Christiansfeld Archives

In her introduction to the anthology *Making a Living, Making a Difference. Gender and Work in Early Modern European Society*, Maria Ågren explains the necessity of understanding labour in past societies so as to better understand our own, but adds that this is a difficult and time-consuming task, because most of the relevant sources are unprinted.¹ However, should we really shy away from such a task, even though it is a difficult and time-consuming one? Is it enough, as Ågren's anthology does, to use a verb-oriented method to mine the sources for women's labour without taking much of the context into account? How fragmented a view of the past are we willing to settle for? For example, she notes that "the dataset does not contain information on what people did in the course of an entire day, much less during a week or a year [...] The data in this book offer brief glimpses rather than exhaustive descriptions of full days".² The archives of the Moravian congregation in Christiansfeld have material that can offer both a glimpse into a given moment in a Sister's working life (catalogue of labour) and in some cases a fuller picture of women's working lives, namely in their memoirs (*Lebensläufe*). Because the memoirs only rarely speak of labour in more than general terms, and so not totally representative of the Moravian women's working life, they still offer some information, as we will see. This is inspired by Heidrun Homburg's earlier work into women's labour in Herrnhut, where she suggested and experimented with different sources to women's labour.³ The memoirs were suggested because the loss of the congregational archives in 1945⁴ meant that apart from the memoirs, there are little other archival resources available for the work of the Brothers and Sisters in Herrnhut. Christiansfeld's congregational archives are by contrast a well

1 Maria Ågren: *Making a Living, Making a Difference*. In: *Making a Living, Making a Difference. Gender and Work in Early Modern European Society*. Ed. by Maria Ågren. New York 2017, 1–23, spec. 13. Thank you to Josef Köstlbauer for drawing my attention to this book.

2 *Ibid.*

3 Heidrun Homburg: *Glaube – Arbeit – Geschlecht. Frauen in der Ökonomie der Herrnhuter Ortsgemeine von den 1720er Jahren bis zur Jahrhundertwende. Ein Werkstattbericht*. In: *Gender im Pietismus. Netzwerke und Geschlechterkonstruktionen*. Ed. Pia Schmid. Halle/Saale 2015, 43–62.

4 The congregational archives were stored in the choir-houses in the centre of town, which was more or less destroyed, while the Unity archives were stored in the present archive building further away from the centre. For a look into the destruction in Herrnhut in the last days of WW II, see Ludwig Becker: *Das Kriegsende 1945 in Herrnhut*. In: *UnFr 38* (1995), 7–30.

preserved, albeit later, entity, which presents a substantial insight into the labour of the women in the settlement. Other Moravian congregational archives may hold equally promising resources to women's labour in the 18th century, and thus a comparative approach to women's labour in the Moravian community could be of great interest. One could for example look at labour in Niesky, Lititz, and Christiansfeld, which is a more global approach. Another option, a local approach, is to examine the significance of women's labour in the individual community and its surroundings. Thus, women's work in Christiansfeld would then be researched in terms of its significance for labour history and the development of a female work force in the southern Danish realm.⁵ The present article takes the local approach as its point of departure, thus opening up to a broader historical and national context.

Work

Working for a living today in the Western world is an ubiquitous and highly individualised occupation. We work, we get paid, we use our pay to pay for food, clothing, and housing. Alongside the paid work, there is the unpaid work of housekeeping (cooking, cleaning etc.) and child-rearing, although such work is increasingly outsourced to paid labourers by those who can afford it.⁶ Men and women as individual labourers is of course a very modern invention, and a large leap from the social function of work in the early modern period, where wage-labour was the exception, and working meant working together to put food on the table, in the term's literal sense.⁷ The household was not restricted to family, but was comprised by the family and its workforce, who worked for board and lodging. The transition from this socially embedded form of sustenance to individualised waged labour was a long

5 Thomas Bloch Ravn has done this admirably for the men's labour in Christiansfeld. See Thomas Bloch Ravn: *Håndværk og Fabrikvirksomhed*. In: *Herrnhuter-samfundet i Christiansfeld*, Vol I. Ed. Anders Pontoppidan Thyssen. Aabenraa 1984 (Skrifter udgivne af Historisk Samfund for Sønderjylland 29), 143–273. Another excellent contribution to labour and industry in Christiansfeld is Ole Fischer: *Wirtschaftliche Prosperität und religiöse Erweckung. Das Handwerk in der Herrnhutersiedlung Christiansfeld*. In: *Aus der Mitte des Landes. Klaus-Joachim Lorenzen-Schmidt zum 65. Geburtstag*. Ed. Detlev Kraack and Martin Rheinheimer. Neumünster, Hamburg 2013 (Studien zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Schleswig-Holsteins 51), 175–194.

6 Child-care as a task taken up by the state to free women to work was invented in the Soviet Union in the 1920s.

7 Ågren, *Making a Living, Making a Difference* (see note 1), 2f., notes that this “two supporter model” is a feature common to early modern societies and the 20th century. However, it should be noted, that in early modern societies, they were not regarded as individual labourers, as they were in the 20th century.

one, and not only required social change, but also change in the social role and predominance of the individual, as well as the notion of labour.

Because Denmark was primarily an agricultural society, most studies of work and labour have focused on the transition from peasant work to waged labour,⁸ although the textile industry has also received notable attention.⁹ The lack of defined spheres of women's labour and source-material in the 18th century has meant that analyses of women's labour are concentrated in the 19th and 20th centuries.¹⁰ Because of the increase of women in the textile industry, it is here that we first see a distinction between male and female labour. Indeed, as Marianne Rostgaard and Lars K. Christensen point out, industrialisation meant a fundamental reconfiguration of male and female labour.¹¹ In a broader perspective, however, industrialisation and modernisation in the 19th century were the results of social and political changes in the 18th century, changes which generated a new set of societal parameters which impacted the understanding of gender and work.¹²

Clearly this enormous question is also well beyond the scope of an article, but the question of labour in the Moravian communities is an important historical piece within this larger puzzle, in that the Moravian communities practiced and organised individual waged labour within their communities at the very least since the beginning of the choir-houses in the early 1740s in Herrnhut,¹³ and in light of

8 Ole Feldbæk: *Danmarks Økonomiske Historie 1500–1840*. Herning 1993; Birgit Løgstrup: *Bondens Frisættelse, de Danske Landboreformer 1750–1810*. København 2015.

9 J. O. Bro Jørgensen: *Industriens Historie i Danmark*. Vol. 2: *Tiden 1730–1820*. København 1943; Lars K. Christensen: *The Textile Industry and the Forming of Modern Industrial Relations in Denmark*. In: *The Ashgate Companion to the History of Textile Workers, 1650–2000*. Ed. Lex Heerma van Voss et al. Farnham 2010, 141–169.

10 For 19th century see Marianne Rostgaard: *The Creation of a Gendered Division of Labour in the Danish Textile Industry*. In: *Women Workers and Technological Change in Europe in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Ed. Gertjan de Groot and Marlou Schrover. London 1995, 35–52; Tinne Vammen: *Rent og urent, Hovedstadens piger og fruer 1880–1920*. København 1986. For 20th century see Kirsten Geertsen: *Arbejderkvinder i Danmark 1914–1924*. Grenå 1977; Kirsten Geertsen: *Dannet ung pige søges. Perfekt i dansk stenografi og maskinskrivning, gerne kendskab til sprog, Kvinder på kontor 1900–1940*. København 1990.

11 Marianne Rostgaard: *Hvordan kvinders arbejde blev til kvindearbejde*. In: *Produktion og arbejdskraft i Danmark gennem 200 år*. Ed. Flemming Mikkelsen. København 1990; Rostgaard, *The Creation of a Gendered Division of Labour in the Danish Textile Industry* (see note 10); Christensen, *The Textile Industry and the Forming of Modern Industrial Relations in Denmark* (see note 9), 164.

12 Marion W. Gray: *Productive Men, Reproductive Women. The Agrarian Household and the Emergence of Separate Spheres during the German Enlightenment*. New York 2000.

13 Choirs were the pastoral and social groups into which the Moravian congregations were organised from the late 1730s. Apart from the children's choir and the married couple's choir, the sexes were segregated, and each sex was then divided according to age and marital status (girls, young women, married women, and widows). In most settlements, the unmarried Sisters and unmarried Brothers lived in big communal choir-houses. See Christina Petterson: *The Moravian Brethren in a Time of*

our present task, since the early 1770s in Christiansfeld. In Herrnhut, the trades moved from the family houses into the choir-houses,¹⁴ disrupting the household model of apprenticeship,¹⁵ and introducing wages as the means of paying the apprentices for their labour.

The choirs, and their gender segregation also meant that the work itself was gendered, thus contributing to the notion of women's work. It also means that we have records of female waged labour from the 1770s, more than five decades earlier than other material in Denmark and the duchies of Schleswig and Holstein.

For this reason, the Christiansfeld archive can be very helpful in discerning the extent to which the memoirs are useful and reliable sources to the working life of women in the community, because there is material that can be used to corroborate the information given in the memoir. For example, in her memoir Anna Johanna Rasch (born Kastenhuber, 1756–1824),¹⁶ wrote that at the age of 15 she and eight other girls moved from the Girls' *Anstalt* in Herrnhut into the Sisters' House because they now had to earn their bread themselves. This was difficult, she said, because work was scarce and provisions expensive. After some time, it was proposed that she move to Christiansfeld to help both with music and in tailoring. She arrived there in 1776 and moved into the newly built Single Sisters' House the following year. Eventually she married and after her husband's death, she moved into the Widows' House. In the part of her memoir written by her co-Sisters, it is noted that she was a very active person within her choir both with her musical talent, as well as a helper in the office of the *Hausdiener*, a sort of custodian of the Sisters' House.

Anna Johanna Kastenhuber is also listed in a catalogue containing personal information and, what we today would call "jobs" or occupation (*Geschäft*) of 278 Single Sisters born between the 1730s and 1780s. And what I am presenting in this article are the results and questions raised, when I cross-checked the women's names with their *Lebensläufe* in order to think about work in the Christiansfeld community.¹⁷

Transition. A Socio-Economic Analysis of a Religious Community in Eighteenth-Century Saxony. Leiden 2021 (Historical Materialism 231), 88–96.

14 Otto Uttendörfer: Wirtschaftsgeist und Wirtschaftsorganisation Herrnhuts und der Brüdergemeine von 1743 bis zum Ende des Jahrhunderts. Herrnhut 1926, 212–214.

15 The fullest account of household master-apprenticeship within the context of religious and social change is Lyndal Roper: The Holy Household. Women and Morals, in Reformation Augsburg. Oxford 1989 (Oxford Studies in Social History).

16 All the memoirs in the present study are taken from the Christiansfeld archive (*Archiv der Brüdergemeine Christiansfeld* [ABC]). They are filed in numbered boxes (e. g. 7) according to last name (e. g. Rasch). ABC, P.A.II.R.7.A, 7: Rasch.

17 As mentioned earlier, both approach and topic are very much inspired by a paper given by Heidrun Homburg, and since published as an article on work and women in the economy of the Herrnhuter settlement (*Ortsgemeine*) in the 18th century (Homburg, Glaube — Arbeit — Geschlecht, in note 3).

Archival material and methodology

The basic document in the present article is the abovementioned catalogue of the Single Sisters in Christiansfeld. The categories are name, day and year of birth, date of arrival in the present congregation, i. e. Christiansfeld, place of admission into the overall congregation (could be either in Christiansfeld, Niesky or Herrnhut), offices and work (*Ämter und Geschäfte*), and where they went from here, marriage, death, or another congregation.¹⁸

Out of the 278 Sisters enumerated in this catalogue, 187 have a memoir in Christiansfeld, and this group constitutes my focus.¹⁹ Out of these 187, 34 are not listed with their work, this is especially the case on the last pages. A list of the work mentioned in the catalogue is as follows:

| | |
|---|----|
| In service (looking after children, ²⁰ milkmaid, ²¹ housemaid ²²) | 44 |
| No work listed | 34 |
| Spinning (includes 1 specifically mentioned as wool-spinner) | 28 |
| <i>Stubenaufseherin</i> (room-monitor) ²³ | 9 |
| Girls' boarding-school | 9 |
| Tailoring | 8 |
| Laundering | 6 |
| Ribbon-making | 6 |
| Knitting | 5 |
| Weaving | 5 |
| Sewing | 4 |
| Caring for parents | 4 |
| Houseservant (<i>Hausdienerin</i> and <i>Hauskehrerin</i>) | 4 |
| Choir-helper | 3 |
| Cleaning | 3 |
| Gatekeeper | 2 |

As was the case with Homburg's article, subtitled a *Werkstattsbbericht*, I am also in the early stages of the project and am presenting, as already mentioned, some initial results of the archival research.

18 A second catalogue is more artistically written, and has a title page, indicating it is the catalogue of the Single Sisters and the Older Girls in Christiansfeld, but like the catalogue with which we are working, has no date. "Our" catalogue lists name, date and place of birth, first arrival, acceptance, first communion, work, and blank space for future path, mainly marriage or death. Both catalogues are to be found in the Sisters' House archive (S) ABC, S.A.I.R.2.1 (*Kataloge*).

19 The women without memoirs are mainly women who have left the town and gone somewhere else. A number went to Sarepta or other Moravian communities, and some to the mission-fields. A few have left completely, one even secretly (*heimlich weggegangen*).

20 Helene Maria Brodersen (1767–1795), Anna Peters (1767–1834). See ABC, P.A.II.R.7.A, 1: Brodersen, and ABC, P.A.II.R.7.A, 6: Peters.

| | |
|--|---|
| Bonnetmaking | 2 |
| Oeconomie (householding) | 2 |
| Nursing | 2 |
| Warden (<i>Vorsteherin</i> , the head of the choir) | 2 |
| Co-warden (<i>Mithelferin</i>) | 1 |
| Cook | 1 |
| Lace-making | 1 |
| Dormitory monitor | 1 |

This list and the catalogue from which the data is drawn is very much a glimpse into the Sisters' Choir at a certain time and place, and does not explain changes in labour. For example, both Helena Maria Brodersen (1767–1795) and Ellen Lorentzen (1767–1809) are listed in the catalogue as being in service,²⁴ however, their memoirs note that they both began their working life in Christiansfeld in the Sisters' House, and had to change occupation because sitting still for hours and days had a negative impact on their health, and so they went into service instead.

In order to provide a fuller picture of a Moravian Sister's working life, I have thus read through the 187 memoirs of the Sisters in the catalogue, to see whether or not they mention work and any other detail of their outer lives in Christiansfeld towards the end of the 18th and early 19th centuries.

As we know, the Moravian Sisters' *Lebensläufe* of the 18th century mainly focus on the inner path of the member, one's spiritual path to the Saviour and to seeing oneself as part of the congregation, and one's struggles. In the description of a Sister's outer path, that is, her path from her particular social setting to entering the community, and then her path within the choir-system and the congregation (marriage), we sometimes are fortunate to find a nugget of information about a Sister's work life, but not to the extent of the information in many Brothers' memoirs, and the apprenticeship periods and later profession. Since Homburg's paper I have been very interested in the question of the extent to which it is possible to pull out work information from the memoirs, because of this focus on the spiritual and congregational life of the Brothers and Sisters. Irina Modrow argued that the

21 For example Christine Mortens (1757–1835), ABC, P.A.II.R.7.A, 20: Mortens.

22 Helena Christine Krull (1756–1817) was 28 years in service with Brother and Sister Wiediger, where she looked after their house and children. ABC, P.A.II.R.7.A, 4: Krull.

23 This position means supervising one of the work-rooms in the Sisters' House, where Sisters and girls work, for example with spinning. In the archive in Herrnhut, there is a rare document which shows the labour carried out in the Sisters' House, which indicates what work is being carried out in which rooms and under whose supervision. See UAH, R.4.C.IV.12. It is undated, but by checking the names on the lists, it is possible to locate it to Herrnhut in the years 1740–1743.

24 ABC, P.A.II.R.7.A, 1: Brodersen, and ABC, P.A.II.R.7.A, 13: Lorenzen.

information in the memoirs on everyday life (*Lebenswelt und Alltag*) were simply too meagre to be of much contribution to research into the shift in social relations and social structures.²⁵ Perhaps this is correct if we only read the memoirs in a vacuum. However, coupled with other sources that can shed light on the social and geographical mobility of unmarried women, as well as their social backgrounds, the memoirs can provide us a glimpse into a changing world.

Admittedly, Kastenhuber's memoir and its mention of earning one's bread, scarcity of work and assisting in tailoring is unusual in its specifics. But there are a large number of the memoirs that mention work, albeit fleetingly. Of the 187 memoirs I have been through, 104 mention work in more than general terms.

There are a couple of other fascinating details in these memoirs. First of all, many of these women are all part of the first generation of Christiansfeld Sisters.²⁶ And many of them came to the community when it was still rather small even before the Sisters' House was built. Second, in many instances, when work is mentioned, it is mentioned by the Choir-Sisters who finish the memoir *after* the death of the Sister. For example, Karen Olsen (1755–1825),²⁷ who is listed in the catalogue as being employed in the *Oeconomie*, the housekeeping,²⁸ did not mention this herself. But her Choir-Sisters note that she served (*diente*) in our *Oeconomie* for 26 years with faithful vocational duty (*Berufsgeschäft*). Finally, it is impossible to read these texts and not become engrossed in the lives of the women *before* they came to the congregation and how they found their way. Naturally, some Sisters come from within the larger Moravian community, arriving in Christiansfeld from congregations in e. g. Herrnhut, Niesky and Neudietendorf. But equally fascinating were the young women from rural Denmark who came into contact with the Moravians either through their local pastor, through the society in Copenhagen or assemblies in Stepping, or through service (sometimes a combination of two or three). For example, the Single Sister Anna Maria Kiergaard (1739–1819),²⁹ who is listed as a spinner in the catalogue, does not mention anything about her work in

25 Irina Modrow: Religiöse Erweckung und Selbstreflexion. Überlegungen zu den Lebensläufen Herrnhuter Schwestern als einem Beispiel Pietistischer Selbstdarstellungen. In: Selbstzeugnisse der Neuzeit. Vol. 2: Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte. Ed. Winfried Schulze. Berlin 1996, 121–129.

26 121 of them arrived in Christiansfeld in the first ten years (until 1st April 1783).

27 ABC, P.A.II.R.7.A, 6: Olsen.

28 Other Sisters have also worked in the *Oeconomie*, such as Maren Petersen (1753–1838), who worked there for a number of years with some distress, Christine Dorothea Marie Riber (1750–1795), who notes that it was a lot of work to which she was not accustomed, and Ellen Peters (1742–1823) who worked there for 41 years. Here we see that the number in the catalogue does not match. In the catalogue, only Karen Olsen and Ellen Peters are mentioned as working in the *Oeconomie*. ABC, P.A.II.R.7.A, 14: Petersen; ABC, P.A.II.R.7.A, 14: Ribberin; ABC, P.A.II.R.7.A, 6: Peters.

29 ABC, P.A.II.R.7.A, 19: Kiergaard.

Christiansfeld. But her way to the Moravian church came through the pastor who instructed her for communion, Kaj Præm, who was an awakened minister in Øsløs church in Thy in north-west Jutland. Four years after Anna Maria's confirmation, he arranged a post for her in the house of a family in Copenhagen, who were part of the Moravian Society and brought Anna Maria to the meetings. From there she came to Christiansfeld in 1776. Another example is Karen Rørby (1736–1785) from the village of Kyndby in Hornsherred. While in service of a Mrs Holst in Copenhagen, she was greatly influenced by one of the other maids, who was “awakened”, but the two young women did not know where to turn with their troubled hearts. Karen's brother thought his sister was losing her mind, and complained about this to a companion, who immediately realised that Karen was agonising over her salvation. The lady subsequently put Karen in touch with the leader of the Sisters' Choir at the Copenhagen Society, Else Maria Hans, who found her a place with a couple from the congregation, in whose house she served for five years. After having expressed her wish to become a member of the Moravian community, she was taken into service by one of Christiansfeld's founders, Johannes Prætorius (1738–1782) to come with him to Christiansfeld in 1773.³⁰

Christiansfeld

In 1771 the minister of Finance of Denmark-Norway, Carl August Struensee (1735–1804) extended an invitation to the Unity Elders' Conference (UAC) to settle in the duchy of Schleswig. By successful negotiations, guarantee of religious freedom, and extending a long range of economic privileges to the community, he was one of the few government officials able to entice the much-courted Moravian leadership to establish a settlement in Schleswig at a time when other governments of Europe (Sweden, Bohemia, Austria, Poland, Russia, Georgia, and many German principalities) failed.³¹ As Thomas Dorfner has demonstrated, this is the time when the Moravians were recognised as ‘industrious manufacturers’ rather than ‘wicked sectarians’.³² The concession to settle Christiansfeld was signed on 13th August

30 ABC P.A.II.R.7.A, 21: Karen Rørby.

31 For an example from Poland-Lithuania in the 18th century, see Joanna Kodzik: Vom Glauben zum Nutzen. Bestrebungen des Polnischen Adels zur Ansiedlung der Herrnhuter in Polen-Litauen im 18. Jahrhundert. In: 250 Jahre Unitätsarchiv. Beiträge der Jubiläumstagung vom 28. bis 29. Juni 2014. Ed. Claudia Mai et al. Herrnhut 2017, 73–99.

32 Thomas Dorfner: Von “Bösen Sektierern” zu “Fleißigen Fabrikanten”. Zum Wahrnehmungswandel der Herrnhuter Brüdergemeine im Kontext Kameralistischer Peuplierungspolitik (ca. 1750–1800). In: ZHF 45 (2018), 283–313.

1772, building commenced 1st April the following year, and the Sisters' House was finished in 1776 – the first Sisters moved in on 3 December the same year.

While the archive from the Brothers' House in Christiansfeld has an independent subgroup for industry (*Wirtschaft*), the archive from the Sisters' House does not have a similar subgroup. For this reason, the Sisters' work has been regarded as not readily available, and thus not investigated by either Thomas Bloch-Ravn in his article on industry in Christiansfeld³³ or by Ole Fischer in his more recent article on industrious prosperity and religious awakening.³⁴ However, women's industry is found as a subcategory within the Warden's archive of the Sisters' House. Here we find account books with separate sections for the biggest industries in the Sisters' House, namely embroidery, laundry, spinning, and weaving. "Our" catalogues add to this picture by supplementing with minor industries in the Sisters' House included tailoring, sewing, and knitting. In addition, we find a number of what we today would call service, namely cooking, cleaning, and also working as milkmaids, housemaids etc. There were the duties in the Sisters' House, such as various leadership roles (*Vorsteherin*, *Pflegerin*, nurse), also working in the *Oeconomie*, the householding. Several Sisters were in charge of the younger girls, they were employed in the school or supervisors in the workshops. Furthermore, there were supervisory roles to be filled in the choirs. Finally, there were the Sisters who married, and worked alongside their husbands. Several cases mention that a widow took over her husband's workshop for several years after his death.

Based on the catalogue, the categories of labour can be divided into four overall categories, two outside the Sisters' House, and two within.

Outside the Sisters' House we find

1. domestic service, *Dienst*.³⁵ This is one of the most common forms of labour and one of the most frequent ways in which young women were drawn to the congregation; many, many of the young women were in service in houses before arriving in Christiansfeld, and continued this once they arrived in town. In fact, the memoirs often tell us more about the women's worklife before entering the community than after. This group also includes the women who look after their parents or one parent.

33 Ravn, Håndværk og Fabriksvirksomhed (see note 5).

34 Fischer, Wirtschaftliche Prosperität und religiöse Erweckung (see note 5).

35 In the case of women's work, the frequent occurrence of the term *Dienst* occurs, service, which of course could be seen as coinciding with service to the Heiland. 'Dienst' in the memoirs, however, is connected with a specific post in a household, 'Ich bekam ein Dienst bei Geschwistern' whereas when they are talking about the Heiland, it is often as a verb, *diene*n, or, it is possible to assess from the context.

2. the married couples' workshop, where the wife helps the husband in his profession,³⁶ and occasionally keeps it going after his death. Of the 187 Sisters in the catalogue, 40 married. Of these, six are mentioned as continuing the profession after their husband's death, often with the sons. Ellen Präg (born Hansen, 1755–1812),³⁷ a weaver's widow continued her husband's business for nine years before moving into the Widows' House. The two other widows, Anna Maria Grosser (born Lillelund, 1747–1824) remained in the house and continued her husband's shoemaker business with their three sons before moving into the Widows' House.³⁸ It seems that this only lasted a few years, and a similar case is Anna Ester Lindquist (born Fink, 1756–1823) and the continuation of her late husband's wood turner shop.³⁹ Dorothea Christiane Petersen (born Holm, 1767–1839) married a dyer,⁴⁰ continued the profession after his death, and ensured that their son was trained in the profession. He moved to Vejle, however, and she gave up the shop. Maria Jensen (born Bachmann, 1762–1841) continued their *Wirtschaft* for 19 years after her husband died and her son took over in 1838.⁴¹ An opposite version is found in the memoir of Dorothea Herbrich (born Richter, 1766–1798). She moved in with her parents who ran the inn, in order to help her aging mother with the housekeeping and the business.⁴² She married Johann Christoph Herbrich in 1795 and they took over the inn (Gemeinlogis). After Dorothea died, he married again, and with his new wife (Christiane Gottliebe, born Feibeger, 1766–1849) ran the inn.⁴³

Within the Sisters' House

1. we also have domestic service, *Dienst*, such as laundry, cooking, cleaning, house-keeping and nursing. There must also have been service in the Widows' House, but apart from few mentions, such as Anna Sørensen's (1764–1827) service in the Widows' economy,⁴⁴ I have only found sporadic mention of service here and

36 As for example Maria Sophia Petersen (born Peters, 1758–1798), who helped in her husband's house-industry, a dye shop.

37 ABC, P.A.II.R.7.A, 6: Präg.

38 ABC, P.A.II.R.7.A, 18: Grosser.

39 ABC, P.A.II.R.7.A, 5: Lindquist.

40 ABC, P.A.II.R.7.A, 14: Petersen.

41 ABC, P.A.II.R.7.A, 12: Jensen. See also Johanne Maria Louise Windahl (born Shukahl, 1757–1837), who remained in the house for six years after her husband's death. ABC, P.A.II.R.7.A, 8: Windahl.

42 ABC, P.A.II.R.7.A, 11: Herbrichin.

43 ABC, P.A.II.R.7.A, 11: Herbrich.

44 ABC, P.A.II.R.7.A, 7: Sørensen. Anna Magdalene Jensen (1763–1839) served in the *Oeconomia* of the Widows' and Sisters' Houses, and Maren Thomsen (1746–1838) served in the families as well as in the *Oeconomia* of the Widows' House. ABC, P.A.II.R.7.A, 4: Jensen; ABC, P.A.II.R.7.A, 8: Thomsen.

there, without specifics. If we include room-monitors, school-teachers, nurses, housekeeping, cleaning, and the leadership positions, this is the biggest group.

Laundry is a middle category, because on the one hand it was a domestic service and washed for the town, but it was also an industry, or a service provided for outsiders. So, it was not merely an in-house thing. And laundress is also one of the *Geschäfte* mentioned most often in the memoirs.⁴⁵ One of them, Anna Christiane Dahl (born Jensen, 1752–1833) worked both in the laundry and in domestic service in town and was married to the butcher.⁴⁶ Another Sister, Ellen Krull (1759–1834) had earned her bread by sewing before joining the Moravian community,⁴⁷ but found after moving to Christiansfeld that she couldn't make ends meet this way, so turned to laundry to make a living.

2. Manufacture or industry in the Sisters' House. Here spinning is the biggest industry (28 Sisters in the catalogue), tailoring is the next largest group here, with eight, also from the catalogue, ribbon weavers or makers six, and five weaving Sisters. Spinners constitute the most anonymous group, in that with very few exceptions, it is not mentioned in the *Lebensläufe*.⁴⁸ Two of the spinners (Johanne Christine Schaubé [1761–1833] and Anna Margrethe Dahlström [1742–1791]) are mentioned as having *hand-arbeit* as the one thing keeping

45 Catharine Peters (1767–1848), ABC, P.A.II.R.7.A, 20: Peters. Anna Jensen (1754–1810) worked as head-laundress for 18 years, and after losing her hearing, she went on to clean; ABC, P.A.II.R.7.A, 4: Jensen. Anna Magdalene Jensen (1763–1839) began her working life by washing in people's houses; ABC, P.A.II.R.7.A, 4: Jensen. Kirstin Peters (1763–1832) also earned her bread by washing in various family-houses until arthritis forced her to quit; ABC, P.A.II.R.7.A, 20: Peters. Botille Nielsen (1756–1813) also worked in the laundry as well as did the washing for various families; ABC, P.A.II.R.7.A, 6: Nielsen. Rosina Maria Scheideweg (born Hildenhagen, 1740–1840) worked in the laundry until her marriage; ABC, P.A.II.R.7.A, 7: Scheideweg. This was likewise the case with Juliane Barbara Müller (born Kühlewein, 1756–1845) for ten years; ABC, P.A.II.R.7.A, 5: Müller. Maria Linderod (1755–1833) was put to work in the house-laundry because sitting still was not good for her health; ABC, P.A.II.R.7.A, 5: Linderod. Both Bodil Jessen (1752–1810) and Gundel Rasmus (1751–1805) are listed as a laundress in the catalogue, but this is not mentioned in their memoirs; ABC, P.A.II.R.7.A, 19: Jess, and ABC, P.A.II.R.7.A, 7: Rasmus.

46 ABC, P.A.II.R.7.A, 2: Dahl.

47 ABC, P.A.II.R.7.A, 4: Krull.

48 One exception is Anna Botille Schow (born Petersen, 1769–1842), who although listed as a weaver, is described as having occupied herself in the Sisters' House with cotton spinning and other handiwork; ABC, P.A.II.R.7.A, 7: Schow. Gundel Hansen (1762–1806) of whom it is mentioned that she occupied herself with spinning; ABC, P.A.II.R.7.A, 18: Hans. Another Sister, Margarethe Lorenzen (1758–1842) was initially put to work at a large spinning wheel, but was the following year for health reasons made a tailor apprentice; ABC, P.A.II.R.7.A, 13: Lorenzen.

them from dire need.⁴⁹ None of these women married, this is the only group where marriage is so dramatically underrepresented.

There is an extra small group I haven't mentioned. Two Sisters who with their husbands worked among the awakened in Burkal and Skjern,⁵⁰ and one couple and a Single Sister in the Society in Drammen in Norway.⁵¹ They came to Christiansfeld to retire. And three Sisters, whose occupations are a little out of the ordinary: Gertraut Christine Müller (1771–1846),⁵² who was brought to the girls' school in Christiansfeld in 1782, where it was discovered that she possessed an extraordinary talent for music. Therefore, it was arranged that she was educated further in this field, and it is noted that this was unusual at the time. This was not only for her own benefit and pleasure, but also for others, through her service in this field.⁵³ The second is Ulrika Elisabeth Wahlberg (1753–1813), who came to Christiansfeld in 1782 from a privileged background in Sweden, where her father worked at the Swedish court. She was appointed room-monitor, but because of weakness moved into her own room in the Sisters' House where she taught French to the younger members for 26 years, a skill she had learnt in her own youth.⁵⁴ The third Sister is Benigna Gielstrup (1766–1841),⁵⁵ who is listed as a gatekeeper (*Portnerin*) and room-monitor in the catalogue. Her memoir mentions that she lived 40 years in the Single Sisters' House, where she managed the small trade in the Sisters' House up until two years before her death. While I have not been able to find anything more on this interesting statement, this is certainly something which merits further scrutiny.

I now want to turn to look at three groups of occupation which mention some kind of training: Weaving, handiwork, and tailoring.

49 ABC, P.A.II.R.7.A, 7: Schaube, and ABC, P.A.II.R.7.A, 18: Dahlström.

50 Anna Maria Jakobsen (born Nygaard, 1761–1831), ABC, P.A.II.R.7.A, 4: Jakobsen, and Gesche Maria Kramer (born Schmidt, 1748–1830), ABC, P.A.II.R.7.A, 4: Kramer.

51 Dorothea Biedermann (1718–1792), ABC, P.A.II.R.7.A, 9: Biedermann.

52 ABC, P.A.II.R.7.A, 20: Müller.

53 In an article on music in early Christiansfeld, Peter Hauge mentions her private music book with copies of various works, as well as a manuscript copy of Johann Baptist Vanhal's sonatas for violin and harpsichord. See Peter Hauge: An Extended Weekend Excursion to Christiansfeld in 1796. *Musical Practice and Aesthetics in a Late Eighteenth-Century Moravian Community*. In: *Crossroads of Heritage and Religion. Legacy and Sustainability of World Heritage Site Moravian Christiansfeld*. Ed. Tine Damsholt et al. New York 2022, 78–103, spec. 87f.

54 ABC, P.A.II.R.7.A, 16: Wahlberg.

55 ABC, P.A.II.R.7.A, 10: Gielstrup.

Weaving

In the catalogue, five Sisters are mentioned as weavers. One of them, Ellen Andresen (1757–1790) contains no description of work,⁵⁶ another, Anna Botille Schow (born Petersen, 1769–1842) does contain work, but no mention of weaving.⁵⁷ The remaining three do. The first is Susanna Taube (1739–1818),⁵⁸ who was born in the Oberlausitz. Her parents were Bohemian refugees and connected with the Moravian community. Her father died early, and she tried to persuade her mother to give up the business (which I presume is weaving) sell everything and join the Moravians. The mother was reluctant, because she wanted Susanna to take over the business. Eventually, she gave in, and sold it all and moved to Niesky in 1758. Susanna came to Neusalz in 1775 to work in the weaving workshop there, which she says was incompletely organised and situated in a small family house which made it difficult. After two years, she moved into the newly build choir-house in Neusalz. Six years later, in 1781, she moved to Christiansfeld to work in the weavers' workshop there. The Christiansfeld (womens') weavers' workshop was in the Sisters' House, which may be seen in the memoir of Maria Elisabeth Preibsch (1746–1818),⁵⁹ who also was born in the Oberlausitz, where weaving was an important industry.⁶⁰ She joined the Moravian community in Ebersdorf in 1763, and from there came to Christiansfeld in 1784, where she worked in the Sisters' House weaving workshop as head of the trade for 34 years. Finally, Maria Elisabeth Rassmus (1765–1838) was born in the duchy of Schleswig, and was trained as a lacemaker so that she could support herself. When she moved to Christiansfeld in 1789, she was not permitted to continue lace-making, and instead learned to weave, which she did for 46 years, and only gave it up, when her sight no longer permitted her to work.⁶¹ Two further Sisters worked with weaving, although not mentioned as such. Karen Jensen (1769–1799) was the daughter of a weaver from Vonsild in Schlesvig,⁶² and had learned the trade from her father. This she continued with when she moved to Christiansfeld in 1787. Finally, Ellen Präg (born Hans, 1756–1812) married a weaver, and continued the trade after his death in 1799 until she moved into the

56 ABC, P.A.II.R.7.A, 17: Andresen.

57 ABC, P.A.II.R.7.A, 7: Schow.

58 ABC, P.A.II.R.7.A, 21: Taube.

59 ABC, P.A.II.R.7.A, 20: Preibsch.

60 Jean H. Quataert: Combining Agrarian and Industrial Livelihood. Rural Households in the Saxon Oberlausitz in the Nineteenth Century. In: *Journal of Family History* 10/2 (1985), 145–162. Józef Leszczyński: *Der Klassenkampf der Oberlausitzer Bauern in den Jahren 1635–1720*. Bautzen 1964 (Schriftenreihe des Instituts für Sorbische Volksforschung 21), chap. 2.

61 ABC, P.A.II.R.7.A, 7: Rassmus.

62 ABC, P.A.II.R.7.A, 4: Jensen.

Widows' House in 1808.⁶³ Here we see that there also was a weavers' workshop in at least one family house, apart from the workshop in the Sisters' House.⁶⁴

Tailoring

With tailoring, we see the same pattern. Eight Sisters are mentioned as tailors, three of them do not mention tailoring in their memoirs.⁶⁵ One, Catharina Malmström (born Lorenzen, 1761–1822) while listed as a tailor-mistress (*Schneidermeisterin*) does not mention tailoring,⁶⁶ but notes that she married a tailor, spent 20 years in Suriname with her first husband Jørgen Jørgensen, and remained there for two years after her husband's death in 1812 – perhaps having worked alongside him and continuing his business until a replacement came out from Europe. The four tailoring Sisters, whose memoirs explicitly mention tailoring are, apart from the already mentioned Anna Johanne Rasch (born Kastenhuber, 1756–1824),⁶⁷ the following: Else Marie Lauritz (1746–1829),⁶⁸ born in Skræm in Northern Jutland, listed as a tailor. Her father was a tailor and as soon as she was able, she had to help him in his business with sewing. She would go with him to the farms of the preachers in the vicinity, and while working became acquainted with a Pastor Bram in Øslev, in whose house gatherings were held. So, she would hear his sermons as well as conversations between the pastor and her father. She moved to Christiansfeld in 1780 and notes that the Saviour had blessed her *Handarbeit*, her handiwork, and gave her 20 years of work with Christian Lehmann, a tailor in Christiansfeld. Anna Bischoff (1769–1843) was one of the first pupils at the boarding school in Christiansfeld, and was not inclined to handiwork, and very averse to tailoring, in which she was trained.⁶⁹ Margarethe Lorenzen (1758–1842),⁷⁰ the last of our catalogue tailors has also been mentioned earlier, in that she was early on assigned to spinning cotton on a big wheel, but was reassigned to a tailoring apprenticeship.

63 ABC, P.A.II.R.7.A, 6: Præg.

64 In his study over the industrious life of Christiansfeld, Ravn notes that the weaving industry as a whole was driven in three locations, the Brothers' House, the Sisters' House, and privately. Ravn, *Håndværk og Fabriksvirksomhed* (see note 5), 181.

65 Anna Marie Jakobsen (born Nygaard, 1761–1831) who served the diaspora in Burkall and Skjern, see note 49 above, ABC, P.A.II.R.7.A, 4: Jakobsen; Sophie Mathiesen (1740–1819), ABC, P.A.II.R.7.A, 5: Mathiesen; and Christiane Sophie Schramm (born Ackermann, 1745–1819), ABC, P.A.II.R.7.A, 7: Schramm.

66 ABC, P.A.II.R.7.A, 13: Malmström.

67 ABC, P.A.II.R.7.A, 7: Rasch.

68 ABC, P.A.II.R.7.A, 5: Lauritz.

69 ABC, P.A.II.R.7.A, 9: Bischoff.

70 ABC, P.A.II.R.7.A, 13: Lorenzen.

She lived in the choir-house, presumably working as a tailor, until she left the house in 1822 and moved in with her brother-in-law as his housekeeper. She also possessed a musical talent, and played the harp and sang. This combination of tailoring and music is also found in a Sister who is not listed as a tailor, but as a seamstress (admittedly, not that far apart), namely Maria Elisabeth Vogel (born Neumann, 1753–1784),⁷¹ and whose memoir also does not contain any reference to work. However, in the above-mentioned article by Peter Hauge, he cites the Sisters' House diary from 21st July 1774, where it is noted that two Sisters, Anna Schuliuß and Marliesel Neumann (our Maria Elisabeth Neumann), arrived from Herrnhut; "the former to serve at the girls' school which is to be established here and the latter to begin the tailor's workshop, which indeed happened in the following days".⁷² The first Sister, Anna brought her cittern along, and thus contributed to the musical life of the Single Sisters Choir. For our present purpose, however, it is more interesting to see the mention of Maria Elisabeth Neumann as a tailor sent to establish the tailor's workshop. This information is not in her memoir, which is unfortunately not her own composition.⁷³

Handiwork

In this last section, I am interested in the various forms of handiwork mentioned in the memoirs, and how the women acquired these skills. Margaretha Peters (1761–1827) is mentioned as a *Haubennäherin* – a cap or bonnet maker.⁷⁴ Her parents were members of the *Sozietät* and instilled in her a good work ethic. She is mentioned as a good seamstress and other women's work and because of this always could find a way to get by, and was taken in as a companion to a baroness Görtz in the Widows' House. Ellen Krull (1759–1834) on the other hand could get by with her sewing *before* she joined the community in Christiansfeld,⁷⁵ but a few years after her arrival, she couldn't make ends meet, and turned to laundry instead. Maria Catharina Heckmann (1730–1809), who worked as a room-monitor at the

71 ABC, P.A.II.R.7.A, 8: Vogel.

72 Reference from Hauge, An Extended Weekend Excursion to Christiansfeld in 1796 (see note 52), 93. ABC, Schwesternhaus Diarium, S.A.I.R.1 (21st July 1774): "Erstre zum Dienst bei der Pensionsanstalt die alhier eingerichtet werden sollte u[nd] letztre sollte die Schneiderey anfangen, welches in den folgenden Tagen auch geschah."

73 ABC, P.A.II.R.7.A, 8: Vogel. Another Sister, Anna Rosina Weigelt (1739–1799) was a tailor-mistress in Gnadenfrey before she took up the position as co-warden of the Single Sisters' Choir in Christiansfeld in 1776.

74 ABC, P.A.II.R.7.A, 6: Peters.

75 ABC, P.A.II.R.7.A, 4: Krull.

girls' school taught sewing in several families before moving to Christiansfeld.⁷⁶ It could very well be that she oversaw a room of sewing girls.⁷⁷ Three Sisters are mentioned as having learnt lace-making before arriving in Christiansfeld. We have already heard of Marie Elisabeth Rasmus (1765–1838) who became a weaver because she could not continue lace-making after moving to Christiansfeld.⁷⁸ Another is Anna Christina Christensen (1756–1836) who was trained in lace-making since this was a very profitable trade at the time.⁷⁹ After her arrival in Christiansfeld, she earned her living by all kinds of work. Finally, Anna Maria Vogel (born Kier, 1752–1827) had learnt lace-making early, and made her living through this.⁸⁰ After moving to Christiansfeld, she served in family houses looking after children and other housekeeping. A possible explanation for this could be that when Christiansfeld was founded, an economic assessment was carried out to indicate which trades were profitable in the region, and which not.⁸¹ The Brother-House industries were planned according to this assessment, and thus possibly also the Sisters' industries. Two Sisters, Cathrine Elisabeth Müller (1753–1822) and Johanne Christine Jürgensen (1770–1828) are mentioned as having moved to Haderslev (a large town 15 km south of Christiansfeld) to learn various handiwork and women's trades.⁸² Finally, Catharine Lützen (1768–1800) is mentioned as being blessed in her handiwork, and that she was the trade-mistress of ribbonweaving in Christiansfeld.⁸³ Handiwork in more general terms as the main occupation is mentioned by several Sisters.⁸⁴

Conclusion

As my various examples have demonstrated, there is a great deal of information on labour to be distilled from women's memoirs, albeit not in great detail. As Irina Modrow noted, they are not good sources for everyday life, but that does not mean

76 ABC, P.A.II.R.7.A, 22: Heckmann.

77 In the girls' school in Herrnhut, sewing was taught, as mentioned in the memoir of Anna Christina Türistig (born Kastrup, 1751–1809).

78 ABC, P.A.II.R.7.A, 7: Rasmus.

79 ABC, P.A.II.R.7.A, 2: Christensen.

80 ABC, P.A.II.R.7.A, 8: Vogel.

81 Ravn, *Håndværk og Fabriksvirksomhed* (see note 5), 153f.

82 ABC, P.A.II.R.7.A, 5: Müller, and ABC, P.A.II.R.7.A, 4: Jürgensen.

83 ABC, P.A.II.R.7.A, 5: Lützen.

84 Anna Margrethe Christens (1749–1830), ABC, P.A.II.R.7.A, 17: Christens; Anna Margrethe Dahlström (1742–1791), ABC, P.A.II.R.7.A, 18: Dahlström; Johanne Christine Schaubé (1761–1833), ABC, P.A.II.R.7.A, 7: Schaubé; Christine Michaelsen (1747–1799), ABC, P.A.II.R.7.A, 20 Michaelsen; and Else Marie Müller (1773–1830), ABC, P.A.II.R.7.A, 13: Müller.

that we cannot find some information about work and social background. Fortunately, some archives contain complementary material on women's labour, which may be consulted to complement the information in the memoirs. So even though the memoirs are primarily expressions of the spiritual lives of the individual Sisters, it is nevertheless possible in most cases to gain insight into the material conditions of the Sisters' lives, their background, their move to Christiansfeld, and, sometimes, their occupations. In doing so, I have read the memoirs not as individualistic spiritual autobiographies which has for decades constituted an important strand of Moravian research, but as sources to the material conditions of the Sisters' lives. While it is of course not really possible to separate the material from the spiritual, the outer from the inner, it nevertheless makes a difference where we begin our analysis.

Watchwords, Self-Examination and Individuality in the Copenhagen Diary of Brother Michael Cröger¹

The Moravian brother Michael Cröger (1714–1800) was chosen by the lot to replace the diarist of the Single Brethren Choir in Copenhagen. This paper is a small case study examining how, in the diary, Michael Cröger presents a frequent use of watchwords to the Moravian Society in Copenhagen – a practice closely linked to the devotional practice of self-examination. Through the practice of watchwords and self-examination, Michael Cröger introduced a more individualized Christianity and an extension of lay authority, which became an innovative factor beyond the Moravian congregation in Copenhagen and contributed to the religious awakening movements of the 19th century in Denmark.

Practice of Watchwords

The Moravian faith was in many ways a matter of the heart rather than the head.² Therefore, Moravians emphasized the living faith rather than the study of Scripture.³ Historically, interpretation of the Scripture has in general been explicitly reserved for experts. In contrast, the leader of the Moravian Church, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, intended to grant laymen access to the Scripture by using watchwords – not for study, but for meditation and contemplation. Thus, reading or studying watchwords was paradoxically about the heart rather than the head.

The practice of watchwords was not an original idea of Zinzendorf. According to the historian, Shirley Brückner, Zinzendorf became acquainted with this common

1 This paper is based on the article: Sigrud N. Christensen: “We Held a Quite Blessed Communion, the Lamb Was Unusually Close to Me”. Individual and Community in the Moravian Society in Eighteenth-Century Copenhagen. In: Crossroads of Heritage and Religion. Legacy and Sustainability of world Heritage Site Moravian Christiansfeld. Ed. Tine Damsholt et al. New York, Oxford 2022, 41–58.

2 Craig D. Atwood: Little Side Holes. Moravian Devotional Cards of the Mid-Eighteenth Century. In: JMH 6 (2009), 61–75, spec. 61.

3 On Moravian practice of watchwords see, Peter Vogt: “Honor to the Side”. The Adoration of the Side Wound of Jesus in Eighteenth-Century Moravian Piety. In: JMH 6 (2009), 83–106, spec. 84, 94; Paul Peucker: Time of Sifting. Mystical Marriage and the Crisis of Moravian Piety in the Eighteenth Century. Pennsylvania 2015, 72; Heinz Renkewitz, Die Losungen: Entstehung und Geschichte eines Andachtsbuches. Hamburg 1967.

pietistic practice during his time in Halle, which he later developed.⁴ The Moravian watchwords were extracts from the Bible combined with a stanza of a Moravian hymn and published in devotional booklets almost every year since 1731.⁵ Other practices of watchwords were by drawing a watchword and by throwing a lot to select an extract from the Bible, regarded as an expression of the will of Christ.⁶

The overall aim of the practice of watchword was to integrate the Bible into the everyday life.⁷ In this way, the hidden God would reveal his plans, as well as the watchword also enabled a religious interpretation of the believer's life situation.⁸ There were two aspects to the Moravian practice of the watchword. One aspect was that the daily practice of each Moravian congregation reading the same watchword for meditation was crucial to unifying a global church across great distances.⁹ The second aspect of the practice of the watchword was the pastoral care, which, according to Brückner, was given greater emphasis after 1734, when the practice of the watchword was reorganized. The reorganization meant that the use of watchword was thereafter practiced within the choirs.¹⁰

The Moravian choirs were social groups based on age, gender and marital status. In each choir, a choir-helper was assigned to help each choir member to progress in faith.¹¹ Historian, Gisela Mettele, emphasizes how the choir members were obliged to talk to the choir-helper about their inner religious development, which also implied confession and acknowledgement of sin, before participating in Communion.¹² In the choirs, the watchword played a key role, because it was a method of religious self-interpretation, as Brückner points out.¹³ This aspect of the watchword was closely linked, as we will see, to the aim of practice of self-examination within the Danish absolutist State Church and the Copenhagen Society.

4 Shirley Brückner: "Die Providenz im Zettelkasten". *Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung*. Eds. W. Breul J. C. Schnurr, Göttingen 2013, 351–366, spec. 360.

5 Peucker, *Time of Sifting* (see note 3), 72, 199; Felicity Jensz: *German Moravian Missionaries in the British Colony of Victoria, Australia, 1849–1908*. Leiden 2010, 20.

6 Peter Vogt: *God's Present Voice. The Theology and Hermeneutics of the Moravian Daily Texts (Herrnhuter Losungen)*. In: *CV 50* (2008), 55–73, spec. 62.

7 Brückner, *Die Providenz im Zettelkasten*, 361 (see note 4). Heinz Renkewitz: *Die Losungen: Entstehung und Geschichte eines Andachtbuches*. Hamburg 1967.

8 Brückner, *Die Providenz im Zettelkasten*, 366 (see note 4).

9 Gisela Mettele: *The Moravian Brethren as a global Community*. In: *Pietism and Community in Europe and North America, 1650–1850*. Ed. Jonathan Strom. Leiden, Boston 2010, 155–178, spec. 163; Brückner, *Die Providenz im Zettelkasten*, 362 (see note 4).

10 Brückner, *Die Providenz im Zettelkasten*, 361 (see note 4).

11 Gisela Mettele: *Constructions of the Religious Self. Moravian Conversion and Transatlantic Communication*. In: *JMH* (2007), 7–36, spec. 13.

12 Mettele, *Constructions* (see note 11), 13.

13 Brückner, *Die Providenz im Zettelkasten*, 366 (see note 4).

Historical Overview of Self-Examination in the Copenhagen Society

In Denmark, self-examination was a crucial subject of the Hallensian pietistic devotional literature during the reign of Christian VI (1730–1746). The pietistic absolutist State Church in Denmark-Norway considered self-examination as a method for raising the consciousness of sin, whereby the individual gained insight into his or her spiritual condition and became able to decide his or her actual relationship with God.¹⁴ Even though the Moravian Society in Copenhagen turned away from the Hallensian idea of penitential struggle,¹⁵ there are indications that the society practiced self-examination.

The Danish theologian, Knud Heiberg, has, as the only person in Danish church history, briefly connected the Copenhagen Society to the practice of self-examination. Heiberg claims that the Copenhagen Society for decades used the booklet, *The Eight Beatitudes*,¹⁶ as a means for self-examination and introspection. The book was written by the Moravian, Christian David (1692–1751). David had great theological influence on the early Moravian movement in Copenhagen, and his book became, what could be called, a scandalous success.¹⁷ Scandalous because the book was banned by the king, Christian VI, but a success since it circulated as a clandestine text with great impact also outside Moravian circles. The fact, that the book was reprinted in 1773 right after Johann Friedrich Struensee on behalf of the king, Christian VII, introduced freedom of press, supports Heiberg's claim. The assumption that the book was used for self-examination is supported by a quotation from Christian David found in Heiberg's private archive. On 1 November 1747, Christian David writes that he explained *The Eight Beatitudes* to the brethren and then applied the verses to each of them.¹⁸ Furthermore, the pastor Enevold Ewald (1696–1754), who was the secret author of the pamphlet's preface, recommended the book for the use of self-examination.¹⁹

For the absolutist State Church, it was important to avoid the possibility that self-examination might lead to self-deception concerning redemption. Therefore, the local pastor had a great responsibility for supervision and guidance in the

14 Sigrid N. Christensen: Enevold Ewalds selvprøvelsesprogram. In: Kirkehistoriske Samlinger (2020), 7–30.

15 Henrik Gerner: Nogle Mærkværdigheder som angaaer Henric Gerner, forstum Stifts-Propst i Siellands-Stift [...] hans Vita og Fata. København 1772, 96.

16 Christian David: Korte og Skritmeszige Betragtninger over de Otte Saligheder, af Matth. 5,3-12. Flensborg [Copenhagen] 1733.

17 Knud Heiberg: Fra den religiøse Brydningstiden i Aarene o. 1725–50. In: Kirkehistoriske Samlinger 3 (1905–1907), 435–467, 694–702, spec. 701; Jørgen Lundbye: Herrnhutismen i Danmark. København 1903, 71.

18 Knud Heiberg: Den indre kirkes historie. The Danish National Archives. Vq10.

19 David, De Otte Saligheder, II (see note 16).

practice of self-examination.²⁰ In spite of the fact that the Moravians did not find it necessary to determine their spiritual condition through Bible studies, since the assurance of an individual relation to God was given by the heart and expressed through their inner feelings, the Copenhagen Society appears to have used the booklet of David to examine their individual progression in faith.

Self-examination was to David not in conflict with the Moravian practice of watchwords. In fact, there are indications that he regarded self-examination as partly the aim of watchwords. In a publication from 1735, *Beschreibung und zuverlässige Nachricht von Herrnhut*, Christian David describes the early practice of the Moravian watchwords:

“... [when] the Brethren and Sisters meet in their Choirs, they talk about what the Watchword is for the Day, so that we may always remain in our State of Composure and in our Contemplation. Therefore, if anyone is not of our Mind and does not fight regularly, it will soon become Manifest, because the Extracts and Verses are always directed to our Condition.”²¹

The watchwords served to guide an actual situation and to acknowledge the individual's spiritual condition. In addition, the quotation exposes a dynamic of the individualized Christianity within the congregational community.²² When the practice of watchwords strengthened the individual's life in Christ, the practice of watchwords prevented the congregational community from sin, and thereby strengthened the collective congregation.

Another example indicating that the Copenhagen Society practiced a variety of self-examination is to find in a record from 1742, preserved at The Royal Library in Copenhagen. The record is a defense for The Copenhagen Society by Henrik

20 The Royal Danish Library: Kirkelige Stridigheder i København 1733–1735. In: Den Ledreborgske Håndskriftsamling, folio 398. [August Hermann Francke], Selvprøvelses fornødenhed, førend man gaar til Guds bord. Copenhagen 1732; The Royal Danish Library: Et Aandeligt Speyl, hvorved man kand kiende og prøve sig selv og andre, efter Menniskernes tredobbelt Tilstand, udi det Aandelige [A spiritual mirror]. In: Thottske Samlinger 1591,4°, Copenhagen; Philipp Jacob Spener: Christendoms Øvelse, Eller Anviisning hvordan man kan blive en sand Christen ved Forklaring over de i den hell. Skrift forekommende Tale-Maade: At korsfæste sig selv. Det gamle og ny menneske. At omgaaes i Aanden. At fornægte sig selv. Copenhagen 1732.

21 Christian David. *Beschreibung und zuverlässige Nachricht von Herrnhut*. Leipzig 1735, spec. 70: „wo Brüder und Schwestern in ihrem Beruffe zusammen kommen, wird denn davon geredet, was die heutige Losung ist, damit wir immer in der Fassung und Einkehrung bleiben: daher, wenn einer nicht unseres Sinnes ist, und nicht regelmässig kämpfet, dadurch bald offenbar wird, weil die Spruche und Verse immer auf unsern zustand gerichtet sind.“

22 On individualization and congregational community, see Mettele, *Constructions* (see note 11).

Gerner (1701–1786).²³ Gerner was archdeacon in Copenhagen, and he assumed the responsibility of invigilating the Moravian assemblies in accordance with the royal decree restricting religious assemblies, “Konventikelplakaten,” of January 1741. The restriction required attendance of a pastor from the Danish absolutist State Church inspecting the religious assemblies to assure religious conformity in the church. Besides being a supervisory state authority, Gerner also secretly sympathized with and protected the Copenhagen Society.

In the document from 1742, Gerner explains how the Moravian assemblies were a great blessing, because of the Society’s strengthening and consolidation in grace. In addition, Gerner emphasizes that the devotional progression occurred after individuals of the congregation “were examined by either me, a Catechist, a Student or another, who had been in Position so to serve”²⁴.

Thus, Gerner describes a variety of self-examination partly in contradiction to the practice of self-examination within the absolutist State Church. The record reveals that it was not only the pastor who was responsible, but an authoritative person with connection to the clergy. That someone with connection to the state clergy should have examined individuals of the Copenhagen Society seems inconsistent with the Moravian organization. However, Gerner protects the activities of the Moravian Society by maintaining the participation of a person connected to the state authorities. The quotation closes with a very veiled formulation because the expression in a “Position so to serve” may even refer to a position in the clergy, or it is a cover for the Moravian organization and refers to another authority from the congregation, called to this purpose – which would imply laymen. If it refers to a position within the Moravian organization, the quotation involves a displacement of the clergy and state authority to a new congregational authority, which is a factor of religious innovation pointing forward to the 19th century’s religious awakening movements in Denmark.

23 The Royal Danish Library: Sagen mod Stiftsprovst Henrik Gerner. In: Den Ledreborgske Håndskriftsamling, f. 405.

24 The Royal Danish Library: Sagen mod Stiftsprovst Henrik Gerner (see note 22): “Jeg gjorde Aaret 1741: *Dominica Sexagesima* i mit Huus Begyndelse med Forsamlinger for dem, og siden dend tiid har vi fortfaret under vor Frelseres Bevarelse, og ofte sporet fra ham iblandt os en sand Velsignelse, ved det ikke alene de, der først indfandt dem, tiid efter anden ere blevne meere styrkede og grundfæstede i Naaden, men endog ved det andre fleere efter deres egen indstændige Begiæring, og efter at de først ere blevne prøvede enten af mig, en *Catechet*, en *Student* eller anden, som har kundet være dertil i Stand”. Translation by S. N. Christensen.

Diaries of the Moravian Society in Copenhagen

Even though the purpose of the Moravian diaries was to report the work of God in the congregations and societies, the diaries of the Copenhagen Society also occasionally reveal an individualized Christianity and self-reflection within the society.²⁵ On 9 July 1746, Michael Cröger (1714–1800) arrived at the Moravian Society in Copenhagen. Records of the Moravian Synod in Zeist on 20 May 1746 reveal that Cröger was called to Copenhagen to act as diarist.²⁶ Identification of the writer was not significant to the intention of the diaries, but it is of interest for an examination of individualized Christianity within the Copenhagen Society, when the diary describes Cröger's integration into the congregational community and the development of his religious identity.

This was not the first meeting between Cröger and the Moravian Society in Copenhagen. His short memoir explains that he was born and raised in Jarlsberg, Norway, before moving to Copenhagen in 1740, where he began his studies at the University of Copenhagen.²⁷ Here he became acquainted with the pietistic movement, “whose Teaching and Conduct made such an Impression on him that he completely abandoned himself to their Guidance.”²⁸ The good impression was soon replaced by feelings of anxiety and embarrassment, “because he could get no Assurance of the Forgiveness of his Sins among them, [and] he began to wonder whether the Way to Salvation taught by them was the right one.”²⁹ A membership catalogue reveals that Cröger was a member of the Copenhagen Society in the years 1742–1744, before joining the Moravian congregation in Marienborn, from where he called to Copenhagen.³⁰

The change of diarist in the Moravian Society of Copenhagen also implied a change in the diary. Cröger introduces a much more frequent use of watchwords in the Copenhagen diary. During the period when the leader of the Copenhagen

25 Paul Peucker: Pietism and the archives. In: *A Companion to German Pietism, 1660–1800*. Ed. Douglas H. Shantz. Leiden, Boston 2014, 393–420, spec. 399; Craig D. Atwood: *Community of the Cross. Moravian Piety in Colonial Bethlehem*. Pennsylvania 2004.

26 I owe many thanks to Christina Petterson, who has identified the diarist of the Brethren's Single Choir in Copenhagen, in: *Zeist Synode, Sessio XII 1746*. UAH, R.2.A.19.1; Michael Cröger: *Lebenslauf*. UAH, R. 22.20.80.

27 Cröger. *Lebenslauf* (see note 26).

28 Cröger. *Lebenslauf* (see note 26): „deren Lehre u. Wandel einen sollten Eindruck aus ihm machte, dass er sich gänzlich ihrer Führung überließ.“

29 Cröger. *Lebenslauf* (see note 26): „Weil er aber keine Gewichte von der Vergebung seiner Sünden unter ihnen bekommen konnte, so fing er an zu zweifeln, ob der von ihnen gelehrte Weg zur Seligkeit der richtige sey.“

30 Lorenz Praetorius & Michael Cröger: *Cataloge aus Copenhagen 1742–1769*. The Unity Archives – Moravian Archives Herrnhut UAH, R.19.E.10.

Society, Lorenz Prætorius (1708–1780), acted as a diarist for the choir of the Single Brethren in Copenhagen, he uses a watchword twice in the diaries from 1742–1745.³¹ In comparison with the diary of July 1746, Cröger makes use of a watchword six times during his first month as diarist.³²

Individuality and Self-Reflection in the Daily Practice of Watchwords

After illustrating the contended practice of self-examination within the Copenhagen Society, the following part of this paper moves on to describe in greater detail the appearances of individuality and self-reflection in the daily practice of watchwords by three examples from the diary of 1746. The first example illustrates how Cröger right after his arrival to Copenhagen in July 1746 uses a watchword on his actual situation by drawing a lot:

“When I saw the Town, I draw a Lot in regard to my Plans, which said *One shall say: I am the Lord’s, and another shall call himself by Jacob’s Name, and another with his Hand shall subscribe unto the Lord, and surname himself by Israel’s Name.*”³³

Even though the watchword in this case expresses the self-perception of the Copenhagen Society, that they are God’s Chosen people and thereby a fulfilment of the Scripture, it also reflects the individual situation of Cröger. From Cröger’s following comments in the diary it is clear, that he interpreted the watchword as a confirmation that his entry into the Copenhagen Society is in accordance to God’s will, because he is about to be designated the name, Israel, and to be part of the chosen people.

That the Moravian Society regarded themselves as God’s Chosen People and as an ongoing fulfilment of the Scripture is corroborated in another use of watchword in the diary from 19th of July 1746. Cröger explains:

31 Lorenz Prætorius: *Diarium des Copenhagen Sozietät 1744–1745*. UAH, R.19.E.8a.19; [Michael Cröger:] *Diarium des Ledigen Brüder Chors in Copenhagen von Anno 1746 den 9ten Julii bis den 19. April*. UAH, R.19.E.9f.

32 The use of watchwords is also found in many other literary genres such as Moravian memoirs, which could also be interesting to examine. In this context, however, the examination is limited to the diary of July 1746, as there is a clear change in the diarist’s practice of watchword pointing to a more individualized use.

33 UAH, R.19.E.9f (see note 31): „da ich die Stadt sahe, schlug ich mir eine loß. auf in absicht meiner plans, die heiß: (d. 9. Jul. 1745) *dieser wird sagen. ich bin des Herre. u. jener wird genennet werden mit dem Namen Jacob, u. dieser wird sich mit seiner hand den Herren zuschriben, werden mit dem Namen Israel genemet werden* Jeh: 44,5. “ The translation of the watchword’s Bible-extract follows the Bible of King James Version.

“The Watchword: *God went 2 Sam 7,23 to make him a blessed People in Times to report.* The Watchword is also here in Copenhagen more fulfilled from Year to Year [.] The blessed People is already there, and it is making Progress to report. For that Reason we, the single Brothers, are divided into a separate Choir and Class by the Lambkin, and with each other we are pointed towards his first Wound, so that we are even more prepared and [able to] enjoy the separated Choir-Grace and Blessing, which he has earned for us, until we are decorated by the Blood and Mind of the Lamb and are prepared to become his true disciples.”³⁴

In agreement with the daily watchword, the hopeful Copenhagen Society regards itself as a people of benediction. Cröger emphasizes how this watchword is fulfilled year after year. In Cröger’s meditation of the watchword in respect to the actual situation of the Society, he accentuates the dynamics of individualized Christianity entangled in the congregational community by explaining how the individual is embedded in the congregation, in the same way as each individual is mutually obliged to the blood and wounds concerning redemption. The blood and wound devotion within the Copenhagen Society is perceived as a fulfilment of Scripture, and the congregational community becomes a foretaste of the redemption.

The diary of the Copenhagen Society describes how the congregational community and its structure shaped and developed the individual religious identity. In relation to the selection of a choir helper, Cröger completes the diary of 12th of July 1746, with the daily watchword:

“I was introduced to their Choir and assigned the Work of the single Brothers, all this took Place with Grace and Legitimation of the Lambkin’s Presence, my Heart was quite soft and melted thereby. Then we, Brother Prætorius, Brodersen and I, spoke with each Brother, separately in Brother Lund’s Parlour. Brother Braadt was appointed as my right Hand and closest Helper in the Matter of the single Brothers. The Watchword said: *though your Sins are as red as Crimson, they shall be as white as Snow, and though they be red like Crimson, they shall be as Wool, Isaiah 1:18. Nobody is as holy as a Sinner, who has Grace.*”³⁵

34 UAH, R.19.E.9f (see note 31): „die loß. *Gott ist hingegangen 2 Sam 7,2 daß er sich ein Segens Volk in den zeiten möchte zu berichten.* Die Loß. ist auch hier in Copenh. von jahr zu jahr mehr erfüllet, das Segens Volck ist schon da, u. es geht immer weiter mit das zuberichten. Darum sind wir ledigen brüder auch von Lämlein in eine aparte Chor u. Classe gebracht u. mit einander auf seine erste Wunde gewiesen, daß wir mehr zubereitet werden mögten, u. so die aparte Chor-Gnade u. segen geniesen, die er uns verdient hat, bis wir mit Lammes Blut u. Lammes Sinn ausgeschmückt u. zu seine wahre Jünglinge zubereitet worden sind.“

35 UAH, R.19.E.9f (see note 31): „Ich wurde als in dem Chor introducirt, u. der led. br. Arbeit mir aufgetragen, das geschah alles mit Gnade u. Legitimation von Lämleins Näheseyn, mein Herz war recht weich u. zershmolgen dabey. Hierauf sprachen wir neml. br. Præt. Brodersen u. ich einen jeden br. aparte kurtzl. in br. Lunds Stübgen. Der Br. Braadt wurde mir zur rechten hand u. als

Through assistance from the choir helper the individual develops his religious identity and faith. The watchword underlines how the brethren are regarded as sinners, but those who experience the grace of God are sanctified in a way that is similar to Gerner's explanation in his defense from 1742. In the diary of July 1746, it is clear that every experience of God or proximity of the Lamb happens within the Moravian congregational community. Just like Gerner's indication of a new congregational authority in his defense of Moravian activities, the practice of watchwords within the Moravian Society in Copenhagen reveals a new emphasis on the religious authority of the individual.

Conclusion

Thus far, the research of the diaries of the Copenhagen Society has shown that not only did the practice of watchwords grant laymen access to the Scripture, but it extended beyond this. In contrast to the practice of self-examination within the absolutist State Church in Denmark-Norway, laymen in the Copenhagen Society got the opportunity to make religious interpretations without guidance from the clergy. The practice of watchwords introduced the Copenhagen Society to a more individualized reading of the Scripture and a new religious authority of the individual. The practice of watchwords authorized laymen in Copenhagen to make individual interpretations of their actual situation and religious life and construct or contribute to self-interpretation or identity making.

In the diary of the Copenhagen Society from 1746, Cröger's religious interpretations never appear isolated, but always in connection to an interpretation of the congregation's actual situation. In that way, the individualized Christianity is entangled with the congregational community within the Copenhagen Society. In other words, the condition of the Copenhagen Society was of great importance, but this was inseparable from the religious condition of the individuals since the religious life within the congregation was a matter of the heart.

meinen Nächsten gehülpen in der led. brr. Sache gegeben. die loß. hieß: *wenn eure Sünder gleich blutroth ist, soll sie doch Schneeweiß werden, u. wenn sie gleich ist wie rosin-farbe, soll sie doch wie wolle werden* Is. 1,18. *Niemand ist heiliger als ein Sünder, der Gnade hat.*“ The translation of the watchword's Bible-extract follows the Bible of King James Version.

Moravians and Capitalism in Sweden, 1770–1820: Business Mavericks and Agents of Long-Term Change?

Traditionally, research has neglected the economic activities of Moravians in favour of theological and cultural aspects. Only in recent years have the entrepreneurial initiatives of the Moravian Brethren attracted scholarly attention, such as in the contributions recently published through the Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus,¹ and in the studies carried out by Katherine Carté Engel and Thomas Dorfner with respect to the New World and Greenland.² Economic aspects of religious life in the European diaspora, though, and specifically the diasporas of Scandinavia remain less well explored. The lack of research is surprising for at least two reasons – firstly because of the economic networks and often close cultural ties that connected peoples and societies in these countries; and, secondly, since the issue of religion and economy has continued to remain a topic of dispute for well over a century. In the latter case, though, it may well be the case that one of Weber’s early critics, Richard H. Tawney, set the record straight from the very outset, i. e. by pointing out that:

“ [...] the ascription to different confessions of distinctive economic attitudes was not exceptional in the seventeenth century; among writers who handled such topics it was almost common form. [...] the existence of a connection between economic Radicalism and religious Radicalism was to those who saw both at first-hand something not far from a platitude.”³

Tawney’s remark stands in obvious contrast to Max Weber’s ambiguous views on the role of Pietism to economic change. Although Weber suggested a connection between different strands of Pietism, among which he included the Moravian

1 E. g. Peter Vogt: *Let Our Commerce Be Holy unto Thee! Economic Practice in the Eighteenth-Century Moravian Church*. In: *Pietismus und Ökonomie (1650–1750)*. Ed. Wolfgang Breul, Benjamin Marschke, and Alexander Schunka, Göttingen 2021, 269–300.

2 Katherine Carté Engel: *Religion and Profit. Moravians in Early America*. Philadelphia 2009; Thomas Dorfner: ‘*Commercium nach dem Sinn Jesu.*’ Überlegungen zum Marktverhalten der Herrnhuter Brüdergemeinde am Beispiel des Labradorhandels (1770–1815). In: *JWG* 61 (2020), 39–66.

3 Preface to the 1936 edition of Tawney’s work: Richard H. Tawney: *Religion and the Rise of Capitalism. A Historical Study*. London [1922] 1936, xvii–xviii.

Brethren, and entrepreneurial prowess, at the same time he concluded that the Moravians were of a margin importance because of the allegedly excessive emotional and irrational traits of their theology and religious practices.⁴

With the benefit of hindsight, Weber's assumptions were most likely erroneous. Much later the famous German-American economist Albert O. Hirschman stressed that emotionalism and a cold and calculating mind alike were important qualities of any successful capitalist. Indeed, the early modern period was typical since it was during that era that human passion and self-interest – “calm passion” in Hirschman's words – gradually combined and became legitimized in terms of modern capitalism.⁵ Hirschman's focus, to be sure, was political economy, a discourse that was essentially invented during the early modern period. At the least with respect to its views on individualism, and on the cognitive properties of individual agency, eighteenth-century Moravian religious teachings were a part of the long-term changes leading to modernity, much in the same manner as Tawney and Hirschman indicated.

Scope and purpose

Individualism alone, however, does not equal business innovation, or the transformation of production, or the formation of new patterns of consumer behaviour. As much is also clear from a historical point of view. To begin with, we should note that Tawney's perspective was fundamentally English. Similarly, Hirschman's own interests lay mainly with Anglo-Saxon intellectual debates, not unlike what has been the case with recent research into Moravian missionary activities and business endeavours. Conditions in the Scandinavian countries were different compared to other areas. Capitalism not only developed at a slower pace in countries such as Sweden. Moreover, it developed on basis of religious, ecclesiastical and political conditions that differed, of course, to those of the colonies in the New World, but also compared to those in England and the United Kingdom. While 1688 and the Glorious Revolution (the teleological risks associated with embarking upon a Whig interpretation of history duly considered) made the British path specific in relation to the rest of Europe, likewise did capitalism in Swedish context follow a logic of its own. Notably, the role played by the agrarian sector to economic change was inseparable from the commercial activities of a class of freeholders that exercised rights of economic ownership and political influence not seen anywhere else in

4 Max Weber: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London 1968 [1930], 134–137, incl. footnotes.

5 See Albert O. Hirschman: *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. Princeton/NJ 1977.

Europe. Unlike European peasants, Swedish freeholders were, in fact, involved in both artisanal and proto-industrial production and peddling of goods.⁶ Features such as these are of particular interest, since a majority of Moravian followers in Sweden were most likely of rural origin;⁷ this included people such as, among other, Sara Holmsten, a peasant daughter from Åland, and Olof Haggren, a crofter's son who eventually became a grain merchant.⁸

It was against this background Moravianism made inroads in southern and western Sweden and in the Stockholm area from the 1730s onwards. Our purpose is simple: Ours is an attempt to contribute to the discussion about the Moravian Brethren in relation to economic change by drawing attention to what seems to have been an overlap between, on the one hand, Moravian activism and, on the other hand, economic expansion on the local level. Obviously, even tentative answers to this complicated question requires extensive research in the future. Also, they entangle a number of complex methodological issues. Among them we should note the difference between short-term business endeavours and long-term effects, a problem that has to some extent vexed historical research on the economic impact of Moravianism. For example, Dorfner and Vogt respectively have illustrated that Moravians did not hesitate to involve themselves in commercial enterprise, provided that projects such as the Labrador trade served the missionary work of their Church and, importantly, provided that strict ethical rules of conduct were observed.⁹ However, early modern business initiatives of this kind did not always lead to, or involve long-term, macro-level economic change.

As a means to clarify however briefly complications such as these (and, simultaneously, as an opportunity to include what we believe is a necessary caveat), we start by reviewing, in general terms, two well-known Continental, Moravian colonies from an economic perspective. Considering the Scandinavian diaspora, however, our focus is on Western Sweden and on the period from ca 1770 and the following five decades – the period during which Moravianism culminated in Sweden. There were, of course, local variations to the pattern in which capitalism simultaneously

6 This is a feature that has been overlooked among other in standard works on early modern commerce and peddling, such as Laurence Fontaine: *History of pedlars in Europe*. London 1996. With respect to Sweden and rural proto-industry and peddling respectively, see Christer Ahlberger: *Vävarfolket. Hemindustrin i Mark 1790–1850*. Göteborg 1988; Pia Lundqvist: *Marknad på väg. Den västgötska gårdfarihandeln 1790–1864*. Göteborg 2008.

7 Christer Ahlberger, “Vi skall bära namnet med skam” – om Herrnhutismen som kyrka eller sekt. In: *Den glömda kyrkan. Om Herrnhutismen i Sverige*. Eds. Christer Ahlberger & Per von Wachenfeldt. Skellefteå 2016, 11–27, spec. 23–24.

8 Centre for Digital Humanities, Gothenburg University. Sara Holmsten, * 1713 Föglö, Åland, † 1795 Stockholm; Olof Haggren, * 1726 Trosa, † 1787 Stockholm.

9 Dorfner, *Commercium nach dem Sinn Jesu* (see note 2); Vogt, *Let Our Commerce Be Holy* (see note 1).

developed in Sweden, but “boom economy” is still a notion that capture what we hold to be salient features of Moravian entrepreneurship in that context, particularly with respect to the western parts of the country. We draw our examples both from mercantile, urban settings (Göteborg, Uddevalla) as well as “traditional” rural contexts, examples that suggest an overlap and, possibly, connection, at least to a certain extent, between Moravian diaspora activities and booming sectors of the early modern economy. The examples also suggest that the actual, economic motives on hands of the Moravians differed, indicating – perhaps – somewhat of an ad hoc-strategy from a business point of view, albeit a successful one.

European examples – and a caveat

The establishment of Herrnhag in 1738, as a new centre of the Moravian movement following Zinzendorf’s exile from Saxony, is a potential illustration to the connection between early modern religion and economy. Yet, it is also an ambiguous case. Situated in the ancient, fertile Wetterau-region, Herrnhag was located only some fifty kilometres North-East of the old, imperial city and mercantile hub of Frankfurt am Main, with its fairs and extensive commercial networks. It was a place where people, ideas, and new technologies had connected for centuries. For example, dating back to the late seventeenth century English Quakers and German Pietists in, among other, Frankfurt were in contact with each other.¹⁰ At the same time, and from a strictly economic point of view, conditions varied greatly within Hesse. On the one hand, it was typical to Moravianism that its colonies and diaspora activities often tended to overlap geographically with centres of early modern commercial activity in the eighteenth century, whether intentionally or not. On the other hand, industrialisation in the nineteenth century occurred late in these parts and concentrated to the city of Frankfurt.¹¹ Zinzendorf had an eye for location, but it is also noteworthy that Herrnhag was abandoned by the Moravians already in the early 1750s.

A case such as that represented by the Moravian colony established in 1773 in Christiansfeld, in Schleswig-Holstein, appears, perhaps, as a more straightforward illustration to Moravian resourcefulness. It started as a late replacement for the Pilgerruh colony in Bad Oldesloe (the members of which migrated to Herrnhag and to Pennsylvania, once Pilgerruh closed down in 1741), but became famous

10 Claus Bernet: Das deutsche Quäkertum in der Früher Neuzeit: Ein grundsätzlicher Beitrag zur Pietismusforschung. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 60 (2008), 213–234.

11 See e. g. Simone A. Wegge: Chain Migration and Information Networks: Evidence from Nineteenth-Century Hesse-Cassel. In: *Journal of Economic History* 58 (1998), 957–986, spec. 964.

among other for its well-organised school, and to which successful Swedish merchants, men such as Peter III Ekman (1740–1807) in Göteborg sent their children. At the same time, though, Christiansfeld illustrates the importance of persuasion, political contacts, and the clout of the early modern state. Christiansfeld should be considered a typical, top-down, mercantilist project equally as much as a Moravian grass roots initiative, since the colony would never have come about, had it not been for Johann Friedrich von Struensee, and the interest taken by the Danish crown with regard to the agricultural and industrial skills of the Moravians.¹² Again, similarly to in the case of Herrnhag, the matter is obscure, if we consider theology, religious practice, and entrepreneurship in terms of cause and effect, particularly in long-term perspective.

The cases of Herrnhag and Christiansfeld alike remind us of the methodological difficulties involved with studying entrepreneurship from a cultural and social point of view. In terms of cases Herrnhag and Christiansfeld are more different than similar but, precisely because of this, they might also suggest that Moravians operated ad hoc in terms of business – in kinder words that they had a talent for improvisation and could adapt to quite different, local conditions. Anyhow, a closer look at the Moravian diaspora in Swedish context similarly suggests a certain geographical and temporal overlap of areas touched by religious awakening and surges of early modern entrepreneurial activity. These overlaps might, on the one hand, have been purely coincidental. In line with the above, they may also suggest causality and, hence, remind us of the point made by Richard Tawney; in other words that – whatever the underlying forces and precise motives (as indicated, these varied) – “religious Radicalism” and “economic Radicalism” often seem to have been intertwined with each other in early modern society.

West Swedish cases – some observations

Patterns of economic change varied between Swedish regions. Importantly, there was a difference in terms of scale between the capital city of Stockholm on the Baltic and the second city of the country, Göteborg on the Skagerrak, with its sea lanes leading to Western Europe. The population of Stockholm outnumbered that of Göteborg almost six to one at the turn of the nineteenth century (ca 75,000 and 13,000 people respectively). At the same time Göteborg expanded during this period

12 Pilgeruh and Christiansfeld in regional context, see Franklin Kopitzsch: Schleswig-Holstein im Gesamtstaat 1721–1830: Absolutismus, Aufklärung und Reform. In: Geschichte Schleswig-Holsteins. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Ed. Ulrich Lange. Neumünster 2003, 281–332, 304–306. On Peter III Ekman, Jan Christensen: Rikedom förpliktigar. Kulturdonationernas Göteborg 1850–1920. Göteborg 2020, 99–102.

whereas, in fact, the population of Stockholm declined somewhat. In both two cases, the Moravian Church gained ground among artisans and merchants during the last decades of the eighteenth century, and typically so in Göteborg, where several influential families among the commercial elite joined the local Moravian Society in the eighteenth century. These included among other the influential Ekman family, according to Thomas Magnusson.¹³ Compared to Stockholm, Göteborg and the southern and western parts of Sweden were also close to Denmark, the colony in Christiansfeld, and also the Moravian settlements in Germany and the Netherlands in geographical terms; for someone travelling to Stockholm by land the journey would normally have taken 11–12 days, whereas Denmark with København and Christiansfeld were only 1–3 days distant. In Stockholm, too, the make-up of Moravian followers was arguably somewhat more diverse in a reflection of the complex, social and cultural make-up of the capital city with its court life and royal administration.

Smaller towns, the rural hinterland and, indeed, the development of the overall rural economy were, however, also of importance. Some eighty kilometres north of Göteborg, the vigorous burghers of the small but expanding town of Uddevalla as well became of interest to the diaspora workers of the Moravian Church. Likewise to Göteborg a booming fishing industry was important to the commercial success of the local burghers, several of them Moravians. A Moravian Society also formed, initially as a branch of the one formally organised in Göteborg, in 1766. Relations between Göteborg and Uddevalla were complicated on occasion. Traditionally, the burghers of the two cities competed with each other in commercial terms; indeed, in Göteborg a bitter conflict even erupted among the local Moravians themselves, in connection to the appointment of Johan Wingård as new bishop in the diocese, in 1785. At least up to that stage, though, the Moravian groups in Göteborg and Uddevalla also interacted with each other and connected in social terms of, for example, intermarriage. A case in point was the marriage in 1751 of Anna Bundi (Bundy), daughter to the vicar in Uddevalla, to merchant Benjamin Bagge of the Moravian community in Göteborg.¹⁴

In other parts of Western Sweden, too, the networks of early capitalism expanded alongside with Moravian diaspora activities. Long-distance itinerant traders from the Sjuhärad district,¹⁵ around the town of Borås, and not least from the small

13 Thomas Magnusson: En borgarklass i vardande: Göteborgskapitalister 1780 och 1830. In: *Historisk tidskrift* 109 (1989), 46–74; id.: *Herrnhutism och kapitalism – Göteborgsföretagare 1780 och 1830*. In: *Herrnhutismen i Västsverige*. Ed. Per von Wachenfeldt and Christer Ahlberger. Skellefteå 2019, 137–160.

14 UAH, R 22.94.04. Anna Bagge (Bundi/Bundy), * 1720 Slätthult, Morlanda, † 1771 Göteborg.

15 The name “Sjuhärad” translates into “the Seven Districts”, a name that refers to the seven jurisdictional districts that make up the region.

hamlet of Toarp shortly outside Borås, travelled the country, peddling goods such as cloth, ribbons, cheap prints etc. As far as textiles were concerned, the items marketed by the peddlers were to some extent a result from emerging protoindustrial production in their home region, the latter a factor that later on became conducive to the emerging cotton textile industry in the area, from the 1830s onwards. The Sjuhärad-peddlers were also different from traditional artisans and urban merchants in the sense that were recruited from among the rural population. Yet, similar to their urban competitors, at the same time they retained legally confirmed rights to exercise their trade.¹⁶ Flexible and diverse with respect to business interests peddlers represented a typical rural type of entrepreneurial breed, at least in Swedish context. Likewise to in several other cases, then, it is possible to identify a temporal and geographic overlap between Moravianism and commercial activities of various types.

Diaspora workers were crucial to the success of Moravianism in areas such as Sjuhärad. Note, though, that whereas Borås is included in the map in Figure 1, Toarp is not. It suggests that the circle of Moravian supporters in Toarp had not formed by the time the map was drawn, i. e. in 1750. Rather, Moravianism in Toarp most likely gained impetus only later, in the 1780s, thanks to the efforts made not least by diaspora worker Adolf Sten. To venture an estimate regarding the number of Moravian followers in Toarp or in any other particular diaspora location, is capricious, but in any event Sten reported 200 followers in the Rångedala vicarage, which included Toarp parish, in 1782. Some of the people which he met with there, in November and December the same year, were also mentioned by name in his report; these included two men by the name of Sven Larsson and Lars Nilsson, both of which seem to have served as impromptu caretakers of the local Moravian community.¹⁷

All in all, the information submitted by Sten suggests that Moravianism had made inroads in Sjuhärad roughly speaking a decade before peddling peaked in terms of economic activity in Toarp, judging from the number of itinerant traders in the area as documented by Pia Lundqvist. According to her estimate roughly

16 Christer Ahlberger: Pauperization or proletarianization? Prerequisites and consequences of proto-industrialization in Western Sweden, 1750–1850. In: *Classes, Strata and Elites: Essays on Social Stratification in Nordic and Third World History*. Ed. Magnus Mörner and Thommy Svensson. Göteborg 1988, 69–82, spec. 72–75.

17 Diarium von Adolph Stein aus Schweden, 20 Nov. 1782–17 April 1783. In: Nils Rodén: *Resebrev från Adolph Sten till Herrnhut*. In: *KHÅ* 43 (1943), 215–265, spec. 243. Sten systematically referred to the administrative unit of Rångedala vicarage in his reports, whereas he actually seems to have intended the parish of Toarp. This is clear from how he used place names in relation to each other in his reports. On the Moravian circle of followers in Toarp, see also Christina Ekström: *Die Brüdergemeinde und Schweden*. In: *UnFr* 69/70 (2013), 189–219.



Figure1: Moravian connections: Routes and safe havens of Moravian diaspora workers in southern and western Sweden (1750). *Tabula Ecclesiastica Regni Sueciae et quidem Sueciae stricte sic dicte Gothiae*. UAH, TS. Bd. 3.25.b.

every sixth person living in Toarp parish was an active peddler by 1795 (14.1 per cent of 1,458 people).¹⁸ In addition it may be worthwhile to take renewed notice of the two local, Moravian caretakers referred to in the above. Although family names such “Larsson” and “Nilsson” are common enough it is possible, with some certainty, to conclude that at least Larsson was also one among many itinerant traders living in the Toarp area by the late eighteenth century.¹⁹ Perhaps befitting,

18 Lundqvist, 87.

19 Larsson reappears some years later, first in a letter from diaspora worker Andreas Stengård, who visited Toarp in October 1793, again in connection to Lars Nilsson, and also in a second letter, in this case from diaspora worker Johannes Erik Stenbom, in September 1805. In 1793 Stengård explicitly mentioned the domicile of Sven Larsson (Skänstad), thereby identifying him and Lars Nilsson as well as long-distance peddlers. UAH, R 19.Fa.16 a, Briefwechsel mit Toarp 1793–1818. Anders Stengård to Jonathan Briant, 10 Oct. 1793; Johannes Erik Stenbom to Jonathan Briant, 26 Sept. 1805.

then, that Sten, among the study meetings that he organised in and around Toarp, chose to focus one of his sessions on the text from 1Pet 1,18.19:

18. Forasmuch as ye know that ye were not redeemed with corruptible things, as silver and gold, from your vain conversation received by tradition from your fathers;

19. But with the precious blood of Christ, as of a lamb without blemish and without spot:²⁰

Sten's choice of passage of scripture reflected the same ethics and morality with respect to mercantile life and economic winning as documented by Thomas Dorfner and Peter Vogt.²¹ At the same time, his religious beliefs and actions fuelled a passionate, relentless pursuit of the duties involved with being a diaspora worker.

The ultimate purpose of commerce was to serve God's work and the Moravian mission. As such, mercantile ventures among the Moravians therefore involved a strong belief in the pre-modern notion of goods having a "fair price". As noted by Dorfner, a meeting held by the Unity Elders in Labrador, in 1783, stressed that "a true Brother does not charge a Penny above what is reasonable in terms of profit, or in relation to the value of the merchandise".²² Similar ethical guidelines applied to diaspora workers and their dealings with other people, Moravian followers or not, as far as can be judged from the 1767 diaspora instructions.²³ Diaspora work and commerce both shared in common a concern for fairness and trustworthiness; "Redlichkeit" and "Rechtschaffenheit" were the expressions used by August Gottlieb Spangenberg when he expanded on the issue of preferable attitudes among Moravian missionaries towards commerce among the heathen.²⁴ From such a perspective Sten's choice of Bible-text, finally, is of interest also because – as far as can be judged from contemporaneous, official accounts as well as later, ethnographic accounts –

20 Diarium von Adolph Stein aus Schweden, 20 Nov. 1782–17 April 1783 (1943), 241; King James Version. <https://www.bibliaonline.com.br/kjv/1pe/1>. In Biblia Online, the Luther 1545 version reads: 18. Und wisset, daß ihr nicht mit vergänglichem Silber oder Gold erlöset seid von eurem eitlen Wandel nach väterlicher Weise, 19. Sondern mit dem teuren Blut Christi, als eines unschuldigen und unbefleckten Lammes.

21 Dorfner, *Commercium nach dem Sinn Jesu* (see note 2); Vogt, *Let Our Commerce Be Holy* (see note 1).

22 Quoted in Dorfner, *Commercium nach dem Sinn Jesu* (see note 2), 54. Ein wahrer Bruder nimmt nicht einen Heller werth mehr, als der billige Verdienst und der Werth der Wahre ist.

23 Notably article 2. Christoph Th. Beck: *Diskretes Dienen. Die Instruktionen für die Diasporaarbeiter von 1767*. In: *UnFr* 76 (2018), 101–153, 147 on article 2 – "exemplarischer Wandel".

24 August Gottlieb Spangenberg: *Von der Arbeit der evangelischen Brüder unter den Heiden*. Barby 1782, 63. Note that whereas "fairness" captures the essence of "Redlichkeit" rather well, "Rechtschaffenheit" translates into being "righteous" but also "honourable". The difference in meaning of the two German words appears to correspond better to their Swedish equivalents: They translate into "redlighet" and "rättskaffenhet" respectively.

the rural peddlers from Sjuhärad were considered not only exceptionally skilled traders. They were also considered a bit devious and not entirely trustworthy in their dealings with clients,²⁵ a reputation which they shared, indeed, with itinerant traders throughout Europe during the early modern period.

Lasting impressions? Some concluding reflections

It is difficult, virtually impossible, to determine the precise extent to which the religious morality and ethics of the Brethren reflected in the business practice among Moravian merchants in Göteborg and Toarp. As indicated there was, almost certainly, some difference between theology, religious practices and other aspects of everyday life, including commercial activities of various kinds. But classic works, such as those by Max Weber, or Werner Sombart remain ambiguous, too, in their attempts to capture the characteristics and essence of the emerging, nineteenth-century capitalist. The capitalist was a person that was measured in terms of demeanour and rational by behaviour. Yet, at the same time he was fuelled by impulse and ruthlessness. Not only did he have an eye for opportunities, but also a capacity for exploiting them. Traits such as these melted, as suggested by Albert O. Hirschman, together into a form of “calm passion” among modern capitalists and entrepreneurs – not at all unlike the traits desirable among Moravian diaspora workers.

Among the tasks for future research, though, are not only the question about short-term and long-term effects from early modern Moravian commercial activity, but also – as in the cases of Göteborg and Toarp – the vexing question about what came first, in terms of cultural traits. Did successful Swedish merchants become attracted to Moravianism, as suggested by the pattern typical to Göteborg, or did people first turn to Moravianism and then became successful businessmen because of some element in the Moravian teachings and the pedagogy underpinning their dissemination? The latter might, perhaps, occasionally have been the case, as illustrated by the temporal sequence according to which Moravianism and itinerant trade developed in Sjuhärad and Toarp: First there was Moravianism, then itinerant trade emanating in the area expanded.

25 E. g. Statistiska Centralbyrån, Sweden (SCB). Officiell statistik 1811–1860, Kongl Maj:ts Befallningshafwandes i Gefleborgs Län till Kongl. Maj:t afgifne Femårs-Berättelse år 1822, 10; Johannes Sundblad: Gammaldags seder och bruk. Stockholm, ³1917 [1881], 307–316. In Sundblad’s case the account draws on memories from visiting itinerant traders in his childhood home, most likely in the mid- or late 1830s but certainly no later than the early 1840s: Sundblad was born in 1826 and left home to become a student in 1845.

Equally difficult to assess is the role played by Moravianism and of Moravian ethics in temporal terms. For example, the Moravian Society in Göteborg continued to live on – and still lives on – in Göteborg, but in different constellations compared to in the eighteenth century, leaving some doubt as to the actual connections to the commercial elite of the city. Thomas Magnusson has approached the problem, including what appears as a rather dramatic socioeconomic shift among the local elite in the early nineteenth century. Drawing on secondary sources he has found, with some notable exceptions, that most of the prominent merchant families in Göteborg by 1780 had failed and been replaced by new such family constellations by 1830. Some of the survivors, and among which the Ekman family ranked, but also families such as Santesson, Lamberg and Lewgren, also had a history of being affiliated with the Moravian Society, at least so in the second half of the eighteenth century. Magnusson also made the point that families such as these were, by tradition, economically engaged not only in commerce and distribution of goods but, importantly, manufacturing as well. Merchants from families such as these were “nothing less than the ancestors of a generation of future industrialists, destined to become successful in the late nineteenth century”.²⁶

Something similar is indicated by the development in neighbouring Uddevalla during the first decades of the nineteenth century. A Moravian Society eventually formed there as well, and although it gradually declined, and had virtually disappeared by the 1840s, for instance Moravian merchant Carl August Kullgren (1793–1851) is a notable exception. Kullgren had studied at Christiansfeld and took over and began to develop his family’s business by the age of sixteen. Together with the famous engineer and railway constructor etc. Nils Ericson he also started what eventually became one of the largest stone industries in the country.²⁷ Yet, examples precisely such as these also highlight the methodological challenges involved with analysing economic agency at actor-level. For example, it is perilous to draw conclusions about group behaviour (among early industrialists) from information about single individuals and families.

In addition, different sources provide slightly different pictures of one and the same person, or family. Also, as Magnusson points out, there is the delicate matter of keeping track of all possible family contacts through intermarriage.²⁸ In other words, it remains a possibility to explore whether the circle of surviving Moravian entrepreneurs in Göteborg perhaps was bigger by 1830 than indicated by Magnusson’s conclusion. Or, rather and most certainly more likely, the connection

26 Magnusson, *En borgarklass i vardande* (see note 11), 71f.; Magnusson, *Herrnhutism och kapitalism* (see note 11), 154–156, quote 155.

27 On Kullgren, see Sten Kristiansson: *Uddevalla stads historia*. Vol. II: 1700–1806. Uddevalla 1953, 121.

28 Magnusson, *Herrnhutism och kapitalism* (see note 11), 155.

between, on the one hand, Moravian theology and religious practice and, on the other hand, entrepreneurship was, for some reason broken up after some very successful decades of commercial expansion in the late eighteenth century. If the latter was the case, it also becomes necessary to re-evaluate the cultural characteristics and economic dynamics on the local arena around 1800. Thomas Magnusson has suggested the collapse of Napoleon's Continental System in 1812 (although it was formally lifted two years later) and the subsequent economic crisis as one important factor that helps to explain the lack of continuity among the merchant groups in Göteborg.²⁹

According to this interpretation, the Continental System had, in want for a better word, led to a local economy "on steroids". It had never been accepted by the Swedish crown, and this led to Göteborg becoming an important hub for illicit trade with the United Kingdom. When the system was brought down, many merchant houses simply fell bankrupt, including consequences for the Moravian community and its businessmen. The thing, though, is the ties between the merchant elite of Göteborg and the Moravian community – or, at least the Moravian Society – seem to have been severed much earlier, and not necessarily in connection to economic or geopolitical circumstances; most likely the devastating effects of the 1780s conflict in connection to the appointment of a new bishop in the diocese played a part. In many events it appears that, for whatever the reason, membership in the Moravian Society no longer remained an attractive option among the most ambitious businesspeople and entrepreneurs in Göteborg. It is a striking feature that, at least at a glance, a membership list compiled for the Moravian Society in Göteborg in 1808, some years before the economic crisis following in 1812, included few, if any names associated with the local business elite among the 218 members (children excluded); as reminder of past greatness, however, for example Hedvig Ekman, recent widow to Peter III Ekman, was listed among the members.³⁰

Neither, though, would it be prudent, from a scholarly point of view, to underestimate the role and long-term influence of Moravianism and of Moravian religious culture in a wider sense. Albeit it is impossible to trace any details of how ideals, values, and beliefs were transferred across generations, it is reasonable to expect, at a more general level, some continuity leading onwards in time, from the eighteenth-century Moravian communities, such as that in Göteborg, and into the nineteenth century. For example, church historian Anders Jarlert has pointed out that, although membership numbers plummeted by the early nineteenth century

29 Magnusson, *Herrnhutism och kapitalism* (see note 11), 154.

30 Riksarkivet, Landsarkivet i Göteborg. *Evangeliska brödräfsamlingens i Göteborg arkiv*. Vol. 1: *Samling af Documenter, Berättelser och Bref rörande Ev. Brödrakyrkans verksamhet i Sverige och i synnerhet Ev. Brödrasocietetens i Göteborg Historia*, I, 1851–1854, 317–322, spec. 320 considering Hedvig Ekman. *Catalogus der Societäts-Mitglieder in Gothenburg am 12 Nov. 1808*.

(he refers to the Societies in both Stockholm and Göteborg), it is still “difficult to underestimate the importance of Moravianism to (Swedish) spiritual life and movements in the early nineteenth century”.³¹ Among critically important aspects in that perspective was the stress put on personal involvement and dedication. Interestingly, the caretaker of the Moravian Society in Göteborg in the 1850s, C. E. Burckhard – the tasks of which also included overseeing the remaining Moravians in Toarp – noted something similar in his account for the 1855–1856 period. According to Burckhard some of the Moravian gatherings in Toarp, particularly on Sundays, also attracted quite many additional guests from among the ordinary church goers. These tended to participate in the Moravian gatherings after having attended regular Church service.³²

Moravian merchants in Western Sweden were certainly often, at least as far as can be ascertained, business mavericks for a few decades around the turn of the eighteenth century; but the above-mentioned examples indicate what may have been the wider ramifications of Moravian diaspora work in Swedish context. Perhaps the long-term impact of Moravian ideas, values and beliefs revealed itself mainly in other respects than purely economic ones.

31 Anders Jarlert: *Sveriges kyrkohistoria*. Vol. 6: Romantikens och liberalismens tid. Stockholm 2001, 72f., quote 72. “Herrnhutismens betydelse för 1800-talets fromhetsliv kan knappast överskattas.”

32 Riksarkivet, Landsarkivet i Göteborg. Evangeliska brödräfsamlingens i Göteborg arkiv. Vol. 2: Samling af Documenter, Berättelser och Bref rörande Ev. Brödrakyrkans verksamhet i Sverige och i synnerhet Ev. Brödrasocieteten i Götheborg Historia, I, 1851–1854, 185. Berättelse af Broder C. E. Burckhard om BrödraSocietäten i Götheborg åren 1855 och 1856, 181–193. The passage from Burckhard’s account in extenso: “På fredagen och på Söndagen [June 1855] woro allmänna sammankomster på vår lilla sal; dessa woro mycket talrikt besökte, och salen i synnerhet på Söndagen helt uppfyllt. På Söndagen äger nämligen sammankomsten rum straxt efter predikan och det komma ganska många af kyrkgångarne med oss på Salen.”

Mission und Mobilität

Atlantic Crossings

The Moravians on the High Seas in the 18th Century

This essay is about travelling Moravians, which is, of course, an obvious topic, as the Moravians understood themselves as a unity of pilgrims on the move. This corresponds first of all to an old religious topos.¹ For quite a few members of the Moravians, however, the pilgrimage of their lives was not only a spiritual metaphor, but also an often risky reality. The Moravians were active worldwide, sending its members across land and sea to establish new *Gemeinorte* and mission stations. Their travel activities took the Brethren to the most diverse parts of the world and across all oceans. Travel conditions could be very different in each case. In the following, I would like to take a closer look at their Atlantic crossings. Beginning in 1735, members of the Moravians crossed the Atlantic in smaller and larger groups. With the founding of new Moravian settlements in North America in the 1740s, the question arose of how to get the future colonists there. When individuals, couples, or smaller groups were sent, the Brethren generally relied on the ships and services of trading companies. When larger groups were to be taken across the Atlantic, the Brethren purchased their own ship for the passage whenever possible. This was not only to make the voyages more reliable and less costly, but also to ensure that life on board could proceed according to the Moravians' own rhythms and rituals, during the often long voyages, just as if the members were in a *Gemeinort*. In addition, the ships also served to transport mail, goods, and furniture for the needs of the overseas communities and mission stations.²

The duration of a passage by sailing ship across the Atlantic from Europe to America was unpredictable in the 18th century. Under favorable conditions, it took about five weeks. If conditions were bad, however, it could take several months for a ship to reach its destination. Storms and heavy seas, as well as long stays in ports,

1 Cf. Knut Backhaus: Religion als Reise. Intertextuelle Lektüren in Antike und Christentum. Tübingen 2014.

2 In order to document the experiences made on the journey and the signs of divine action on the high seas, diaries were written on these voyages. The diaries were sent to Herrnhut or Bethlehem/PA, where excerpts were copied and sent to the various worldwide settlements to be read at the regular *Gemeintage*. Martin Prell and I are currently in the process to transcribe and edit the diaries of Moravian sea voyages. For the digital presentation and visualization see: Moravians@Sea (uni-jena.de). In a further step, the digitized data will be linked to other Moravian sources, such as memoirs, letters, passenger lists, shipbuilding documents, contracts, and instructions.

could delay voyages by weeks. For example, in 1759, during a voyage from England to Jamaica, the Moravian missionary doctor Peter Jacob Planta (1721–1815) was stranded off the coast of England for two weeks and needed more than four months for the passage.³ Benigna and Johannes von Watteville (1725–1789 and 1718–1788) embarked for New York in Amsterdam in September 1783 and did not land in Philadelphia until eight months later. In the meantime, they had been battered by storms, subsisted on ship's rusk and beer for weeks, drifted to the West Indies, and were shipwrecked on a reef off Barbuda in the Lesser Antilles.⁴

But not only the travel times to overseas varied greatly under the influence of external conditions. The same is true for overland travel. The Moravian bishop August Gottlieb Spangenberg (1704–1792) reported on a journey from London to Hamburg in 1762: “Wir hatten aber widrige Winde und brachten über 5 Wochen über einem Wege zu, den wir in 3 Tagen hätten zurücklegen können.”⁵ Compared to this, even the overseas communities were not that much further away.

What distinguished the Moravians from many other migrants of the 18th century was that they often crossed the oceans more than once. For example, Benigna Sophia Cunow, who was born in Herrnhut in 1756 and died in 1836 in Niesky, only 20 kilometers away, “made the journey across the Atlantic Ocean, from Germany to North America and back again, no less than six times [...] and on such occasions also visited England several times.”⁶

Even if not all members of the Moravians led a life as outwardly eventful as Benigna Sophia Cunow's, the collective consciousness of the Moravians was strongly influenced by ideas associated with travelling. Seafaring, in particular, offered rich metaphorical potential and seemed especially suited to capture in vivid imagery the religious experiences and feelings of the wandering *Gemeine*. With a certain sense of theatricality the Moravians made use of the biblical repertoire of nautical motifs, from the salvaging ark to Paul's ship voyages in the Acts of the Apostles. The central symbol for the Brethren was the boat in which Jesus and his disciples sailed on the Sea of Galilee: Jesus was asleep and did not care about the storm that was coming up and the waves that were flooding the boat. When the anxious

3 Memoir Peter Jacob Planta. In: *Beyträge zur Erbauung aus der Brüdergemeine* (1817/18), 2f.

4 J. Taylor Hamilton and Kenneth G. Hamilton: *Die erneuerte Unitas Fratrum 1722–1957. Geschichte der Herrnhuter Brüdergemeine*. Vol. I: 1722–1857. Herrnhut 2001, 278.

5 Memoir August Gottlieb Spangenberg (1704–1792). In: *Nachrichten aus der Brüdergemeine* (1872), 166–196, “We had adverse winds [...] and spent more than 5 weeks over a distance that we could have covered in 3 days” (my own translation).

6 [Wir hatten] “die Fahrt über das Atlantische Meer, von Deutschland nach Nord-Amerika und wieder zurück, nicht weniger als sechs Mal gemacht [...] und bei solchen Gelegenheiten auch England mehrmals besucht;” Memoir Benigna Sophie Cunow (1765–1836). In: *Nachrichten aus der Brüdergemeine* (1839), 439–450.

disciples woke him up, he tamed the storm with his words and exhorted the disciples to trust in God (Mt 8,23-27; Mk 4,35-41). This image determined the collective consciousness of the Brethren not only on the high seas. The community members saw themselves on their earthly pilgrimage in the boat with Christ. They had left behind the security of the world, were shaken by the storms of life and seemingly at the mercy of destruction, but were sustained by their trust in Christ who will bring the brothers and sisters safely to their destination. On the high seas, this notion gained an immediate reality in the face of dangerous storms, threatening shipwrecks or sea captures.

I. Voyages on Commercial Ships

During the sea voyages, spiritual metaphors could be experienced with particular intensity and authenticity since the idea of earthly life as a swaying house without a foundation became immediately vivid and tangible on the ship. The space swaying without standing still was one of the first experiences that the sea travelers had on board. The associated nausea not only made them realize the nature of the outer sea voyage, but also made the journey of the “inner being” a physical experience. The fact that they had no firm abode in this world (Hebr 13,14) and that the earth totters like a drunkard (Jes 24,20) thus became a palpable truth. Seasickness is frequently reported in the diaries and memoirs of the seafaring members, often connected with the topos that on the sea the bodies but not the hearts had swayed.⁷

The ship was an almost ideal place to prove one’s faith. Amidst the dangers of the sea, hardships, troubles, and strains were essential parts of the outer and inner experience, but in the end, no matter what the outcome, the divine order always triumphed.⁸ According to the members’ descriptions, the certainty of faith seemed to have taken the threat out of even the most dangerous situations. Emphasis is always placed on the calm and composure that the brothers and sisters would have shown in the face of manifold dangers. While the waves washed over the deck, thunder and ocean rumbled, they sat together, prayed and sang.

It is not easy to determine how much fear and despair is hidden behind the topicality of the moravian narratives often written down in retrospect. That the Moravians did translate topoi into lived practice and properly enacted them on

7 Cf. Br. Jn. Philipp Meurer’s Journal to Pennsylvania from Febr. 25 to June 15th, A. 1742, cit. J. C. Brickenstein: First “Sea Congregation” A. D. 1742. In: *TMHS* 1 (1876), 33–50, here 38.

8 Cf. Backhaus, *Religion als Reise* (see note 1), 188, and Jürgen Heumann: *Zwischen Chaos und Kosmos. Die Symbolik des Meeres und ihre Wiederkehr*. In: “Alle Wasser fließen ins Meer ...”. *Die grenzüberschreitende Kraft der Religionen*. Ed. Hans Grewel and Reinhard Kirste. Köln et al. 1998, 105–113, here 112.

the high seas, is shown by John Wesley's (1703–1791) famous encounter with the Brethren on board the *Simmonds* in the winter of 1735/36 during the Atlantic crossing from London to Georgia. One evening in January 1736 Wesley had observed how the Brethren passengers, whom he called “Germans,” calmly sang their psalms during a terrible sea storm, while most of the other passengers panicked:

“At seven I went to the Germans. I had long before observed the great seriousness of their behaviour. [...] There was now an opportunity of trying whether they were delivered from the Spirit of fear [...]. In the midst of the psalm wherewith their service began, the sea broke over, split the main-sail in pieces, covered the ship, and poured in between the decks, as if the great deep had already swallowed us up. A terrible screaming began among the English. The Germans calmly sung on. I asked one of them afterwards, ‘Was you not afraid?’ He answered, ‘I thank God, no.’ I asked, ‘But were not your women and children afraid?’ He replied, mildly, ‘No; our women and children are not afraid to die.’”⁹

The strength of faith of the Moravian passengers, who seemed as devout as fearless, made a lasting impression on Wesley.

Just as in the *Gemeinorte*, where the members often put on elaborate productions – including pictures, music, texts, and scenic performances – to immerse themselves in biblical stories¹⁰, those stories could also be staged on the ship, except that no further props were needed for the re-enactment at sea. The biblical drama, so to speak, had an ideal performance venue on the large stage of the sea and the boards of the ship. The only disturbing thing in the eyes of the Moravians was that there were often people on this stage who did not fit into the play.

9 John Wesley, January 25, 1736. In: *The Journal of the Reverend John Wesley*. Ed. Nehemiah Curnock. 6 Vols. Standard Edition. Vol. I. London, New York 1909, 142f.

10 Thus, for example, in 1752, on the occasion of a sister choir feast on the Herrnhag, the hall was “laid out green like a garden, a mountain with rocks was made, on which the Savior lay and sweated bloody sweat, so that his robe [...], the grass and the oil trees, which stood around, were completely full of blood. He looked as natural as if he were in the flesh. One could hardly refrain from tears when looking at it. Next to the mountain were 2 small avenues in which our musicians played.” (my own translation) [“wie ein Garten grün ausgeschlagen war, ein Berg mit Felsen gemacht, darauf lag der Heiland und schwitzte blutigen Schweiß, so daß sein Gewand [...], das Graß und die Öhlbäumgen, so umher stunden, ganz voller Blut waren. Er sah so naturel aus, als ob Ers leibhaftig wäre. Man konnte sich beyem anschauen desselben der Thränen kaum enthalten. Neben dem Berge waren 2 kleine Alleen, in welchen unsre Musikanten spielten.”] UAH, R.4.C.IV.13.a. On the visualization strategies of the sufferings of Christ cf. Paul Peucker: *Kreuzbilder und Wundenmalerei. Form und Funktion der Malkunst in der Herrnhuter Brüdergemeine um 1750*. In: *UnFr* 55/56 (2005), 125–174, and Gisela Mettele: *Das Gedächtnis der Bilder. Malerei und Memoria*. In: *Gendering tradition. Erinnerungskultur und Geschlecht im Pietismus*. Ed. Ulrike Gleixner. Korb 2007, 154–164.

On the commercial merchant ships, they often used to travel with, the members of the Moravians encountered passengers and ship's crews who were not always sympathetic towards them. Even at sea, they often could not escape the theological controversies and fierce hostility that the Moravians faced in many countries around the middle of the 18th century.¹¹ Staying out of each other's way was only possible to a very limited extent on a ship. This also applied to passengers whose behavior the Brethren disapproved of. The sources contain frequent complaints about "unchristian" merchants, drunken captains, "godless ship people," or "evil company" from which not only spiritual but also physical dangers emanated.

Seafarers' rituals could also severely test religious beliefs, such as the "sea christening" on the Tropic of Cancer with its strong sexual undertones and cross dressing practices.¹² As experienced sea travelers, the Brethren often knew how to help themselves: On a passage from London to Antigua in the spring of 1776, they followed the usual custom and, upon entering tropical waters, gave the sailors a few liters of brandy, while two other passengers, apparently unfamiliar with the ritual and giving nothing, were immersed in the sea by the sailors.¹³ However, the Moravians would probably have preferred not to have been in a situation in the first place from which they could only extricate themselves by administering alcohol.

The biggest problem, though, was the transformative potential of sea voyage. Being in close company with "unchristian" ship's crews and passengers surely provided repeated opportunities for conversion efforts and good example by the Brethren but at the same time the ship's voyage also had the potential to threaten the identity of the Moravians as a world-spanning community.¹⁴ Stephen Berry has emphasized the transformative power of sea voyages, which also challenged religious beliefs if nothing else. For a significant amount of time members of a wide variety of denominations shared the same confined space at sea and were forced to interact with one another. In the cramped quarters they had to negotiate with each other how to live their respective religion, and each group had to compromise.¹⁵ The coexistence of people from different religious, cultural, and ethnic backgrounds presented many challenges, conflicts, and animosities. However, the shared experiences at sea – the monotony of everyday life on the ship, contemplation of natural

11 See the 386-title index of polemical texts against the Moravians from 1727–1764 in: *Bibliographisches Handbuch zur Zinzendorf-Forschung*. Ed. Dietrich Meyer. Düsseldorf 1987, 281–499.

12 Cf. Stephen R. Berry: *A Path in the Mighty Waters. Shipboard Life & Atlantic Crossings to the New World*. New Haven 2015, 140.

13 Cf. Geoffrey Stead and Margaret Stead: *The Exotic Plant. A History of the Moravian Church in Britain, 1742–2000*. Werrington 2003, 359.

14 On the Moravians as a global community cf. Gisela Mettele: *Weltbürgertum oder Gottesreich*. Göttingen 2009.

15 Berry, *Path in the Mighty Waters* (see note 12), 46.

events to storms endured together – could also lead to greater mutual tolerance and understanding. Thus, the transitory space of ship travel and extreme experiences on the high seas, Berry argues, also provided space for religious identities to transform, and this had an impact on life in colonial America. By accustoming passengers to religious flexibility and the independence that life there required, ship life became the “spiritual womb that brought forth colonial America.”¹⁶

Berry thus challenges the assumption that the migrants essentially replicated the religious forms of their countries of origin in North America. And this was exactly what was problematic for the Brethren, because they wanted life in their worldwide settlements to function according to exactly the same pattern.¹⁷ The ship as a contact space posed a threat to the specific uniform life and cross-continental identity of the Moravians. It was essential for the self-understanding of the Moravians that the members maintained their specific religious identity as unchanged as possible during the long voyages across the Atlantic, in order to then be able to replicate the Moravian religious forms on the American continent in exactly the same way as they were followed in all their worldwide settlements. The brothers and sisters traveling to North America should continue to see themselves as part of a religious community that transcends countries and continents, and not as future Americans.

II. Moravian Ships

In order to bring its members across the Atlantic without exposing them to the potentially problematic influences of passengers and ship’s crews on board during the weeks and months of a voyage, the Moravians endeavored whenever possible to provide their own ship for the crossings of larger groups of future colonists. These were usually *Snows*, the nautical term for the largest two-masted vessels then in use in merchant shipping.¹⁸

In early 1742, the *Catherine* was purchased in London to carry the first colony across the Atlantic for the newly established community of Bethlehem, Pennsylvania. Most of the passengers were couples who had originally been destined for the planned Danish *Gemeinort* Pilgerruh, but then, after not being allowed to settle there, traveled on to North America via London. In addition, some young single brothers from England and various other European Moravian settlements travelled with them. A total of 56 passengers on board formed the so-called “first sea congregation” (*erste Seegemeine*). In mid-March 1742, the *Catherine* sailed from

16 Berry, *Path in the Mighty Waters*, 6, 256f.

17 Cf. Mettele, *Weltbürgertum oder Gottesreich* (see note 14).

18 John W. Jordan: *Moravian Immigration to Pennsylvania, 1734–1767*. In: *TMHS* 5 (1896), 51–90, here 54.

London/Gravesend via Funchal on Madeira and New York to Philadelphia, where it arrived in early June 1742. The arrivals formed the basis for the newly founded *Gemeinort* Bethlehem in Pennsylvania. After the crossing, the ship was sold in Philadelphia.

The second ship of the Brethren, the *Little Strength*, was purchased in England in the spring of 1743 and carried the “second sea congregation” (*zweite Seegemeine*), whose members were destined for the Pennsylvanian *Gemeinorte* Nazareth and Bethlehem, across the Atlantic. Again, the members came from various European *Gemeinorte*. 33 couples came from Marienborn, where 24 of the couples were married in Herrnhag shortly before their departure (the so called “big wedding” on May 27, 1743).¹⁹ They first proceeded to Rotterdam, where the *Little Strength* was waiting for them. Nine other couples, five unmarried brothers and one unmarried sister came from Herrnhut – on foot to Hanau, from there by rowboat on the Main and the Rhine – to Rotterdam. Together they traveled on to England, where another six Moravian couples and one widow were taken in. With some paying passengers, all sympathizers of the Moravians, and the crew, there were 133 people on board. The ship set sail from Cowes on September 27, 1743, and landed off Staten Island after a voyage of 60 days. After this voyage the *Little Strength* carried only one more Moravian colony across the Atlantic. On the return trip from New York to Amsterdam, the ship was captured by Spanish privateers in the English Channel on May 1, 1744.²⁰

From 1748, the Moravians permanently had their own ship, the *Irene*, which sailed 24 times across the Atlantic in the service of the Brethren.²¹

Passenger lists of 14 Atlantic voyages with different numbers of persons are known so far.²³ Here, too, “sea congregations” or “colonies” named after the respective elders were formed. Thus, on the first voyage from London to New York (March 1 to May 12, 1749), the “John Nitschmann colony” was en route with ten couples, two widowers, one widow, 40 single brothers, one “Greenlander,” and 49 single sisters. On the third voyage from Dover to New York (May 11 to June 22, 1750), the “Henry Jorde colony” traveled with over 80 brothers and four sisters.

19 Joseph Mortimer Levering: *A History of Bethlehem, Pennsylvania, 1741–1892*. Bethlehem/PA 1903, 166.

20 Cf. Jordan, *Moravian Immigration* (see note 18), 61–63. For a transcript of a Moravian report on the capture see *Moravians@Sea* (uni-jena.de).

21 Jordan, *Moravian Immigration* (see note 18), 68. The *Irene* had been built in a Staten Island shipyard between 1745 and 1748 and then taken across the Atlantic by the Moravian Captain Nicolas Garrison.

22 UAH, *Topographische Sammlung Bd.2.1*.

23 Cf. list of passengers: Jordan, *Moravian Immigration* (see note 18), 71–81, cf. also William C. Reichel: *A Register of Members of the Moravian Church, and of Persons Attached to Said Church in this Country and Abroad, between 1727 and 1754*. In: *TMHS* 1 (1876), 286–426.



Fig. 1: The ship *Irene* around 1750²²

A “small sea congregation” (*seegemeinlein*) was formed for the voyage from June 15 to September 14, 1753, and another “sea congregation” for the voyage from March 15 to April 15, 1754, each from London to New York. At the end of 1757, the *Irene* was captured by a French privateer on its way back from New York and was shipwrecked.²⁴

Between 1770 and 1926, the Brethren owned a total of twelve other ships over time, under seven captains, primarily in service to the various worldwide missionary enterprises of the Brethren.²⁵

24 Cf. Jordan, *Moravian Immigration*, 82–86.

25 Cf. for example: Anonymus: *Brief Account of the Missionary Ships on the Coast of Labrador from 1770–1877*. London 1877. On the importance of these ships for the financing of the Moravian missionary enterprises, cf. Katherine Carté Engel: “Commerce that the Lord Could Sanctify and Bless.” *Moravian Participation in Transatlantic Trade, 1740–1760*. In: *Pious Pursuit. German Moravians in the Atlantic World*. Ed. Michele Gillespie and Robert Beachy. New York 2007, 113–126.

III. Captains and Crews

The captains and crews on the Moravian ships should ideally belong to the Moravians. In 1742, the *Catherine* was under the command of Captain Thomas Gladman, who was close to the Brethren in England.²⁶ Gladman then sailed on the *Little Strength* as helmsman, with Captain Nicolas Garrison (1701–1781) now in command. Garrison had become acquainted with the Brethren in 1736 on the Caribbean island of St. Eustace. In 1738, he met Zinzendorf on St. Thomas and had been closely associated with the Moravians ever since. In 1743 he had been admitted as member to the Moravians and since then was captain on the *Irene* until 1756. Later his son succeeded him.²⁷



Fig. 2: Captain Nicolas Garrison (1701–1781)

26 Levering, *A History of Bethlehem, Pennsylvania* (see note 19), 167.

27 Cf. *Memoir des Bruders Nicolaus Garrison: heimgegangen zu Bethlehem in Nordamerika*. In: *Nachrichten aus der Brüdergemeine* (1837, 2), 321–337.

That the Moravians appreciated the nautical skills of its experienced captain indicates the portrait of Garrison by the Moravian painter Valentin Haidt (1700–1780), which depicts him with nautical instruments. However, in the Moravian understanding, it was ultimately always the invisible hand of God that ensured safe passage. Captain Garrison himself seemed to have shared this view, as an anecdote of a sea voyage with Zinzendorf, reproduced in Garrisons memoir, suggests. Zinzendorf had predicted against all appearances that the ship, caught in a heavy storm, would certainly be saved and that the storm would abate in two hours, a prediction that came true to the minute:

“Der Graf, welcher bei dieser Gefahr zu meiner großen Verwunderung sehr munter und vergnügt war und meine Ängstlichkeit bemerkte, sagte mir, dass wir alle glücklich zu Lande kommen würden und dass der Sturm in zwei Stunden vorüber sein werde. Nach Verlauf derselben schickte er mich aufs Verdeck. In einigen Minuten hatte sich der Sturm gelegt, und ein günstiger Wind brachte uns aus aller Gefahr. Dieser merkwürdige Umstand [...] machte einen großen Eindruck auf mich.”²⁸

The motif of the “special passenger” who has knowledge superior to that of the sailors is taken straight from the Acts of the Apostles (27,1-44), where Paul, during the ship’s voyage to Rome, likewise shows himself superior to all adversity in the storm, and, more knowledgeable about the weather and nautical matters than the sailors, accurately predicts the further course of events.²⁹

As far as possible, the crews of Moravian ships should also consist of members or friends of the Brethren, because the crews on commercial ships had often been a cause for displeasure. A letter Zinzendorf wrote to the ship’s crew in Dover in February 1743 after a return voyage from America shows his annoyance with the sailors on board:

“My Friends

Im not Contented with you

You are not able for the world and you despise the Lord

I wish you the knowledge of my dearest Saviour your

Creator and Ransomer who notwithstanding you not think of him

28 Memoir des Bruders Nicolaus Garrison (see note 27), 332, “The Count, who, to my great surprise, was very cheerful and amused at this danger and noticed my anxiety, told me that we would all come ashore happily and that the storm would be over in two hours. After the passage of this time he sent me on deck. Within a few minutes the storm had subsided, and a favorable wind brought us out of all danger. This strange circumstance [...] made a great impression on me” (my own translation).

29 Backhaus, Religion als Reise (see note 1), 208.

I tell you that if you not had been in Compagny with us
 (who are poor souls but Children of God) Brethren and Sisters
 to the Lamb, you were all perishd
 I was now twenty times at Sea but I neever seen such people
 as you are, if you remain in that Estate I hope my Dear
 Saviour will preserve me from your Company in time and in
 Eternity
 But if any of you, all schuld [should/GM] become willing to leave their
 hearts to the Saviour Im' assured that his bloody wounds
 will be open for every one. [...]”³⁰

Zinzendorf was clearly dissatisfied with the ship's crew. Although he accused them less of lack of skill than of godlessness, he nevertheless attributed the safe passage solely to the strength of faith of the sisters and brothers and their guidance by God. As long as the sailors remained in their present spiritual state and did not inwardly turn to God, he did not want to see them again, but hoped for their conversion.

If seamen became members of the Moravians, they were immediately signed on as “sailor brothers” for the crew of a Moravian ship, which also had the advantage that the “sailor brothers” did not have to be paid wages.³¹

On the *Catherine*, which took the “first sea congregation” across the Atlantic, the crew consisted of six seamen and two cabin boys in addition to Captain Gladman. The crewmembers do not seem to have belonged to the Brethren, but in a report after the crossing it was emphasized that “all the sailors had observed the respect which a congregation of the Lord brings with it, so that they knew of nothing but goodness and faithfulness to say.”³² However, we do know that during a stopover of the *Catherine* in New London, which had become necessary to carry out repairs on the ship before continuing to New York, three sailors had deserted to a tavern. After writing a letter asking for forgiveness, they were taken back in by Captain Gladman, who is even said to have settled their debts at the tavern.³³

On the *Little Strength*, with which the “second sea congregation” sailed across the Atlantic under the command of Captain Garrison, John Christian Ehrhardt

30 Zinzendorf an seine Schiffsmannschaft. Dover Feb: 4.1742/3. UAH, R.14.A.14.61a. English in the original. The date Feb: 4. 1742/3 refers here to the transition from 1742 to 1743.

31 The Moravian sources offer rich material for the critical examination of the stereotype, also criticized by Berry, of a general irreligiosity of seamen, cf. Berry, *Path in the Mighty Waters* (see note 12), chapter 3.

32 Siebender General-Synodus, & c. In: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: *Authentische Relation von dem Anlass, Fortgang und Schlusse der am 1sten und 2ten Januarii Anno 1741/2 in Germantown gehaltenen Versammlung* (MuD II/30. Ed. Peter Vogt. Hildesheim u. a. 1998), 109–116, here 111).

33 Brickenstein, First “Sea Congregation” (see note 7).

(1741–1770) was engaged as first mate. Ehrhardt had been attracted to the Brethren since 1742 when, as a mate on a ship from Holland to the West Indies, he had met the Moravian missionary Friedrich Martin (1704–1750). He later worked under Captain Garrison on the *Irene* as well as on other Moravian ships.³⁴ The second mate of the *Little Strength* was John Cook (1720–?), a member of the London Brethren originally from Livorno in Italy, who is said to have also pursued poetic and artistic inclinations as a sailor.³⁵

Nine other sailors, the captain's son, Nicolas Garrison Jr., and two cabin boys made up the rest of the crew of the *Little Strength*, all but two of whom seemed to have been associated with the Moravians.³⁶ On the *Irene*, then, the crew appears to have been composed entirely of members of the Brethren. A small insight into the self-image of a "sailor brother" is offered by the report of the mate Andrew Schoute (1700–1763) about the capture of the *Irene* in 1757 by French privateers. Schoute had become a member of the Moravians in 1746 as an already experienced seaman and had witnessed the last voyage of the *Irene* and its capture as part of the crew. In a report he wrote after his release, it is clear that he felt superior to the prize captain's crew. According to Schoute's report, the prize captain had wanted to land in foggy weather, contrary to Schoute's urgent advice, and had been shipwrecked with the captured *Irene*. The ship was lost, and only with the help of the Moravian seamen was the entire crew able to reach the coast in rowboats, whereupon the French captain is said to have fallen around Schoute's neck, kissed him and thanked him for saving his life.³⁷

IV. Freight and Finances

In addition to the passage of colonists for the overseas settlements, goods such as building materials, furniture, musical instruments, pictures, groceries, letters, magazines, and printed works were also transported for the needs of the overseas communities and mission stations. On the commercial ships, the Moravians were usually limited to the bare necessities due to high transportation costs. Their own ships offered more freedom to carry things that were important for life on the

34 Levering, *A History of Bethlehem, Pennsylvania* (see note 19), 167.

35 Cf. *Ibid.*

36 Cf. *Memoir des Bruders Nicolaus Garrison* (see note 27). Slightly different information by Levering, *A History of Bethlehem, Pennsylvania* (see note 19), 166f.

37 Cf. Schoutes' report, which is reproduced in detail by Jordan, *Moravian Immigration* (see note 18), 82–86.

ship and overseas.³⁸ The first spinet used in Bethlehem had been brought across the Atlantic on the *Catherine*. It had been a gift from Brother William P. Knolton (?–1746) of the London Moravians.³⁹ Of the seventh Atlantic voyage of the *Irene* in 1753 we know that Zinzendorf entrusted a portrait of his son Christian Renatus (1727–1752) to the Wahnerts, a married Moravian couple, both of whom had crossed the Atlantic several times in the service of the Brethren.⁴⁰

Beyond their own merchandise, the Brethren ships also carried cargo from paying customers in both directions.⁴¹ The *New York Gazette and Post Boy* frequently contained advertisements from merchants close to the Brethren offering goods that had been transported on the *Irene*. The Brethren captain Garrison also offered “Holland bricks cheap for ready money” there.⁴²

Especially for the return voyages to Europe, the Moravians tried to secure commercial passengers and transports of goods, such as coffee, rice, or sugar, in order to reduce the costs of a crossing.⁴³ In addition, the ships were financed by donations from financially strong supporters of the Moravians. The *Little Strength*, for example, was endowed by the English member James Hutton (1715–1795) and the Amsterdam Mennonite theologian Johannes Deknatel (1698–1759), who was close to the Brethren. Through Deknatel, the Moravians had also found their way into the wealthy circles of the Dutch Mennonite bourgeoisie, who supported the Moravians’ ventures financially and propagandistically.⁴⁴ The later ship *Harmony* was maintained by the London “Society for the Furtherance of the Gospel among the Heathen,” a Moravian organization that collected donations for their missionary work.⁴⁵

38 Levering, *A History of Bethlehem, Pennsylvania* (see note 19). Between 1787 and 1896, four of the ships were named *Harmony* (I–IV).

39 Jordan, *Moravian Immigration* (see note 18), 58.

40 Jordan, *Moravian Immigration*, 77. Between 1742 and 1753 his name is recorded on seven passenger lists of Moravian ships. Among other things, he worked there as a ship’s cook.

41 Cf. Carté Engel, “Commerce that the Lord Could Sanctify and Bless” (see note 25), 117f.

42 Jordan, *Moravian Immigration* (see note 18), 76. One of the merchants, Henry van Vleck, was also one of the trustees of the *Irene*, cf. Jordan, *Moravian Immigration*, 76, 82. For van Vleck cf. Carté Engel, “Commerce that the Lord Could Sanctify and Bless” (see note 25), 118f.

43 Carté Engel, “Commerce that the Lord Could Sanctify and Bless” (see note 25), 117f.

44 See, for example, the obligation to pay contributions for the ship passage to Greenland in 1737 by Abraham Scherenberg, Johannes Deknatel, Sara van der Heijden, Geertruid van den Bosch, Matthijs Beuning, Agneta Leeuw, Hereonymus van Alphen, Joan Franco Beijen. Manuscript in: UAH, R.15.J.a.6.5.

45 Paul Peucker: *Herrnhuter Wörterbuch. Kleines Lexikon von brüderischen Begriffen*. Herrnhut 2000, 31.

V. A floating *Gemeinort*

Having their own ships enabled the Brethren to arrange life on board independently of other passengers as a space that conformed to Moravian rhythms and rules. Whereas on merchant ships religious rituals often could not be practiced without hindrance due to lack of space, they could now focus on their own religious practice.

The Moravians strove to organize the ship like a floating Moravian settlement as it traveled across the ocean. The comprehensive pastoral care of the travelers, which began even before departure, created the basis for this. Thus, on February 27, 1742, the “first sea congregation” was bid farewell in London with a love feast led by August Gottlieb Spangenberg in the Fetter Lane Chapel of the London Brethren in the presence of about 300 members and supporters. The (as so often) surprisingly fitting watchword of the day according to Est 4,16: “If I perish, I perish. I will not die, no, no, I will live” was interpreted in a sermon by Spangenberg with the confidence that it was God’s plan to lead the brothers and sisters safely to North America.⁴⁶

The love feast celebrated before departure served not only as a blessing, but also as a formal organization as “sea congregation,” in that appointments to the various offices at sea were made on this occasion. The seafaring members were divided into choirs according to gender and marital status, as was customary in the Moravian settlements. Overseers were appointed, who were responsible for the external administration of each choir, as well as female and male elders, who were responsible for the pastoral care of their respective choir.

The highest governing body of the sea congregation was the so-called conference, which was presided over by a community elder. In the “second sea congregation” in 1743, Captain Garrison held this office, assisted by a conference of five brothers and two sisters, which held meetings every morning and evening in Garrison’s cabin. Among the duties of this body was the control of supplies and the distribution of provisions. When the water supplies leaked during the crossing of the “second sea congregation” and water became scarce as a result, the conference organized the distribution of the short supplies. Although in the diaries it was not attributed to the good planning of the conference, but solely to God’s grace and miraculous help that the travelers did not die of thirst, it can be stated that the own ships offered not least the advantage of not being dependent on the planning and allocations of others in supply emergencies.

And above all: far better than on merchant ships, the Brethren on their own ships could maintain the gender-separated organization of Moravian settlements, where single sisters, single brothers and married couples lived in separate houses. The attempt to replicate this structure on a ship can be seen, for example, in the outline

46 Siebender General-Synodus (see note 33), 111.

of a ship in which members of the Brethren community who had been called to the Russian *Gemeinort* Sarepta (near present-day Volgograd) traveled there in 1767/68.

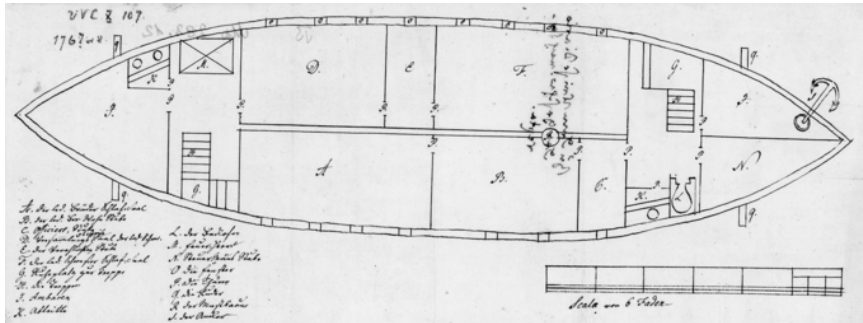


Fig. 3: Ship measurement, pilgrim community Sarepta⁴⁷

On the starboard side of the ship were the dormitory (A) and living room (B) of the single brothers, on the port side were the dormitory (F) and the meeting and dining room (D) of the single sisters. In between was the parlor (E) of the married couples, although it can be assumed that the married couples slept separately from each other. The rooms were equipped with windows (O). There was no connection between the sisters' and brothers' sides below deck, the respective passages and accesses to the stairs (H) ran in the direction of the stern for the sisters, and in the direction of the bow for the brothers, where the officers' room (C) and the helmsmen's room (N) were also located. In the respective staircase area, there were gender-separated resting places (G) and privies (K). The staircase area on the brother's side contained a pantry (J), the helmsman's room (N) and the oven (L), while on the sister's side there was a larger pantry (J) and the fireplace (M).

Unfortunately, no such outlines of the Moravian ships that sailed across the Atlantic exist. In the mostly given structures of their various ships they had purchased the separation of the sexes could not always be realized as ideally as on the ship to Sarepta, but we know that the Moravians strived to replicate the organization

⁴⁷ "Aufmaß des Schiffes, mit dem die Mitglieder der Brüdergemeine, die nach Sarepta berufen worden waren, dorthin reisten mit Angabe der Nutzung der Räume" (Measurements of the ship in which the members of the Brüdergemeine who had been called to Sarepta travelled there, with details of the use of the rooms, 1767 o. 1768). 1 sheet of pen and ink drawing 305 x 115 mm. On the back of the drawing is written: "zu dem Reisediario der Geschw. nach Sarepta. Auf diesem Schiff bildete man eine 'Pilgergemeine'" (to the travel diary of the brothers and sisters to Sarepta. A 'pilgrim community' was formed on this ship); UAH, Mp.282.12. This was a smaller, single-masted ship, unlike the two-masters that sailed the Atlantic.

of a *Gemeinort* as closely as possible. For example, during the “second sea congregation” in 1743, the separation of the sexes was organized on two decks. The sisters were accommodated in the middle deck, which was equipped with benches and seats, while the brothers slept in the lower deck, which was furnished with hammocks. During the liturgies on board, where the sexes were to sit separately, as was customary in the *Gemeinorte*, the sisters sat on the benches in their deck, while the brothers stood next to their hammocks in their deck. The liturgus stood on a stairway between the two decks.

All in all, the order of Moravian life could be maintained without interruption on the ships. Life on board was characterized by the same pious practices and rituals that were common in the Moravian settlements on land. Daily and weekly routines followed the same rhythms, the same feasts were celebrated on the designated days, singing hours and love feasts were held, the daily watchword and other devotional reading materials were communally read on board. Thus, the sea voyage became a sequence of religious celebrations and devotional practices in which members remained involved in the system of symbolic communication that held the worldwide community together.

Removed from the world, on their ships the Moravians created heterotopian “places outside of all places,”⁴⁸ that functioned according to their own rules and in which conventional structures of space and time were at least temporarily suspended. Not only were they far away from the attacks of opponents, which the Brethren had in many countries, and also from the conflicts on board of merchant ships caused by not always well-meaning fellow travelers and crews. Furthermore, in the liminal spaces of their own ships, they were at least temporarily relieved of any state authority and could transiently feel like the citizens in the kingdom of God, which they always claimed to be.⁴⁹ At the Pennsylvanian Synod initiated by Zinzendorf in 1742, he reported with some satisfaction that the members of the “first sea congregation” may not take with them “their own passports from the beligerent nations [...], but must travel alone under the protection of the Lord.”⁵⁰ Officially, the Moravian ships usually sailed under the English flag, but on the high seas they hoisted the Brethren flag with the lamb on a red background.⁵¹

Detached from the realities of worldly life, the members on the sea were able to organize themselves on a higher spiritual level, so to speak, and thus could not only feel intensely connected with their brothers and sisters in the worldwide settlements.

48 Michel Foucault: *Andere Räume* (1967). In: *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*. Ed. Karlheinz Bark. Leipzig ⁵1993, 34–46, here 39.

49 Cf. Mettele, *Weltbürgertum oder Gottesreich* (see note 14), 82–84.

50 Siebender General-Synodus (see note 33), 110. This was probably the “War of Jenkins’ Ear” (1739–1748), a colonial war between Spain and Great Britain.

51 Cf. Jordan, *Moravian Immigration* (see note 18), 54.

On their own ships, the Moravians could also feel for a moment as if the kingdom of God they longed for had already begun.

VI. The end of the Journey

Of the 830 members recorded on the passenger lists who crossed the Atlantic on the ships of the Moravians up to 1775, the vast majority survived the crossing.⁵² While we cannot paint a full picture of the realities of Moravian seafaring at this point of research, it is fair to say that they appear to have made the voyage across the Atlantic safer and healthier than many other transatlantic migrants. This was probably mainly due to the fact that the migration process of the Moravians was subject to careful planning and organization.⁵³ They were able to draw on knowledge gained from many travel experiences and thus avoid dangers that threatened not only at sea but also, for example, in port towns. On their own well-equipped ships, the members traveled with highly motivated and, above all, sober crews and were not at the mercy of the interests of sometimes exploitative ship owners and captains. Both had a positive effect, for example in crisis situations on board.

Last but not least, the Brethren could count on a wide and well-organized network of supporters on both sides of the Atlantic, who provided the members with provisions and lodging before and after a sea voyage, as well as on their other journeys. In the North American ports of arrival (mostly New York), members were usually given a friendly welcome. As soon as news arrived of the arrival of a ship in Bethlehem, the main base of the Brethren in North America, a number of single brothers were sent to the port to greet the arrivals, help them unload, and escort them to Bethlehem. To get there, the brothers and sisters, exhausted by the long sea voyage, had to undertake another grueling journey of several days, most of which they made on foot. In Bethlehem they were then solemnly welcomed with a love feast, during which the maritime congregation was officially dissolved.⁵⁴

However, it could also happen, that the Moravians were caught up in disputes with opponents of the Brethren soon after their arrival on land. For example, when the members of the “first sea congregation” reached North American soil, it was not long before they were entangled in theological controversies: when the *Catherine* arrived, she first had to stop at the entrance of Long Island sound in New London for repairs before the ship could continue to New York and Philadelphia. While the rest of the group remained on board awaiting onward journey a few brothers were

52 Cf. the calculations of Aaron Fogleman: *Hopeful Journey. German Immigration, Settlement, and Political Culture in Colonial America, 1717–1775*. Philadelphia 1996, 126, 209, FN 38f.

53 Cf. Fogleman, *Hopeful Journey* (see note 53), 116, 125f.

54 Levering, *A History of Bethlehem, Pennsylvania* (see note 19), 169–171.

already sailing on to New York in a sloop. Due to adverse winds, the brothers had to stop over in New Haven, where they caused a stir among the residents. Several Yale University students invited the brethren to follow them into their college building, where they presented a pamphlet containing theological questions on 22 doctrines on which the writers disagreed with Zinzendorf.⁵⁵ Similar scenes were repeated with even greater intensity in New Greenwich, where the sloop also had to stop. The residents were so distrustful of the Moravian brothers that they would not even sell them bread and milk. Even if the brothers' report later emphasized that in both places they had gradually succeeded in gaining sympathizers⁵⁶, the two episodes made clear that the "heavenly" times on the Moravian ship, far from all religious and worldly controversies, were over for the time being.

55 Brickenstein, First "Sea Congregation" (see note 7), 44f.

56 Brickenstein, First "Sea Congregation", 45f.

Globale christliche Mission und Naturerfahrung – die „Academie“ der Herrnhuter Brüdergemeine in Barby und das *Herbarium Barbiense* einst und jetzt

Einleitung

Die weltweite Mission der Herrnhuter Brüdergemeine ermöglichte einer Vielzahl ihrer Mitglieder eine globale Welterfahrung, welche für viele ihrer ZeitgenossInnen nicht einmal vorstellbar war.¹ Das persönliche Erleben von teilweise drei Kontinenten war für viele HerrnhuterInnen eine Alltagserfahrung, die unterschiedliche naturkundliche Praktiken, wie die Beschäftigung mit Botanik, regionaler Landwirtschaft oder Wetterbeobachtungen beinhalten konnte, wodurch die Mitglieder der Herrnhuter Brüdergemeine oft auf eine ganz persönliche Art und Weise Anteil an der umfassenden Erforschung der Welt im 18. Jahrhundert hatten. Die Leitungsgremien förderten die Offenheit gegenüber der Naturgeschichte aus unterschiedlichen Gründen, wie der Etablierung von Patronagebeziehungen, der Stärkung der Außenwahrnehmung der Gemeinschaft, aus kommerziellen Gründen oder auch aus persönlichem Interesse.² Sie veranlassten und unterstützten z. B. die Anlage einer Naturaliensammlung und in diesem Kontext die Publikation einer Sammelinstruktion für Naturalien³ sowie von Missionsberichten mit naturkundlichen Abhandlungen zu Grönland⁴ oder der Karibik⁵ oder meteorolo-

1 Vgl. Gisela Mettele: *Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeine als globale Gemeinschaft 1727–1857*. Göttingen 2009; Hartmut Beck: *Brüder in vielen Völkern. 250 Jahre Mission der Brüdergemeine*. Erlangen 1981.

2 Als grundlegende Beiträge zur Verbindung der Herrnhuter Brüdergemeine zur Naturkunde vgl. Ludwig Becker: *Die Pflege der Naturwissenschaften in der Herrnhuter Brüdergemeine*. In: *UnFr* 55/56 (2005), 17–51; Otto Uttendörfer: *Die Entwicklung der Pflege der Naturwissenschaften in der Brüdergemeine*. In: *ZBG* 10 (1916), 89–106; Johannes Wilhelm Stolz: *Bibliographie der naturwissenschaftlichen Arbeiten aus dem Kreise der Brüdergemeine*. In: *ZBG* 10 (1916), 107–127.

3 Johann Jakob Bossart: *Kurze Anweisung Naturalien zu sammeln*. Barby 1774.

4 David Cranz: *Historie von Grönland enthaltend Die Beschreibung des Landes und der Einwohner etc. insbesondere die Geschichte der dortigen Mission der Evangelischen Brüder zu Neu-Herrnhut und Lichtenfels*. Barby, Leipzig 1765.

5 Christian Georg Andreas Oldendorp: *Geschichte der Mission der evangelischen Brüder auf den caribischen Inseln S. Thomas, S. Croix und S. Jan*. Hg. v. Johann Jakob Bossart. 2 Bde. Barby, Leipzig 1777.

logische⁶ Veröffentlichungen von Lehrern der höchsten Bildungseinrichtung der Herrnhuter Brüdergemeine. Die Akademie der Herrnhuter Brüdergemeine in Barby, oft auf ihren späteren Status als Theologisches Seminar reduziert, bildete ab den 1760er Jahren den Mittelpunkt dieser naturkundlichen Aktivitäten.⁷ Hier waren die Beschäftigung mit und das Studium der Natur fester Bestandteil des Curriculums, wobei vor allem im Bereich der Botanik neue Maßstäbe gesetzt wurden. Als Zentrum „wissenschaftlicher Sammlungstätigkeit“⁸ beinhaltete das Naturalienkabinett das *Herbarium Barbiense*, ein umfangreiches Herbarium, welches die globale Verbreitung der Gemeinschaft sowie ihre lokale Verortung bis heute instruktiv dokumentiert.⁹ Mit der *Flora Barbiensis* von Friedrich Adam Scholler (1718–1785) wurde 1775 als Höhepunkt der botanischen Leistungen eine der ersten Lokalfloren des heutigen Bundeslandes Sachsen-Anhalt nach den Prinzipien der Linné’schen Systematik veröffentlicht, welche 1787 erweitert wurde.¹⁰ Obwohl sich die Barbyer Sammlung im Laufe der Zeit zerstreute und vieles zerstört wurde, existieren umfangreiche Teile des botanischen Materials bis in die Gegenwart und stehen im Zentrum eines aktuellen Digitalisierungs- und Erschließungsprojektes im Herbarium der Technischen Universität Dresden.

Dieser Beitrag untersucht die Bedeutung von Barby als Zentrum naturkundlichen Wissens der Herrnhuter Brüdergemeine im 18. Jahrhundert. Anhand einer Analyse des bis heute überlieferten *Herbarium Barbiense* werden zugleich die botanische Praxis und die Bedeutung dieser historischen Sammlung für die gegenwärtige Forschung herausgestellt.

6 Vgl. Jan Borm [u. a.]: Producing and Communicating Natural History in the Long 18th Century. Moravian Observations Concerning Greenland’s Climate in Unpublished Sources. In: *Polar Record* 57 (2021), e23.

7 Vgl. Claudia Mai: Das Theologische Seminar der Brüder-Unität in Barby 1754–1789. In: *UnFr* 55/56 (2005), 111–123; Hermann Plitt: Das theologische Seminarium der evangelischen Brüder-Unität in seinem Anfang und Fortgang. Zur Erinnerung an die Jubelfeier seines hundertjährigen Bestehens den 18. Mai 1854. Gnadau 1854.

8 Stephan Augustin: Johann Jakob Bossarts „Kurze Anweisung Naturalien zu sammeln“. Der Beginn wissenschaftlicher Sammlungstätigkeit innerhalb der Evangelischen Brüder-Unität. In: *Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden* 48 (1994), 99–123.

9 Vgl. Stephan Augustin: Das Naturalienkabinett der Evangelischen Brüder-Unität am Theologischen Seminar in Barby 1760?-1809. In: *Macrocosmos in Microcosmo. Die Welt in der Stube. Zur Geschichte des Sammelns 1450 bis 1800*. Hg. v. Andreas Grote. Opladen 1994, 695–707.

10 Vgl. Friedrich Adam Scholler: *Flora Barbiensis in usum seminarii fratrum*. Lipsiae 1775; ders.: *Supplementum Florae Barbiensis Auctore Frider. Adam. Scholler cum tabula aenea*. Hg. v. Johann Jakob Bossart. Barbii 1787.

London als naturkundlicher Impuls

Die Vorgeschichte der umfassenden Hinwendung der Herrnhuter Brüdergemeine zur Naturkunde und der Errichtung einer eigenen Naturaliensammlung ist neben anderen Faktoren verbunden mit den Aufenthalten von Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760) und der ihn begleitenden Führungsebene der Herrnhuter Brüdergemeine in London zwischen 1749 und 1755,¹¹ etablierten sich dort doch Verbindungen, welche in der Folge bedeutsam bleiben sollten. London war in den 1750er Jahren das Zentrum des aufstrebenden britischen Kolonialreichs und zugleich ein Knotenpunkt der wissenschaftlichen Welt. Dort befand sich die damals größte Kunst- und Naturaliensammlung von Hans Sloane (1660–1753), dem Präsidenten der *Royal Society*.¹² Sloane hatte der Herrnhuter Brüdergemeine Land verpachtet und lebte in direkter Nachbarschaft zum Lindsey House, deren Hauptquartier in Chelsea.¹³ Dadurch entstanden umfassende Kontakte zur Herrnhuter Brüdergemeine, so dass Sloane u. a. Zinzendorf, Abraham von Gersdorf (1704–1784) und Siegmund August von Gersdorf (1702–1777) zu Trustees seiner Sammlungen ernannte, die den Grundstock des 1753 gegründeten British Museum in London bildeten.¹⁴ In Chelsea etablierten sich auch die Verbindungen der Herrnhuter Brüdergemeine zu Sir Joseph Banks (1743–1820), dem späteren Präsidenten der *Royal Society*, die sich in intensivem Austausch zwischen Banks und seinem engsten Mitarbeiter, dem Botaniker Daniel Solander (1733–1782) sowie dem späteren Gouverneur von Neufundland und Labrador, Hugh Palliser (1723–1796), und den Herrnhutern in Person u. a. von James Hutton (1715–1795), Phillip Hurlock (1713–1801) und Benjamin La Trobe (1725/28–1786) manifestierten.¹⁵ Die vielleicht weitreichendste Verbindung zwischen diesem London-Aufenthalt und der Hinwendung zur Naturkunde aber stellten die Impulse für die Veröffentlichung der ersten umfassenden Missionsdarstellung der Herrnhuter Brüdergemeine dar, der *Historie von Grönland* von 1765¹⁶ von David Cranz (1723–1777), die Zinzendorf

11 Vgl. das Itinerar Zinzendorfs bei Erich Beyreuther: Die große Zinzendorf Trilogie. Marburg 1988, 293f.

12 Vgl. James Delbourgo: Collecting the World. Hans Sloane and the Origins of the British Museum. Cambridge/MA 2017.

13 Vgl. Delbourgo, Collecting the World (wie Anm. 12), 312; Thomas Ruhland: Pietistische Konkurrenz und Naturgeschichte. Die Südasienmission der Herrnhuter Brüdergemeine und die Dänisch-Englisch-Hallesche Mission (1755–1802). Herrnhut 2018, 347f.

14 Vgl. Hans Sloane: Authentic Copies of the Codicils Belonging to the Last Will and Testament of Sir Hans Sloane, Bart. Deceased, Which Relate to his Collection of Books and Curiosities. London 1753, 32.

15 Vgl. Ruhland, Pietistische Konkurrenz (wie Anm. 13), 348–351.

16 Vgl. Cranz, Historie (wie Anm. 4).

noch persönlich initiiert hatte.¹⁷ Als Zinzendorfs Sekretär weilte Cranz von 1749 bis 1755 mit Unterbrechungen ebenfalls in London und erlebte so hautnah das dortige der Naturkunde aufgeschlossene Klima.¹⁸ Auch durch diese Inspiration wurde seine Missionsgeschichte Grönlands zur damals umfassendsten naturkundlichen Beschreibung der Insel, die besonders in Großbritannien rezipiert wurde und z. B. auf der letzten Reise von James Cook (1728–1779) von 1776 bis 1779 häufig benutzter Bestandteil der Schiffsbibliothek war.¹⁹

Naturkunde in Barby

Die bisherigen Bildungseinrichtungen der Herrnhuter Brüdergemeine in der Wetterau wurden Ende 1749 geschlossen und bereits im Vorjahr war Schloss Barby an der Elbe im Kurfürstentum Sachsen gepachtet worden.²⁰ Gottfried Clemens (1706–1776), der neue Prediger der Herrnhuter Brüdergemeine in Barby, verfasste 1750 einen Entwurf für ein dort neu einzurichtendes Seminar mit ca. 30 Studenten, dessen erster Leiter er bis 1760 war.²¹ Dabei formulierte er umfassende Gedanken zur Etablierung einer Akademie mit begleitenden Einrichtungen wie Bibliothek, Druckerei und Buchladen. Die Studenten sollten zum Besuch deutscher und holländischer „Academien“ (Universitäten) vorbereitet werden und die Ausbildung sollte dezidiert das Ziel verfolgen, die Mitglieder der Herrnhuter Brüdergemeine „zum Gebrauch“ für ihren zukünftigen Dienst in den weltweiten Niederlassungen „zu praeparieren“. Ausdrücklich wurde eine botanische Ausbildung angedacht, wofür sich der Arzt „D[r]. Ritter [...] am besten als Medicus hieher schücken würde, der sich in der Botanic etc. mit den Seminaristen neben bei nützlich und angenehm amüsiren könne.“²²

17 Vgl. die Beiträge in Legacies of David Cranz's „Historie von Grönland“ (1765). Hg. v. Felicity Jensz u. Christina Petterson. London 2021.

18 Vgl. Dietrich Meyer: Einführung. In: David Cranz: Geschichte der evangelischen Brüdergemeinen in Schlesien, insonderheit der Gemeinde zu Gnadenfrei. Eine historisch-kritische Edition. Hg. v. Dietrich Meyer. Wien [u. a.] 2021, 17–78, hier 33f.

19 Vgl. Ildikó Sz. Kristóf: Greenland in Hungary. Inuit Culture and the Emergence of the Science of Anthropology in Late Eighteenth- to Early Nineteenth-Century Hungary. In: Legacies (wie Anm. 17), 165–183, 168f.; Ruhland, Pietistische Konkurrenz (wie Anm. 13), 191, 349.

20 Vgl. Otto Uttendörfer: Zinzendorf und die Entwicklung des theologischen Seminars der Brüderunität. In: ZBG 10–13 (1916–1919), 32–88, 71–123, 1–78, 1–63.

21 Gottfried Clemens: Plan zur Einrichtung des (neuen) Seminarii Unitatis Fratrum Augustanae Confessionis in Barby. Barby 15. September 1750. UAH, R.4.B.III.a.4.4.a, im Folgenden zit. nach: Mai, Seminar (wie Anm. 7), 121–123.

22 Clemens, Plan zur Einrichtung (wie Anm. 21), 122.

1754 wurde diese höchste Bildungseinrichtung der Herrnhuter formell institutionalisiert und als „Real-Academie“²³ in Betrieb genommen, wie Zinzendorf sich ausdrückte. „Real“ bezieht sich dabei auf das damals innovative pädagogische Konzept des Realienunterrichts, auf die Ausbildung an Objekten und Modellen, die in Sammlungen zur Vermittlung der Struktur und Vielfalt der Welt dienen.²⁴ Das Ziel war eine umfassende, auf praktische Anwendbarkeit gerichtete Allgemeinbildung, welche theologische Elemente zentral einschloss. Dabei gehörten auch umfassende naturkundliche Elemente zum Curriculum. Der nur mit Nachnamen bekannte, in Jena ausgebildete Mediziner Knudsen las 1756 „in medicis die Physik, Physiologie, Pathologie und Chemie“²⁵ und 1761 „Chymia“, „Materia medica“ sowie „Sabbathi Osteologia“.²⁶ Zur gleichen Zeit unterrichtete Scholler „Hist[oria] natur[ae]“ nach dem wohl berühmtesten Naturkundler der Zeit, Carl von Linné (1707–1778), und ebenso „Mathesis: Optica“.²⁷ Wie Claudia Mai betont, wurde 1771, als nur noch sieben Studenten gleichvielen Dozenten gegenüberstanden, durch die soeben nach Barby übersiedelte Unitäts-Ältesten-Conferenz, die Leitung der Herrnhuter Brüdergemeine, die breite Ausbildung an der Akademie eingeschränkt auf die Bedürfnisse eines Theologischen Seminars. Diese Verringerung des Angebotes betraf vor allem die Angebote für Medizin und Jura; dennoch behielt man für die „künftigen Theologen und Lehrer [...] die sprachlichen, geschichtlichen, philosophischen, naturwissenschaftlichen und theologischen Vorlesungen bei“.²⁸

Eine Kontinuität und sogar Steigerung der Beschäftigung mit der Naturgeschichte auch nach 1771 verdeutlicht sich an den zunehmenden Kontakten mit den Professoren der damals modernsten Universität im Alten Reich in Göttingen wie Johann David Michaelis (1717–1782) und Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840).²⁹ Stephan Augustin charakterisiert die Zeitspanne zwischen 1776 und 1789 als den „Höhepunkt“ der „öffentliche[n] Wirksamkeit“ der Sammlungen in Barby und verweist damit auch auf die Besuche durch bekannte Persönlichkeiten, wie Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) gemeinsam mit dem regierenden Herzog Karl

23 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, o. J. UAH, R.6.D.I.b.2, zit. nach Uttendörfer, *Entwicklung* (wie Anm. 2), 96.

24 Vgl. Konferenz zwischen Paul Eugen Layritz (1707–1788), Scholler, Georg Leonhard Stock (1721–1799) und Nikolaus Ludwig von Zinzendorf über das höhere Schulwesen vom 16. Januar 1760, zit. bei Uttendörfer, *Entwicklung*, 96.

25 Vgl. Plitt, *Seminarium* (wie Anm. 7), 20.

26 Uttendörfer, *Entwicklung* (wie Anm. 2), 97f.

27 Ebd.

28 Mai, *Seminar* (wie Anm. 7), 113; vgl. Plitt, *Seminarium* (wie Anm. 7), 33f.

29 Stephan Augustin: *Herrnhut und Göttingen im 18. Jahrhundert. Wissenschaftsgeschichtliche Aspekte der Beziehungen zwischen Mission und Universität*. In: *Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden* 49 (1997), 159–180.

August von Sachsen-Weimar-Eisenach (1757–1828) und Fürst Franz von Anhalt-Dessau (1740–1817).³⁰ Diese Ausstrahlung von Barby als Wissenszentrum liegt auch begründet in der ständigen Erweiterung der Naturaliensammlung mit damals überaus seltenen Ausstellungsstücken, z. B. mit über 100 Objekten von den Reisen von James Cook,³¹ sowie der intensiven Beschäftigung mit der Naturgeschichte, besonders der Pflege der Botanik, und ist untrennbar verbunden mit dem Wirken des wohl bedeutendsten Herrnhuter Naturkundlers aus der Barbyter Periode, Friedrich Adam Scholler. Geboren im damals durch den hallischen Pietismus geprägten religiösen Milieu Bayreuths,³² wo er ab 1735 das Gymnasium besuchte, studierte Scholler ab 1738 in Jena, „ohne gänzliche Vernachlässigung der Theologie, vornehmlich Mathematik, Philosophie, Physik und Sprachen, weil ich glaubte, dem Reiche Gottes nützlichere Dienste als ein Schulmann zu thun, wenn ich eine Menge junger Leute zu Wissenschaften und zur Gottseligkeit anführte, als im Predigtamte“, wie er selbst sich ausdrückte.³³ In diese Jenaer Zeit fallen die Bekanntschaften mit dem pietistischen Prediger Johann Sebastian Brumhard (1706–1742), Johannes Michael Langguth (1718–1788),³⁴ dem späteren Schwiegersohn Zinzendorfs, sowie weiteren späteren Führungspersonlichkeiten der Herrnhuter Brüdergemeine durch den Umgang mit der sogenannten Christelsökonomie, einer Gruppe Herrnhuter Studenten unter Leitung des späteren Bischofs Johann Nitschmann (1713–1772) um Christian Renuus von Zinzendorf (1727–1752), Carl Adolph Gottlob von Schachmann (1725–1789) u. a.³⁵ Nach einer kurzen Episode als Lehrer am Waisenhaus seiner Heimatstadt unter dem pietistischen Superintendenten Johann Christoph Silchmüller (1694–1771) unterrichtete Scholler ab Januar 1743 an der Ausbildungsstätte der Herrnhuter Brüdergemeine in Marienborn³⁶ und begleitete anschließend

30 John Becker: Goethe und die Brüdergemeine. In: ZBG 3 (1909), 94–111, hier 102.

31 Vgl. Stephan Augustin: „Kunststücken“ von Cooks Reisen. Die Sammlung und ihre Geschichte im Völkerkundemuseum Herrnhut. Hamburg 1993.

32 Vgl. Horst Weigelt: Geschichte des Pietismus in Bayern: Anfänge, Entwicklung, Bedeutung. Göttingen 2001, 225–241, sowie zur Biographie Schollers: Richard Ehrlacher [u. a.]: Barby und die botanische Praxis der Herrnhuter Brüdergemeine im 18. Jahrhundert. Sammeln, Verwahren und Auswerten – das *Herbarium Barbiense*, ein Exkursionstagebuch von 1766 und Friedrich Adam Schollers *Flora Barbiensis* (1775/87). In: Mitteilungen zur floristischen Kartierung Sachsen-Anhalt Sonderheft 6 (2023) (in Vorbereitung).

33 Friedrich Adam Scholler: Lebenslauf des Bruders Friedrich Adam Scholler, heimgegangen in Barby den 3. April 1785. In: Nachrichten aus der Brüdergemeine 55 (1853), 603–613, hier 607.

34 Langguth wurde 1744 von N. L. v. Zinzendorfs engem Freund und Vertrauten Friedrich von Watteville (1700–1777) adoptiert und war seit 1746 Schwiegersohn Zinzendorfs.

35 Scholler, Lebenslauf (wie Anm. 33), 607.

36 Zu Marienborn vgl. Uttendorfer, Zinzendorf und die Entwicklung (wie Anm. 20).

als Hofmeister adlige Herrnhuter an die Universitäten in Jena und Halle,³⁷ wo er umfassende Kenntnis der dortigen Unterrichtsmethoden und auch der berühmten Naturalienkammer der Franckeschen Stiftungen erlangt haben wird. Kurz nach Ostern 1754 kam Scholler mit den ersten 15 Schülern aus dem Großhennersdorfer Pädagogium in Barby an.³⁸ Seitdem wirkte er dort als Lehrer und leitete ab 1765 mit einer kurzen Unterbrechung diese Einrichtung.

Botanische Exkursionen und Reiseberichte

Für die Entwicklung der Botanik im Rahmen der Herrnhuter Brüdergemeine sind die von Scholler und seinem Kollegen Johann Jakob Bossart (1721–1789) methodisch durchgeführten botanischen Exkursionen hervorzuheben, die seit Gründung der Akademie stattfanden und u. a. in einem Tagebuch der botanischen Exkursionen der Barbyer Seminaristen von 1766 in Bossarts Handschrift überliefert sind.³⁹ Das wissenschaftliche Ergebnis ihrer gemeinsamen mit den Studenten der Akademie betriebenen Forschungen ist die *Flora Barbiensis*, ein botanischer Meilenstein für diese Region. Als Manuskript schon 1763⁴⁰ vorliegend und anschließend ständig erweitert, wurde sie 1775⁴¹ veröffentlicht und 1787⁴² durch ein Supplement ergänzt. Das Exkursionstagebuch von 1766 verdeutlicht dabei, dass die naturkundlichen, botanischen Forschungen als ein Gemeinschaftswerk zu betrachten sind, als eine kollaborative Praxis, bei der die Studenten einen wichtigen Anteil hatten.⁴³ Sie erlernten nicht nur Methode und Praxis der Bestimmung und Präparation von Pflanzen und Naturalien, sondern im Sinne des Kameralismus als Wirtschaftsform und Universitätsfach zugleich die Beschreibung und potentielle Verwertung aller natürlicher Ressourcen einer Region. Besonders hervorzuheben ist dabei die strikte Übernahme der binären Nomenklatur und Systematik von Linné, dem großen Systematiker der Naturkunde des 18. Jahrhunderts, mit dem

37 Plitt, Seminarium (wie Anm. 7), 31.

38 Mai, Seminar (wie Anm. 7), 112; Plitt, Seminarium, 19.

39 Johann Jakob Bossart: Tagebuch der botanischen Exkursionen der Barbyer Seminaristen, 1766. UAH, ThS A.132.a; Uttendörfer, Entwicklung (wie Anm. 2), 98, identifiziert keinen Verfasser. Eine kritische Edition und Auswertung des Exkursionstagebuches ist in Vorbereitung: Ehrbacher [u. a.], Barby und die botanische Praxis (wie Anm. 32).

40 Friderico Adamo Schollero: Flora Barbiensis ordine Linnaeano describi coepta 1763. UAH, B.Cim.II.13.

41 Scholler, Flora Barbiensis (wie Anm. 10).

42 Scholler, Supplementum (wie Anm. 10).

43 Zur Botanik als kollektiver Praxis vgl. Bettina Dietz: Das System der Natur. Die kollaborative Wissenskultur der Botanik im 18. Jahrhundert. Köln [u. a.] 2017.

Scholler auch in Briefkontakt stand.⁴⁴ Linné unterschied die Pflanzen erstmals allein nach ihren Blütenmerkmalen. Wert wurde hierbei auf die Anzahl und die Anordnung von Staub- und Fruchtblättern gelegt, d. h. auf die männlichen und weiblichen Blütenbestandteile.

Der unmittelbare Anschluss an den aktuellen Stand der Naturgeschichte wird auch in Form eines Berichtes zur *Reise auf den Harz im Jahr 1786* greifbar.⁴⁵ In diesem Jahr unternahmen zehn Studenten in Begleitung des Dozenten für Mathematik und Naturgeschichte, Johann Gottfried Cunow (1758–1824), eine zehntägige Exkursion in den Harz. Die über 200 Manuskriptseiten umfassende Dokumentation dieser kleinen Forschungsreise folgte den Vorbildern und Konventionen der großen Forschungsreisen des 18. Jahrhunderts. Je nach individuellen Fähigkeiten und Präferenzen wurden die verschiedenen Teilbereiche einer umfassenden naturgeschichtlichen Untersuchung unter den Teilnehmern aufgeteilt: Botanik, Geographie, Ökonomie sowie Lebensweise der Bevölkerung und Gewerbe des Gebietes. Dazu kamen das Abfassen des Diariums und die Anfertigung von Zeichnungen. Der Reisebericht erinnert in seiner Methodik an Linnés *Instructio Peregrinatoris*,⁴⁶ eine Dissertation, die dessen Schüler Erik Andres Nordblad (1739–1810) 1759 verteidigte. Die konsequente Übernahme Linnéscher Systematik verdeutlicht auch ein *Systematisches Verzeichniß der Pflanzen, die wir auf unserer Harzreise gefunden*,⁴⁷ verfasst vom späteren Lehrer am Pädagogium der Herrnhuter Brüdergemeine in Uhyst, Johann Christlieb Mahler (1764–1797).⁴⁸ Dass derartige Exkursionen keine Ausnahme waren, zeigen das schon erwähnte botanische Exkursionstagebuch von 1766 sowie das Gipfelbuch des Brockens, welches für 1788 erneut solch eine Exkursion von Studenten aus Barby erwähnt.⁴⁹

44 Vgl. Ruhland, Pietistische Konkurrenz (wie Anm. 13), 308, 365.

45 Johannes Gottlieb Stählin: *Reise auf den Harz im Jahr 1786*. UAH, B.Cim.III.2.

46 Carl v. Linné u. Eric Andres Nordblad: *Instructio Peregrinatoris: Qvam, Consent. [...] Facultat. Medica In Regia Academia Upsaliensi, Sub Præsidio [...] Dn. Doct. Caroli Linnæi, [...] Publicæ Censuræ Submittit Ericus And. Nordblad, Gevalia-Gestricius. Uppsalia 1759*.

47 Johann Christlieb Mahler: *Systematisches Verzeichniß der Pflanzen, die wir auf unserer Harzreise gefunden, und als besonders angemerkt haben, weil sie um Barby herum selten, od. gar nicht wachsen*. In: Stählin, *Reise* (wie Anm. 45).

48 Mahler wirkte ab 1787 in Uhyst. Vgl. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: *Briefwechsel 1774–1796*. (Briefe 1–326). Hg. v. Andreas Arndt u. Wolfgang Virmond. Berlin, Münster 1985 (Kritische Gesamtausgabe, Bd. 1, Abteilung V), XLV.

49 Vgl. Christian Friedrich Schroeder: *Jahrbücher des Brockens von 1753–1790 oder Namenkunde aller Personen welche in diesem Zeitraume sich in die Originalstambbücher dieses berühmten Berges eingezeichnet haben. nebst ihren hinzugefügten Beischriften, physikalischen Beobachtungen und Nachrichten. Zweyter Theil. Magdeburg 1791, 109–111, 191*.

Das Naturalienkabinett in Barby

Untrennbarer Bestandteil des naturkundlichen Unterrichts und der Naturgeschichte als Wissenschaft war neben der Beschäftigung mit der Botanik der Aufbau einer eigenen Naturaliensammlung. Das „Cabinet Saeculum“,⁵⁰ wie das 18. Jahrhundert auch bezeichnet wird, mit seinem enormen Aufschwung in der Naturgeschichte als empirisch arbeitender Wissenschaft bedurfte einer materiellen Grundlage. Sammlungsobjekte dienten der Untersuchung, Bestimmung und Beschreibung der Natur, aber zugleich waren sie Anschauungs- und Lernobjekte im Unterricht. Gemeinsam mit Kunstwerken und Ethnographika, den *Artificialia*, sowie den *Scientifica*, den Instrumenten und Modellen, ermöglichten die *Naturalia* die Vergegenständlichung, Vermessung und Erfassung der Welt. All diese Elemente des Sammlungswesens des 18. Jahrhunderts waren in Barby in besonderer Weise zu finden, ebenso eine umfassende Bibliothek und ein botanischer Garten, der neben den getrockneten Pflanzen, den Herbarbelegen, lebende Exemplare zur Autopsie bereithielt. Die Exklusivität dieser Sammlung, u. a. durch Objekte der Reisen von James Cook, wurde schon zeitgenössisch und wird auch in der gegenwärtigen Forschung lobend anerkannt.⁵¹ Im Folgenden soll ihre globale Dimension eine Rolle spielen, denn es waren die weltweiten Missionsstützpunkte und Niederlassungen, welche Naturalien und Artefakte in großer Zahl nach Barby sandten.

Immer noch im Sinne der enzyklopädischen Sammlungen des 17. Jahrhunderts, wie sie auch Zinzendorf während seiner Schulzeit in Form der Kunst- und Naturalienkammer der Franckeschen Stiftungen⁵² kennengelernt hatte, und im Anschluss an die Sammlung von Hans Sloane in London, entstand in Barby eine eigene Sammlung der Herrnhuter Brüdergemeine, die kontinuierlich ausgebaut wurde.⁵³ Bereits der Schulmann und Herrnhuter Bischof Polykarp Müller (1686–1747), vormaliger Direktor des Gymnasiums in Zittau, hatte 1741/42 in seinen Plänen zum Seminar der Herrnhuter Brüdergemeine in der Wetterau, ein „klein Cabinet von Naturalien, künstlichen Dingen, Mathematischen Instrumenten“ als „gutes Hülfsmittel“ für den Unterricht konzipiert.⁵⁴ Beim Umbau des Seminargebäudes auf

50 Eberhard Mey: Aus den frühen Jahren des naturhistorischen Museums Rudolstadt in Thüringen. Rudolstadt 2008, 5.

51 Vgl. die Erwähnungen bei Augustin, Naturalienkabinett (wie Anm. 9), 696; sowie Augustin, „Kunst-sachen“ (wie Anm. 31).

52 Vgl. Thomas Müller-Bahlke: Die Wunderkammer der Franckeschen Stiftungen. 2. überarb. u. erw. Aufl. Halle 2012.

53 Vgl. Stephan Augustin: Vom Naturalienkabinett zum Völkerkundemuseum. Ethnographisches Sammeln in der Brüder-Unität. In: Informationen des Sächsischen Museumsbundes e. V. 33 (2007), 71–76, hier 72.

54 Polycarpus Mueller: Project von dem Seminario, 1742. UAH, R.4.B.III.4,1c, zit. nach Uttendörfer, Zinzendorf und die Entwicklung (wie Anm. 20), 93–108, hier 104.

dem Schlossgelände in Barby 1756 wurde erstmals auch ein separater Raum für ein Naturalienkabinett vorgesehen.⁵⁵ Dieser war wohl schon im Folgejahr in Funktion, da dann bereits Objekte in Form von Mineralien und Fossilien aus Ungarn und Sachsen sowie Conchylien abgeliefert wurden.⁵⁶ Für das Jahr 1760 werden zwei Missionare, die von der Karibikinsel St. Thomas nach Herrnhut unterwegs waren, erwähnt, welche die Sammlung vermehrten⁵⁷ und zeitgleich werden die „Collectionen von Naturalien u anderen Curiosia, deren Nutzen, u billige Encouragierung, besonders in Barby“⁵⁸ von der Leitung der Herrnhuter Brüdergemeine sanktioniert.

Für das kontinuierliche Anwachsen und die Systematisierung des Bestandes war das Wirken von Johann Jakob Bossart fundamental. Zur Unterweisung der Missionare im Umgang mit den Sammlungsobjekten verfasste er die *Kurze Anweisung Naturalien zu sammeln*, eine der ersten gedruckten deutschsprachigen Sammelleitungen, die bereits mehrfach in der Forschung analysiert wurde.⁵⁹ Sie richtete sich zentral an Laien und handwerkliche Mitglieder der Gemeinschaft, stand dabei aber auf dem Fundament der neuesten Entwicklungen der Naturgeschichte. In Einklang mit der Linné'schen Botanik forderte Bossart bei Pflanzen alle Fundumstände sowie Bodenbeschaffenheit und Blütezeit zu vermerken, ebenso Heilkräfte, aber auch die Anzahl der Staubfäden zu notieren, welche bei Linné die Grundlage zur taxonomischen Bestimmung der Arten bilden.⁶⁰ In der Folge kam es zu einem immensen Zustrom an Objekten aus allen Gebieten, wo die Herrnhuter Brüdergemeine Niederlassungen und Missionsstationen hatte, nach Barby. Kontinuierlich etablierte sich eine institutionalisierte Sammelpraxis, die auch grundlegende kommerzielle Aspekte beinhaltete, was für die christlichen Missionen des 18. Jahrhunderts in dieser Art und Weise sowie in diesem Umfang einzigartig ist.⁶¹

55 Karl Danzfuß: Vom berühmten Museum im Schlosse zu Barby. In: Von Barbys Türmen. Blätter zur Pflege der Heimatkunde in der ehemaligen Grafschaft Barby und benachbarten Gebieten 2 (1933), 1–4, hier 1.

56 Danzfuß, Vom berühmten Museum (wie Anm. 55), 1.

57 Vgl. Uttendörfer, Entwicklung (wie Anm. 2), 104 Anm. 20.

58 Protokoll der Raths-Conferenz 30 May 1760–1761 April 1., 22. Dez. 1760. UAH, R.06.A.b.44, 213.

59 Bossart, Kurze Anweisung (wie Anm. 3); vgl. Ruhland, Pietistische Konkurrenz (wie Anm. 13), 318–322; Felicity Jenz: „Kurze Anweisung Naturalien zu sammeln“ – Ein historischer Blick auf die Sammlungstätigkeit protestantischer Missionare. In: Missionsgeschichtliche Sammlungen heute. Beiträge einer Tagung. Hg. v. LVR-Fachbereich Regionale Kulturarbeit/Museumsberatung, Köln, LWL Museumsamt für Westfalen. Münster, Siegburg 2017, 15–26; Augustin, Johann Jakob Bossarts (wie Anm. 8).

60 Bossart, Kurze Anweisung (wie Anm. 3), 21.

61 Vgl. Thomas Ruhland: Zwischen *grassroots*-Gelehrsamkeit und Kommerz. Der Naturalienhandel der Herrnhuter Südasiemission. In: Verfahrensweisen der Naturgeschichte. Akteure, Tiere, Dinge in der Frühen Neuzeit. Hg. v. Silke Förschler u. Anne Mariss. Köln [u. a.] 2017, 29–45. Zur in vielen Aspekten vergleichbaren Sammelpraxis der Dänisch-Englisch-Halleschen Mission, die jedoch in kommerzieller Hinsicht deutlich abweicht, vgl. Brigitte Hoppe: Von der Naturgeschichte zu den

Obwohl sich die Sammlung am ursprünglichen Ort in Barby nicht erhalten hat und ein Großteil der Objekte heute als Verlust angesehen werden muss, kann die Überlieferungssituation auf archivalischer Ebene als hervorragend gelten. So finden sich heute allein 22 Kataloge und Verzeichnisse im Archiv in Herrnhut,⁶² die ergänzt werden durch eine Vielzahl von Korrespondenzen, Rechnungen und gedruckten Werken, die im Zusammenhang mit unzähligen Naturalientransfers stehen. Gerade die sukzessive überarbeiteten Objektverzeichnisse ermöglichen Angaben zur Veränderung der naturkundlichen Systematik und Benennung von Spezies sowie dem Zuwachs und der globalen Streuung der Objekte.⁶³ So verdeutlichen beispielsweise zwei Verzeichnisse des Conchylienbestandes von 1770 und 1788, jeweils nach Linné geordnet, in diesem Zeitraum eine Zunahme von 477 durch Inventarnummern klassifizierten Stücken auf 1.747 Einzelobjekte und damit fast eine Vervierfachung des systematisierten und taxonomisch erfassten Bestandes nur in diesem Bereich.⁶⁴

Anonymität als Praxis der kommerziellen Naturaliensammlung der Herrnhuter Brüdergemeine

Der umfassende Quellenbestand ermöglicht es auch, einzelne Missionsgebiete spezifischen Objektarten zuzuordnen. Aus Labrador kamen vor allem Mineralien, genauer Labradorit, eine neu entdeckte Gesteinsart, auf welche die Herrnhuter Brüdergemeine quasi ein Monopol hatte. Aus der Herrnhuter Südasienmission stammten vor allem Conchylien, also Muscheln und Schneckengehäuse; dort bestand ebenfalls exklusiver Zugang zu einigen der am teuersten gehandelten Arten. Von den weltweiten Herrnhuter Stationen erfolgte ein bisher nur in Ansätzen erschlossener Objekt- und Wissenstransfer erheblichen Ausmaßes zu ihrer zentralen Sammlung nach Barby. Um ein Vielfaches höher aber waren Lieferungen an verschiedene europäische Sammler und Gelehrte, um dadurch Patronagebeziehungen zu etablieren, wie im Fall von Joseph Banks, oder z. B. an den dänischen Königshof,

Naturwissenschaften. Die Dänisch-Halleschen Missionare als Naturforscher in Indien vom 18. bis 19. Jahrhundert. In: *Mission und Forschung. Translokale Wissensproduktion zwischen Indien und Europa im 18. und 19. Jahrhundert.* Hg. v. Heike Liebau [u. a.]. Halle/Saale 2010, 141–167; Anne-Charlott Trepp: Von der Missionierung der Seelen zur Erforschung der Natur. Die Dänisch-Hallesche Südindienmission im ausgehenden 18. Jahrhundert. In: *GeGe* 36 (2010), 231–256.

62 Vgl. UAH, B.Cim.V.1 bis UAH, B.Cim.V.11. Ausführlich dazu siehe Ruhland, *Pietistische Konkurrenz* (wie Anm. 13), 318f.; Augustin, *Naturalienkabinett* (wie Anm. 9), *passim*.

63 Vgl. die Analyse in Ruhland, *Pietistische Konkurrenz* (wie Anm. 13), 326–337.

64 Ruhland, *Pietistische Konkurrenz* (wie Anm. 13), 426–429.

um sich im Kampf um Privilegien und rechtliche Anerkennung bessere Positionen zu verschaffen. Naturalien in jeder Form bildeten soziales und epistemisches Kapital.⁶⁵

Zugleich aber bildeten Naturalien und die Fähigkeit, diese zu sammeln, zu bestimmen, zu präparieren, also der Prozess, diese Naturdinge in Sammlungsobjekte zu transferieren und sie nach Europa zu translokalisieren, ein ökonomisches Kapital. In Südasien z. B. initiierte der Schuster Martin Brodersen (1718–1803) eine kommerzielle Naturaliensammlung und trug damit maßgeblich zum Unterhalt des „Brüdergartens“, der Herrnhuter Ortsgemeine bei Tranquebar/Tharangambadi, bei. Ihm folgten acht namentlich bekannte Sammler allein in dieser Mission in Südasien bis 1800.⁶⁶ Von diesen Aktivitäten hat sich eine Angebots- und Preisliste Brodersens von 1778 erhalten (Abb. 1).

Interessant im Hinblick auf das *Herbarium Barbiense* ist die Erwähnung botanischer Exponate als „[a]llerhand Sorten Kräuter und Gräser mit ihren Blüten zwischen Papier gelegt“, durch einen Handwerker in seiner Verkaufsofferte aus Südindien.⁶⁷ Es ist unklar, ob Brodersen selbst diese Herbarbelege anfertigte oder eines der in Barby ausgebildeten Mitglieder des „Brüdergartens“. Bei der Suche nach naturkundlichen Objekten aus der Sammlungstätigkeit der Herrnhuter Brüdergemeine, vor allem bei deren Verkauf, ist ihre Anonymität ein generelles Kennzeichen und zugleich eine drängende wissens- und wissenschaftsgeschichtliche Fragestellung im Zuge der Digitalisierung moderner naturwissenschaftlicher Sammlungen.

Nur für die recht kleine und sehr kurzlebige Südasienmission der Herrnhuter Brüdergemeine erfolgte bisher eine erste Analyse des Umfangs ihrer naturkundlichen kommerziellen Sammeltätigkeit.⁶⁸ Durch die Untersuchung der Rechnungsbücher lassen sich teilweise die Abnehmer und die Verwertung der Naturalien z. B. als Grundlage für wissenschaftliche Veröffentlichungen nachvollziehen – es können also „Itinerar[e] von Objekten“⁶⁹ beschrieben und zudem Bezüge zwischen Sammlungen und Abnehmern hergestellt werden.

Ausgehend von der Objektebene lässt sich teilweise das wissenschaftliche Netzwerk rekonstruieren, in dem die Naturalien aus dem Kontext missionarischen Sammelns der Herrnhuter Brüdergemeine zirkulierten, wie die Beispiele von drei

65 Vgl. Ruhland, *grassroots*-Gelehrsamkeit (wie Anm. 61).

66 Ruhland, *Pietistische Konkurrenz* (wie Anm. 13), 258–267.

67 Martin Brodersen: Verkaufskatalog, Tranquebar, 27.01.1778. Stadtarchiv Halle/Saale, A 6.2.6 Gebauer & Schwetschke Nr. 15945.

68 Vgl. Ruhland, *Pietistische Konkurrenz* (wie Anm. 13); Ruhland, *grassroot*-Gelehrsamkeit (wie Anm. 61).

69 Hans Peter Hahn: Dinge sind Fragmente und Assemblagen: Kritische Anmerkungen zur Metapher der ‚Objektbiografie‘. In: *Biography of Objects. Aspekte eines kulturhistorischen Konzepts*. Hg. v. Dietrich Boschung [u. a.]. Paderborn 2015, 11–34, hier 27.

getrocknete Pflanze montiert ist, besagt, dass es sich vorher im Herbarium von Banks in London befunden haben muss und von dort zu Linné nach Schweden kam. Linné beschrieb die Art 1771⁷⁴, der Name wird heute als Synonym zu *Murraya paniculata* (L.) Jack betrachtet. Ein Referenzbeleg, das sogenannte Typus-Exemplar, anhand dessen eine Pflanzenart zum ersten Mal wissenschaftlich beschrieben und nach der Linné'schen binären Nomenklatur mit einem zweiteiligen lateinischen Namen benannt ist, wurde zu Linnés Zeiten nicht festgelegt. Da Linné das Spezimen, welches er aus Banks' Herbarium erhalten hatte, zumindest vorgelegen hat, wurde diesem der Status eines Neotypus für die Art und die gesamte Gattung *Murraya* zugeordnet.⁷⁵ Für diesen Neotypus geht die *Linnean Society* als besitzende Sammlung davon aus, dass Johann Gerhard König (1728–1785), der Missionsarzt der Dänisch-Englisch-Halleschen Mission in Südasiens, der Sammler und Vermittler dieses Spezimens ist,⁷⁶ weil in der Wissenschaftsgeschichte der Botanik die Existenz der Herrnhuter Südasiensmission und ihre umfangreiche Sammlungstätigkeit kaum bekannt sind. In einer nachfolgenden Publikation⁷⁷ wird der Beleg ebenfalls König zugeordnet und als vermutliches Sammelgebiet wird nicht Indien, sondern mit aller Wahrscheinlichkeit Thailand vermutet. Die Frage, wer diese Objekte wo sammelte, erschließt sich auch nicht auf den ersten Blick. Bei einem direkten Vergleich aller drei Objekte wird aber deutlich, dass sie alle aus der gleichen Quelle stammen und sogar von einer Handschrift vor ihrer Verteilung annotiert wurden, alle tragen zudem eine gleiche Nummer 159. Der Vergleich dieser Objekte und ihre Zurückführung auf eine gemeinsame Quelle ermöglichen ganz neue Aussagen über sie, die es noch in den Wissensbestand der Botanik zu integrieren gilt. Nur das heute im *Smith Herbarium* befindliche Objekt trägt den eindeutigen Vermerk auf die ursprünglichen Aufsammler und Präparatoren und kann damit auch den Neotypus genauer bestimmen: „India orientalis, Societas Unitas Fratrum“. Alle drei Spezimen stammen also aus Ostindien von der Herrnhuter Brüdergemeine. Eventuell kaufte König ein Exemplar von ihnen und sendete es mit Beschreibung nach Europa, gesammelt hat er es nicht.

Die in Südasiens aktiven Mitglieder der Herrnhuter Brüdergemeine verkauften ihre Naturalien gemeinschaftlich, ganz im Sinne der Gemeinschaftsökonomie,

74 Carl von Linné: *Mantissa plantarum altera Generum editionis VI. et Specierum editionis II.* Holmiae 1771, 554f., 563.

75 Vgl. Charles. E. Jarvis [u. a.]: *A list of Linnaean generic names and their types.* = *Regnum Vegetabile* 127 (1993), 68. <http://legacy.tropicos.org/Name/28100582>.

76 Vgl. die Angaben der Online-Datenbank der *Linnean Collections*; vgl. <http://linneanonline.org/5864/>.

77 Vgl. D. J. Mabberley: *The Typification of Murraya, M. exotica, and M. paniculata (Rutaceae). Its Significance for the World Citrus Industry.* In: *Taxon* 65 (2016), 366–371, hier 367.

welcher sie im „Brüdergarten“ folgten. Entgegen den Konventionen des 18. Jahrhunderts und auch heutiger Sammelpraxis ordneten sie ihre Herbarbelege also nicht individuellen Sammlern zu. Der auf dem Herbarblatt des *Smith Herbarium* zusätzlich erwähnte „D. Hurlock“ ist der Arzt Philipp Hurlock (1713–1801), ein Mitglied der Herrnhuter Brüdergemeine in England, welcher als Vermittler dieses Objekt an Smith verkaufte. Diese Tätigkeit brachte ihm eine der begehrten Mitgliedschaften in der *Royal Society* in London ein, vermittelt durch Banks, der seinerseits bei der Herrnhuter Südasiensmission in Tranquebar Pflanzen zu hunderten bestellte und erhielt.

Das *Herbarium Barbiense*

Während botanische Objekte aus der Sammlungstätigkeit der Herrnhuter Brüdergemeine im 18. Jahrhundert in größerer Zahl, wenn auch teilweise falsch zugeordnet oder anonym, bis heute im prestigeträchtigen *Linnaean Herbarium* in London und anderen Orts überlebt haben, geriet das alte Herbarium aus der Barbyer Zeit im Kreise der Herrnhuter Brüdergemeine selbst spätestens zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Vergessenheit. Als der Dozent am Lehrerbildungsseminar in Niesky, der Ornithologe Johannes Wilhelm Stolz (1881–1917), 1916 im Zuge einer ersten Bestandsaufnahme aller naturkundlichen Schriften der Herrnhuter Brüdergemeine den Bestand der Naturaliensammlung im Museum in Niesky recherchierte, war das *Herbarium Barbiense* in einem katastrophalen Zustand:

„In einer Bodenkammer lagen Trümmer eines umfangreichen alten Herbariums mit Phanerogamen [Blütenpflanzen; T.R.] und Kryptogamen (Moose und Flechten), dessen Pflanzen nach den beiliegenden Zetteln und Notizen z. T. noch aus dem Ende des 18. Jahrhunderts stammen.“⁷⁸

Diese Beschreibung des Zustandes des *Herbarium Barbiense* durch Stolz steht symbolisch für dessen wechselvolle Geschichte, aber auch seine Ignorierung durch die Wissenschaft. Deshalb soll auf seinen Aufbau, seinen Weg nach Dresden und seine heutige Form noch einmal speziell eingegangen werden.

Insgesamt befinden sich heute 1.260 Belege des *Herbarium Barbiense* im *Herbarium Dresdense*. Entsprechend den überlieferten Verzeichnissen aus dem 18. Jahr-

78 Stolz, Bibliographie (wie Anm. 2), 109.

hundert ist von ehemals ca. 3.200 Belegen also ein reichliches Drittel erhalten.⁷⁹ Die Herbarblätter und Etiketten tragen häufig spezifische Zuordnungen zu Linnés botanischem System und es ist davon auszugehen, dass in Barby die Pflanzen in Faszikeln nach den 24 Linnéschen Klassen sortiert waren. Nur für einen geringen Anteil sind genauere Informationen zu Herkunft oder Fundort überliefert. Lediglich auf 336 Belegen sind spezifische Herkunftsangaben zu finden. Von diesen stammen 190 aus der Umgebung von Barby und weitere 24 aus dem dort damals angelegten botanischen Garten. Bei 50 Belegen kann eine indische Provenienz zugeordnet werden, 38 wurden von der Herrnhuter Niederlassung und Missionsstation Sarepta aus Russland nach Barby gesandt und 40 stammen aus Grönland. Weiterhin finden sich Belege aus Carolina (North Carolina, USA). Zwei aus „Otaheite“ (Tahiti) kommende Pflanzen sind dem Kontext der Entdeckungsreisen von James Cook zuzuordnen.

Heute sind die Belege des *Herbarium Barbiense* digitalisiert über die Datenbank JACQ recherchierbar und mit Daten wie Belegnummer, Taxon, Sammler und Fundort sowie der einheitlichen Zuordnung „[Herbarium Barbiense]“ gekennzeichnet.⁸⁰ Da die Sammler wegen der erläuterten gemeinschaftlichen Sammelpraxis nicht individuell bestimmbar sind, wird im Allgemeinen „Anonymous collector“ angegeben. Im Fall der Belege, welche im direkten Umkreis um Barby gesammelt wurden und die in der *Flora Barbiensis* und dem Exkursionstagebuch genannt werden, können die potentiellen Sammler auf eine kleine Auswahl eingegrenzt werden. Diese Einträge beinhalten den Passus „[collected by F.A. Scholler or J.J. Bossart or by one of their students]“.⁸¹ Neben den Textdaten sind Abbildungen der Objekte das eigentliche Ziel ihrer Integration in die Datenbank. Pro Beleg finden sich stets zwei Aufnahmen. Eine Auflichtaufnahme zeigt die botanischen Merkmale der Pflanze. Die Durchlichtaufnahme hingegen verdeutlicht die Struktur des Papiers sowie das Wasserzeichen und lässt eventuelle Schriftzüge auf der Rückseite von Etiketten sichtbar werden. Hierdurch werden historische Präparationstechniken greifbar, die auf kulturwissenschaftlicher Ebene Ansätze zu einer eindeutigen Erschließung der Provenienz eröffnen und die naturkundlichen Objekte in das Zentrum für Fragestellungen der Netzwerks- und Materialitätsforschung stellen.

Für Belege im *Herbarium Barbiense* können anhand von Etiketten, Montagearten und auch begleitenden Korrespondenzen z. B. Objekttausch und Kontakte u. a. zu Carl von Linné, Johannes Gessner (1709–1790), Peter Simon Pallas (1741–1811)

79 Johann Jakob Bossart: Index Plantarum siccarum systematicus eo ordine, quo sunt in Fasciculis dispositae. UAH, B.Cim.II.4, 193; vgl. ebenso ders.: Index alphabeticus Generum Plantarum, ex quibus sicca Specimina in Collectione Musei Academia Fratrum servantur. UAH, B.Cim.II.4.

80 <https://www.jacq.org/>.

81 Scholler, *Flora Barbiensis* (wie Anm. 10).

und Johann Christian Daniel Edler von Schreber (1739–1810) nachgewiesen werden. Letzterer bearbeitete und bestimmte die von Cranz auf seiner Grönlandreise im Jahre 1761/62 gesammelten Pflanzen ebenso wie das von Christopher Brasen (1737–1774) während seines Grönlandaufenthalts von 1765 bis 1768 gesammelte Herbarmaterial. Eine Liste dieser von Schreber bestimmten Arten ist in der *Fortsetzung der Historie von Grönland* von Cranz aus dem Jahr 1770 enthalten.⁸² Dabei gleichen einige seiner Beschreibungen neuer Arten den Texten auf den Etiketten erhaltener grönländischer Belege, was als Beweis dafür dient, dass es sich bei den erhaltenen Exemplaren um die von Schreber bestimmten Belege handelt.

Für die *Flora Barbiensis* sammelten Scholler, Bossart und ihre Schüler über 1.100 Arten von Pflanzen und Pilzen aus der direkten Umgebung von Barby. Über zwei Drittel der heute im *Herbarium Barbiense* erhaltenen Belege aus der näheren Umgebung von Barby tragen auf ihren Etiketten Fundortangaben, die mit den Lokalisierungen der entsprechenden Arten in der *Flora Barbiensis* identisch sind oder nur in der Formulierung abweichen (Abb. 2). Deshalb ist davon auszugehen, dass es sich hier um die Belege handelt, anhand derer Scholler seine *Flora Barbiensis* verfasste. Dabei wurden wildwachsende und kultivierte Arten getrennt aufgeführt und vereinzelt wurde die medizinische Verwendung der Pflanzen beschrieben.

Im bereits erwähnten botanischen Exkursionstagebuch von 1766 werden 57 Pflanzenarten als Neufunde für die Barbyer Gegend aufgeführt. Die im Tagebuch angegebenen Fundorte decken sich auch hier zumeist mit den in der *Flora Barbiensis* genannten, so dass bei den erhaltenen Belegen nicht nur das Objekt der Beschreibung bis heute vorliegt, sondern zugleich umfassende Angaben über die konkreten Fundumstände überliefert sind. Diese Kontextualisierung, welche weit über die in der historischen Publikation gegebenen Angaben hinausgeht, ist eine einzigartige Möglichkeit, die Praxis der Botanik im 18. Jahrhundert, speziell im Rahmen der Herrnhuter Brüdergemeine nachzuvollziehen und aktuelle Fragestellungen zu historischer Biodiversität für diese Region zu beantworten.

Beim Umzug der nun nur noch als Theologisches Seminar angesprochenen Akademie von Barby nach Niesky im Jahre 1789 verblieb die Naturaliensammlung fast vollständig in Barby und wurde dem dorthin umgesiedelten Pädagogium der Herrnhuter Brüdergemeine unterstellt. Mit der Auflösung der Herrnhuter Niederlassung in Barby zog dann auch das Pädagogium wieder nach Niesky. In diesem Zuge folgte die Überführung aller Sammlungsteile in 57 Kisten, darunter zwei mit dem Herbarium, die Anfang August 1809 per Schiff in Dresden ankamen und

82 Vgl. Johann Christian Daniel Schreber: §. 10. [Flora Groenlandica]. In: David Cranz: Fortsetzung der Historie von Grönland insonderheit der Missions-Geschichte der Evangelischen Brüder zu Neu-Herrnhut und Lichtenfels von 1763. bis 1768. nebst beträchtlichen Zusätzen und Bemerkungen zur natürlichen Geschichte. Barby, Leipzig 1770, 280–287.

von dort mit Pferdewagen weiter transportiert wurden.⁸³ In Niesky, wo kurzzeitig das Theologische Seminar und das Pädagogium vereint wurden, entwickelte sich eine zweite Blütezeit der Botanik im Kreise der Herrnhuter Brüdergemeine. Von den Lehrern und Schülern des Seminars und später des Pädagogiums, wie Johann Baptist von Albertini (1769–1831) und Lewis David von Schweinitz (1780–1834), die sich auf Pilze konzentrierten⁸⁴, sowie Peter Friedrich Cürrie (1777–1855), der eine mehrfach aufgelegte botanische Sammellanleitung veröffentlichte,⁸⁵ wurde die Lokalflora Nieskys mit gleicher Intensität untersucht wie vorher die von Barby – eine Spezifik, die auf fast alle Herrnhuter Niederlassungen zutrifft.

Ob das *Herbarium Barbiense* nach seiner Ankunft in Niesky 1809 nochmals seinen Aufenthaltsort wechselte, ob z. B. Teile mit dem Theologischen Seminar 1818 nach Gnadenfeld gingen, ist unklar, aber unwahrscheinlich. Um 1880 erwähnt G.A. Freytag im neun Räume umfassenden Museum in Niesky als Nachfolgeinstitution des Naturalienkabinetts in Barby ausdrücklich zwei separate Herbarien.⁸⁶ Mit einer Anzahl von 3.200 Stück, geordnet nach Linné, handelt es sich dabei einmal um das *Herbarium Barbiense*⁸⁷ mit einigen Ergänzungen durch den in Niesky lehrenden Botaniker Friedrich Wilhelm Kölbing (1803–1850)⁸⁸ und seine Schüler.⁸⁹ Das zweite Herbarium aus den Nachlässen u. a. von Cürrie, Albertini und Johann Christian Breutel (1788–1875) „umfasst eine Phanerogamen-Sammlung in 15 großen Mappen [...] und eine Kryptogamen-Sammlung von 900 einheimischen Arten in 31 Mappen mit zahlreichen Varietäten von Labrador, Grönland, Suriname und Süd-Afrika. [...] All diese Sammlungen sind für ihr Alter gut erhalten.“⁹⁰

Das Museum in Niesky, in dem sich das Herbarium damals befand, wurde 1937 geschlossen, um die Räumlichkeiten für den Schulunterricht zu nutzen, die seitdem dort deponierte Sammlung wurde dann aber im Zweiten Weltkrieg geplündert

83 Brief von Götz an Goldmann. Dresden 04.08.1809. UAH, R.6.D.I.a.33.

84 Johann Baptist von Albertini u. Lewis David von Schweinitz: *Conspectus fungorum in Lusatae Superioris agro Niskiensi crescentium, e methodo Persooniana*. Lipsiae 1805.

85 Peter Friedrich Cürrie: *Anleitung, die wildwachsenden Pflanzen auf eine leichte und sichere Weise durch eigene Untersuchung zu bestimmen*. Görlitz 1823.

86 Vgl. G. A. Freytag: *Das naturhistorische und ethnographische Cabinet in Niesky*. In: *Jährliche Nachrichten von der Knaben-Erziehungs-Anstalt der Brüderunität zu Niesky* 3 (1881/82), 8–17.

87 Bossart, *Index Plantarum siccarum systematicus* (wie Anm. 79), 193; vgl. ebenso ders., *Index alphabeticus Generum Plantarum* (wie Anm. 79).

88 Friedrich Wilhelm Kölbing: *Flora der Oberlausitz oder Nachweisung der daselbst wild wachsenden phanerogamen Pflanzen mit Einschluß der Farnkräuter nach Familien geordnet*. Görlitz 1828.

89 Vgl. Freytag, *Cabinet* (wie Anm. 86), 11.

90 Ebd.

und verwüstet.⁹¹ Glücklicherweise gelangten die alten Kataloge aus Barby bereits 1944 beim Umzug der Nieskyer Bibliothek nach Herrnhut ins Archiv.⁹² 1947 waren Christoph Becker (1894–1964), der Leiter des 1878 gegründeten Museums in Herrnhut,⁹³ sowie Richard Träger (1901–1988), Leiter des Unitätsarchivs, des zentralen Archivs der Herrnhuter Brüdergemeine in Herrnhut, gemeinsam in Niesky zur Bestandsaufnahme.⁹⁴ Die überwiegende Mehrheit der noch erhaltenen Objekte kam anschließend bis 1949/50 ins Unitätsarchiv, vor allem naturkundliche Sachen, oder ging, hier vor allem die Ethnographika, an das heutige Völkerkundemuseum in Herrnhut, ohne dass sich dieser Prozess im Einzelnen nachvollziehen lassen würde.⁹⁵ Weitere Teile der dezimierten Naturaliensammlung wurden einem neu einzurichtenden städtischen Museum in Niesky verkauft, direkt an andere Museen abgegeben oder veräußert. Noch unter Träger trennte sich das Unitätsarchiv dann in den 1950er bis 1970er Jahren von allen naturkundlichen Teilen der alten Barbyer und später Nieskyer Sammlung, ohne dass sich dazu detaillierte Unterlagen finden ließen. Eventuell noch vorhandene historische Verzeichnisse und Inventare der Sammlungen verblieben jedoch, soweit bisher bekannt, im Archiv in Herrnhut, wodurch die weggegebenen Sammlungen und die Einzelobjekte oft wichtiger Informationen und Kontexte, vor allem aber des Wissens um ihre Provenienz beraubt wurden. Empfangende Institutionen waren u. a. das Naturkundemuseum Görlitz,⁹⁶ das Kunsthistorische Museum Görlitz, das Staatliche Museum für Mineralogie und Tierkunde in Dresden sowie die Lehrmittelhandlung Gebauer in Radebeul.⁹⁷

Dem Institut für Botanik der Technischen Universität Dresden wurden u. a. die Reste des *Herbarium Barbiense* übergeben. Zwischen 1964 und 1966 stand Träger

91 Stephan Augustin: Genuß und Belehrung. 250 Jahre natur- und völkerkundliches Sammeln in der Brüder-Unität – Ausstellungstexte. Hg. v. Freundeskreis des Völkerkundemuseums Herrnhut e. V. Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen 2008, 18.

92 Vgl. Richard Träger: Übersicht der längst ausrangierten, im „Cimelien-Schrank“ der Nieskyer Pädagogiums-Bibliothek [...] aufbewahrten [...] älteren „Kataloge“. Herrnhut 07.12.1971. UAH, IV.61.

93 Umfassend zur Geschichte des heutigen Völkerkundemuseums in Herrnhut vgl. Stephan Augustin: „Vielen einen Genuß und Belehrung gewähren und unseren Nachkommen einen Schatz bewahren“. 125 Jahre Völkerkundemuseum Herrnhut. Zur Geschichte des Museums. In: Abhandlungen und Berichte der Staatlichen Ethnographischen Sammlungen Sachsen 52 (2005), 275–296.

94 Vgl. Augustin, Genuß und Belehrung (wie Anm. 91), 18.

95 Vgl. ebd.

96 Aus dem Briefwechsel zwischen Wolfram Gottfried Dunger (1929–2019), dem Leiter des Naturkundemuseums Görlitz, und Träger aus den 1960er Jahren geht hervor, dass Görlitz nur Interesse an naturkundlichen Objekten aus der Lausitz hatte. Welche Sammlungsbelege im Detail übernommen wurden, ist noch nicht geklärt. Dank für diese Auskunft per E-Mail an Frau Petra Gebauer vom Senckenberg Museum für Naturkunde Görlitz.

97 Vgl. Augustin, Genuß und Belehrung (wie Anm. 91), 18, 20.

in Briefkontakt mit Hildegard Funke (1908–1977), einer Mitarbeiterin des Botanischen Instituts, welches 1968 aufgelöst wurde.⁹⁸ Rückblickend datiert Träger die Abgabe der botanischen Sammlung auf 1964 und identifiziert ihren Umfang als ein „Kistchen mit Trümmern d[er] reichen Herbarien“, welches er bereits im Dezember 1947 zusammen mit einem von Cürrie verfassten handschriftlichem Verzeichnis einer Pflanzensammlung der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts aus Niesky mit ins Unitätsarchiv gebracht hat.⁹⁹ Abschließend stellt Träger fest: „Nur die trümmerhaften Überreste der einst bedeutenden Barby-Nieskyer Herbarien hat das Dresdner Institut für Botanik sehr gern zur Vervollständigung seiner Bestände unentgeltlich übernommen.“¹⁰⁰ Zu Faszikeln zusammengefasst lagerten die Belege in Dresden in Kisten mit einer vom damaligen Kustos des Botanischen Gartens, Wolfram Spanowsky (1929–2017), angebrachten Aufschrift „ex Herrnhut von Barby Seminar vor 1808“, wurden aber nicht weiter erschlossen oder analysiert. Erst um die Jahrtausendwende erhielten sie erneute Aufmerksamkeit. Es erfolgte eine erste Sichtung, Bearbeitung und teilweise Neumontage der einzelnen Belege, die nun jeweils mit dem von Spanowsky bei Eingang erstellten Vermerk gestempelt wurden (vgl. Abb. 2). Ab dem Jahr 2019 wurde die Auswertung im Zuge einer studentischen Abschlussarbeit erweitert und intensiviert.¹⁰¹ Erstmals erfolgte nun eine Auswertung der Belege unter intensiver Bezugnahme auf die historischen Verzeichnisse und begleitende Quellen aus der Barbyer Zeit des Herbariums im Unitätsarchiv in Herrnhut, was den Wert der Sammlungsobjekte für die naturwissenschaftliche Forschung deutlich steigert.¹⁰² Als Teil des *Herbarium Dresdense* stellen die Belege des *Herbarium Barbiense* vor allem wegen ihres hohen Alters von über 250 Jahren einen besonderen Schatz dar. Zudem finden sich unter den Belegen auch einige Typus-Belege. Diese bilden einen wertvollen Teil jeder Pflanzensammlung, da sie auch bei aktuellen Fragestellungen die Grundlage für die Systematik und die Nachverfolgung von Artbeschreibungen bilden.

Das *Herbarium Dresdense* verfügt nicht nur über Herbarbelege aus der Anfangszeit der Herrnhuter Brüdergemeine in Form des *Herbarium Barbiense*. Nach

98 Vgl. Richard Träger: Nachtrag zur Bibliographie der naturwissenschaftlichen (bzw. botanischen) Arbeiten aus dem Kreise der Brüdergemeine. Herrnhut 20.02.1764. UAH, IV.61; sowie Hildegard Funke: „Hinweise auf Herrnhuter Botaniker in der Fach-Literatur“. 02.09.1766. UAH, IV.61.

99 Richard Träger: Handschriftl. Pflanzenverzeichnis zu einem brüderischen Herbar. Herrnhut 23.06.1975, Beilage in UAH, B.Cim.II.6.

100 Richard Träger: Das Barbyer Naturalien-Kabinet der Brüder-Unität 1760(?)–1808 und seine Fortführung in Niesky 1809–1945. Herrnhut 07.12.1971. UAH, IV.61, 6.

101 Vgl. Richard Ehrlacher: Die Pflanzensammlung der Herrnhuter Brüdergemeine aus der Anfangszeit von 1732 bis 1809. Analyse von Adam Schollers „Flora Barbiensis“ mit Hilfe des wiederentdeckten Herbariums der Herrnhuter Brüdergemeine. Unveröffentlichte Bachelorarbeit. Dresden 2021.

102 Eine umfassende Auswertung ist in Vorbereitung, vgl.: Ehrlacher [u. a.], Barby und die botanische Praxis (wie Anm. 32).

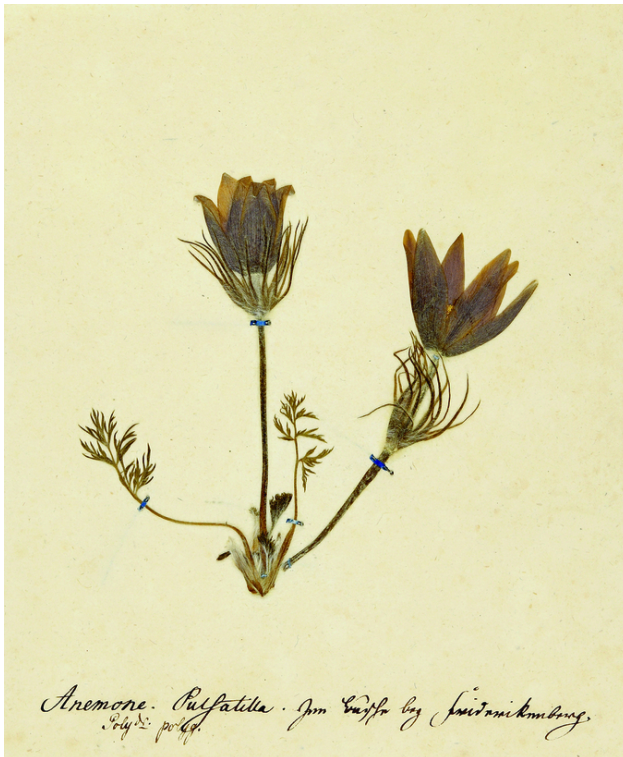


Abb. 2 *Anemone Pulsatilla*. Ein Beleg von *Pulsatilla vulgaris* mit dem damals gebräuchlichen Synonym aus dem *Herbarium Barbiense*, montiert auf einem neuen Herbarbogen und gestempelt mit „ex Herrnhut von Barby Seminar vor 1808“. Die Gewöhnliche Küchenschelle wurde „Im Busche bey Friderikenberg“, einem heute abgerissenen Lustschloss südöstlich von Barby, gesammelt. Schollers lateinische Beschreibung von *Anemone Pulsatilla* in der *Flora Barbiensis* benennt denselben Fundort. <https://dr.jacq.org/DR024129>.

neuesten Recherchen werden im Dresdner Bestand tausende weitere Belege aus dem Kontext der Sammeltätigkeit der Herrnhuter Brüdergemeine aus späterer Zeit vermutet. Darunter befinden sich u. a. Teile einer Kryptogamen-Sammlung, die der schon erwähnte Cürrie beschriftet hat. Auch sie kamen entsprechend eines handschriftlichen Vermerks von Spanowsky bereits Mitte der 1960er Jahre ins *Herbarium Dresdense*, vielleicht gemeinsam mit dem *Herbarium Barbiense*. Entsprechend der Zuordnung durch Spanowsky wurden sie um 2000 versehen mit dem Stempel: „ex

Herbarium Herrnhuter Brüdergemeine“.¹⁰³ Ob es sich um die Reste der „900 einheimischen Arten“ handelt, welche Freytag 1881/82 bei seiner Beschreibung des Museums in Niesky erwähnte, werden zukünftige Untersuchungen zeigen.¹⁰⁴ Weitere Belege, deren Kontext und Eingangszeitpunkt in das *Herbarium Dresdense* bisher nicht genau bekannt sind, stammen von dem ebenfalls schon erwähnten Breutel, aber auch von Christian Friedrich Burkhardt (1785–1854), Heinrich Rudolf Wullschlägel (1805–1864), Alexander Becker (1818–1901), Paul Hugo Albert Heuser (1834–1905), Ernst Wilhelm Hans (1840–1896), Leopold Richard Baur (1855–1889) und Otto Uttendörfer (1870–1954).¹⁰⁵ Zu erwähnen ist außerdem der Kolonialbotaniker Adolf Ferdinand Stolz (1871–1917), von dem Belege erhalten sind.¹⁰⁶ Er wurde 1871 im heutigen Südafrika als Kind einer Herrnhuter Missionsfamilie geboren und wirkte später selbst in Deutsch-Ostafrika, dem heutigen Tansania. Dort war er als Missionskaufmann tätig u. a. mit der Bewirtschaftung von Plantagen (Kautschuk-Liane/Kaffee) und verkaufte, ganz im Sinne der Etablierung mit der kommerziellen Praxis der Herrnhuter Naturaliensammlung des 18. Jahrhunderts, u. a. über das Botanische Museum in Berlin Dahlem Herbarbelege zum Besten der Herrnhuter Mission.

Fazit

Das *Herbarium Barbiense* und Publikationen wie die *Flora Barbiensis* sowie die unterschiedlichen Manuskripte, z. B. das botanische Exkursionstagebuch von 1766 bilden einen bisher kaum untersuchten Quellenkorpus, der es ermöglicht, die botanischen Praktiken und Arbeitsweisen der Herrnhuter Brüdergemeine neu und umfassend zu analysieren. Die Herbarbelege stellen hierbei einen wichtigen Nachweis für die Naturaliensammeltätigkeit und den Naturalienaustausch der Herrnhuter Brüdergemeine im 18. Jahrhundert dar, deren Umfang bisher nur ansatzweise erschlossen ist. Eine Ursache für diese geringe Bekanntheit liegt in der Anonymität, welche fester Bestandteil der Praxis der kommerziellen Naturaliensammeltätigkeit der Herrnhuter Brüdergemeine war. Entgegen allen botanischen

103 Ein Verzeichnis zu dieser Teilsammlung von Cüries Hand konnte im Unitätsarchiv identifiziert werden, UAH, B.Cim.II.6.

104 Vgl. Freytag, Cabinet (wie Anm. 86), 11.

105 Vgl. die Übersicht in Ludwig Becker: Die Pflege der Naturwissenschaften in der Herrnhuter Brüdergemeine. In: UnFr 55/56 (2005), 17–51, hier 41–46. Bestandsnachweis im *Herbarium Dresdense*. <https://www.jacq.org/>.

106 Ausführlich zu Adolf Ferdinand Stolz vgl. Katja Kaiser: Botanische Netzwerke. Interimperiale Pflanzen- und Wissenstransfers. Die Botanische Zentralstelle für die deutschen Kolonien am Botanischen Garten und Museum Berlin (1891–1920). Frankfurt/Main 2021, 345–356, 366.

Konventionen wurden Herbarbelege im Sinne der Gemeinschaftsökonomie unter dem lateinischen Namen der Gemeinschaft, *Societas Unitas Fratrum*, verkauft, aber keinem Individuum zugeordnet. Durch das in beachtlichen Teilen erhaltene Herbarium aus Barby ist nun die Möglichkeit gegeben, die naturgeschichtlichen Netzwerke zu rekonstruieren, in denen die Herrnhuter Brüdergemeine agierte, und damit die kontinuierliche Affinität dieser religiösen Gemeinschaft zur Botanik aufzuzeigen. Das *Herbarium Dresdense* verfügt außerdem über eine Vielzahl an Herbarbelegen aus dem 19. und 20. Jahrhundert, welche verdeutlichen, in welchem Umfang Botanik ein Faktor im Rahmen der Herrnhuter Brüdergemeine blieb – als Ausbildungsgegenstand, zur kommerziellen Unterstützung der Missionsarbeit und als Feld eigener wissenschaftlicher Beiträge durch Mitglieder der Herrnhuter Brüdergemeine.

Heute, im Zeitalter der Digitalisierung und Gensequenzierung, bilden die Belege aus der Herrnhuter Naturaliensammeltätigkeit eine wichtige Grundlage für die Rekonstruktion historischer Biodiversität und veranschaulichen im Vergleich mit aktuellen Lokalfloren den Wandel der Natur in den letzten Jahrhunderten. Die Typus-Belege geben Aufschluss über die Erstbeschreibung einiger Arten und bilden ein wichtiges Bindeglied zwischen damaliger und heutiger Systematik. Wissenschafts- und wissenschaftsgeschichtlich zwingen uns die historischen Belege des *Herbarium Barbiense*, die Vielschichtigkeit christlicher Missionstätigkeit neu zu bewerten und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften einmal mehr auf ihre religiösen TrägerInnen hin zu befragen.

Herrnhuter Missionssiedlungen in den englischen Kolonien Nordamerikas im 18. Jahrhundert: Ein transkulturelles Modell für eine christliche Gemeinschaft im Zeitalter des Kolonialismus

Die Arbeit der Herrnhuter Missionare in Nordamerika war bahnbrechend für die protestantische Mission in Nordamerika. Peter Vogt hat detailliert gezeigt, wie die Herrnhuter Missionsarbeit eine Schlüsselstellung einnahm und ein „awakening“ des Missionsgedankens in England besonders mit William Carey um 1800 bewirkte, denn die Herrnhuter boten den „Frömmigkeitskontext“ *und* eine Institution innerhalb der Religionsgemeinschaft, die die Missionsarbeit übernahm: „In der Brüdergemeine übernahm der pietistische Gemeindeverband selbst die Initiative zum missionarischen Handeln“.¹ Und Gisela Mettele hat herausgestellt, wie die Kerngemeinschaft der Mitglieder der Herrnhuter Brüdergemeine im 18. Jahrhundert als Pilgergemeinschaft mit dem Aufbau der Gemeinorte begann und in den europäischen und nordamerikanischen Gemeinarten tätig war; sie orientierten sich „nicht an politischen Grenzen sondern an einem gemeinsamen Ziel, dem Aufbau des Reiches Gottes, und sahen sich als Teil einer universalen Bewegung“.²

Nun ist gerade das internationale Netzwerk christlicher Missionen spätestens seit der Mitte des 20. Jahrhunderts unter starke Kritik bis hin zu Ablehnung von Seiten der postkolonialen Historiographie geraten, die die Geschichte des Kolonialismus und kulturellen Imperialismus aufarbeitet und den impliziten Eurozentrismus der Geschichtswissenschaft ablehnt. Nach dem kritischen Vorreiter der postkolonialen Bewegung Frantz Fanon, der mit *Die Verdammten dieser Erde* (1961) für die Freiheit Algeriens im Unabhängigkeitskrieg gegen Frankreich politisch gekämpft hatte, wurde postkoloniale Theoriebildung besonders in der Kultur- und Geschichtswissenschaft etabliert, mit der die Epoche der Neuzeit, der Eroberung und Inbesitznahme außereuropäischer Territorien seit den Amerikareisen von Columbus bis zum Zerfall der Kolonialherrschaft nach dem Zweiten Weltkrieg bezeichnet wird.³

1 Peter Vogt: Die Mission der Herrnhuter Brüdergemeine und ihre Bedeutung für den Neubeginn der protestantischen Missionen am Ende des 18. Jahrhunderts. In: PuN 35 (2009), 204–236, hier 235.

2 Gisela Mettele: Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeine als globale Gesellschaft 1727–1857. Göttingen 2009, 269.

3 Vgl. Jürgen Osterhammel: Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen. München 9 2021.

Unter den vielen kritischen Arbeiten zu Imperialismus und Kolonialherrschaft Europas sei besonders auf die Herausforderung in der US-Geschichtsschreibung hingewiesen, die sich bei der Aufarbeitung der Missionsgeschichte in Nordamerika jetzt mit der „Unterjochung und Vertreibung der Indigenen in Nordamerika“ (subjugation of Native Americans) beschäftigen muss.⁴ Denn die postkoloniale Historiographie hat die Machtstrukturen der christlichen Missionen angeprangert,⁵ die in romantisierenden Berichten über die Missionsarbeit aus der Perspektive europäisch-weißer kultureller Überlegenheit verfasst würden.⁶

In dieser Auseinandersetzung hat u. a. Jonathan Ingleby (Leiter der Missionsstudien am Redcliffe College in Gloucester, UK mit eigener Missionserfahrung in Indien) die Frage gestellt, ob die aus dem Westen stammenden Missionare sich mit der Lebenswelt und den historischen Gegebenheiten der Volksgruppen beschäftigten, zu deren Mission sie ausgesandt wurden, und ob die Missiologie auf die Fragen der postkolonialen Herausforderung antworten kann und die christlichen Kirchen zu einer Positionierung „beyond Empire“ (jenseits des Herrschaftsdenkens) mithilfe postkolonialer Kritik bewegen kann.⁷ So hat die Berliner Theologin Judith Becker in einem Band Beiträge zur europäischen Mission in der Interaktion mit der kolonialen und postkolonialen Welt gesammelt und gefragt, was geschieht, wenn Menschen unterschiedlicher kultureller, religiöser, politischer und sozialer Herkunft eng in einer Gegend, Stadt, Region, in einem Staat zusammenleben: Wie entwickelte sich das Zusammenleben der Kolonisten mit den Kolonisierten?⁸

Besonders aus der Perspektive der Betroffenen, der ‚Subalternen‘, die in Missionsgebieten gelebt haben, und deren Nachfahren mit Missionshintergrund kommen wichtige Stimmen. So sieht Tink (George) Tinker von der Iliff School of Theology in Denver und Mitglied der Nation der Osagen,⁹ der sich als „Befreiungstheologe“

4 Jane Samson: The Problem of Colonialism in the Western Historiography of Christian Missions. In: RStT 23,2 (2004), 3–25, hier 24.

5 Vgl. u. a. Joerg Rieger: Theology and Mission between Neocolonialism and Postcolonialism. In: MisSt 21,2 (2004), 201–227.

6 Dieser Vorwurf wird auch fundierten historischen Arbeiten gegenüber in Rezensionen gemacht, wie den älteren Standardwerken von Henry W. Bowden: American Indians and Missionaries. Chicago 1981, oder William G. McLaughlin: Cherokees and Missionaries, 1789–1839. New Haven 1984.

7 Jonathan Ingleby: Beyond Empire. Postcolonialism and Mission in a Global Context. Milton Keynes, UK 2010, 114f.: „We have already thought about the 150 million street children world-wide. Why are they there? It is because of the breakdown of family life as a result of poverty. Where does poverty come from? It is a disease of Empire“.

8 Judith Becker: Introduction. In: European Missions in Contact Zones. Transformation Through Interaction in a (Post)-Colonial World. Hg. v. ders. Göttingen 2015, 7–24.

9 Tinker, geb. 1944, ist ordinerter lutherischer Pastor, erhielt sein M.Div. vom Pacific Lutheran Theological Seminary und seinen Dr. theol. von der Graduate Theological Union 1983. Sein Vater war Mitglied der Osage, seine Mutter war lutherisch. Die Osage wurden vom Ohiogebiet nach Kansas und von dort auf ein Reservat in Oklahoma verdrängt, wo sie nach ihrer Kultur zu leben beanspruchten,

versteht, in der Missionsarbeit einen kulturellen Imperialismus verkörpert, der die Indigenen nur als unfertige Menschen angesehen habe, die weder eine eigene Kultur noch eine Religion gehabt hätten.¹⁰ Tinker weist als symbolisches Zeichen auf die Geschichte eines in die Menschenhaut eines ‚Indianers‘ gebundenes Buches hin, das eine Darstellung der Geschichte des Christentums von einem Theologen aus dem 18. Jahrhundert enthält – es handelt sich um Johann Lorenz Mosheims *Institutio-num Historiae Christianae Compendium* (1752),¹¹ das sich in der Bibliothek seiner (von den Methodisten gegründeten) Institution befunden hatte. Der ursprüngliche Besitzer hatte den menschenverachtenden Einband als seine Kriegstrophäe in Auftrag gegeben; es soll der als ‚Indian killer‘ bekannte David Morgan (1721–1813) gewesen sein, dessen mythisierte und heroisierte Geschichte in der popularisierten Kolonialgeschichte von West Virginia erzählt wird.¹² Morgans Nachfahren hatten das Buch als „family treasure“ 1883 der Iliff School of Theology, die 1882 gegründet worden war, überreicht und es war bis in die 1970er Jahre prominent in einem Schaukasten in deren Bibliothek ausgestellt, bis es nach Studentenprotesten entfernt wurde. Tinker hat den Werdegang rekonstruiert als „Red Skin, Tanned Hide“ – die

nach dem Bürgerkrieg (1861–1865) in ihrem Reservat jedoch entrechtet wurden; bis heute schwelt die rechtliche Auseinandersetzung um Besitz, Bodenrechte (Ölförderung) und Entschädigung.

- 10 George Tinker: *Missionary Conquest. The Gospel and Native American Genocide*. Minneapolis 1993, besonders das Kapitel „Henry Benjamin Whipple: The Politics of Indian Assimilation“, 95–111. Tinkers zentrale These lautet, dass die Kirchen und ihre Missionare aktiv an dem kulturellen Genozid der Indigenen beteiligt waren und den Mythos von der Überlegenheit der Weißen und der Dysfunktionalität der Indigenen verbreitet haben. Am Beispiel des Bischofs Henry Benjamin Whipple (1822–1901), Bischof der Episkopalen in Minnesota, zeigt Tinker, wie der als humanitär und ‚indianerfreundlich‘ gefeierte Whipple der US-Regierung und der Kirche bei der Enteignung der Sioux in den Black Hills geholfen und sich bereichert habe. – Tinkers Ton der moralischen Entrüstung wurde in Rezensionen moniert (u. a. von Susan L. Neylan. In: *American Indian Quarterly* 19,2 [1995], 262–264). Die historische Forschung zu den Aufständen der Sioux 1862 bestätigt Tinkers Einschätzung von der Unterstützung und Bereicherung durch die Kirchenvertreter: Duane Schultz: *Over The Earth I Come. The Great Sioux Uprising Of 1862*. New York 1993.
- 11 Johann Lorenz Mosheim: *INSTITVTIONVM HISTORIAE CHRISTIANAE COMPENDIVM*. Helmstedt 1752.
- 12 David Morgan (1721–1813) war im French and Indian und im Revolutionary War (Unabhängigkeitskrieg) als ‚frontiersman‘ bei der Landvermessung im (heutigen) West Virginia und im Ohiogebiet (laut Familientradition unter George Washington) tätig. Ein Ururenkel Morgans wurde Gouverneur von West Virginia (1921–1925) und die Lokalgeschichte feiert den ‚pioneer‘ als heroischen Gründervater. – Die historischen Recherchen zum Urheber des Einbandes und dessen Heroisierung seit dem späten 18. Jahrhundert finden sich in Tink Tinker: „Damn it, he’s an Injun!“ *Christian Murder, Colonial Wealth, Tanned Human Skin*. In: *The New Polis*, 21.01.2019. <http://thenewpolis.com/2019/01/21>.

in die Haut eines Indianers gebundene Geschichte des Christentums – und als eine Ikone der *Vernichtung der Indigenen* durch die Mission betrachtet.¹³

Das ist eine bittere Kritik aus der Erfahrung der Missionierten, der wir uns heute durchaus stellen sollten. Die Aufarbeitung dieser *Vernichtung der Indigenen* und die Heroisierung der Kolonisten in der patriotischen Geschichtsschreibung ist derzeit angesagt, eventuelle Kompensationen und Entschuldigungen werden – kontrovers – in Politik und Presse diskutiert. Diese möchte ich hier nicht erörtern, sondern mit dem Blick des Historikers auf die Herrnhuter, deren ‚Indianermission‘ in Nordamerika und deren Vorstellungen, soweit sie aus den Quellen erschließbar sind, im Rahmen der Kolonialzeit schauen. Eine kritische Beachtung der Kolonialzeit bedeutet keineswegs eine Billigung kolonialer Eroberung und Ausbeutung, lässt aber die universalen ethischen Fragen zu Rechtmäßigkeit, territorialem Besitz, Gewalt und Menschenwürde bei der Migration (hier der Europäer nach Nordamerika) außen vor, die heute erörtert werden.

Meine Frage an die historische Missionsarbeit der Herrnhuter mit ‚Indianern‘ lautet: Gab es bei der Migration der Europäer nach Nordamerika Alternativen zur Vertreibung und Vernichtung der indigenen Bevölkerung im 18. Jahrhundert? Meine Antwort lautet: ja, als Modell. Es ist meine These, dass die Anfänge der Missionstätigkeit der Herrnhuter in den englischen Kolonien Nordamerikas im 18. Jahrhundert ein solches anderes, ein kooperatives, transkulturelles *Siedlungsmodell als christliche ‚Gemeine‘* hätte darstellen können. Ich gehe deshalb dabei kurz ein auf (I.) Zinzendorfs Vorschläge zur Mission und die Pionier-Generation von Herrnhuter Missionaren in Nordamerika; (II.) das Modell einer interkulturellen religiösen ‚Gemeine‘, in der Herrnhuter Missionare als jeweils eine kleine Gruppe von Missionarsehepaaren eine gemeinsame Missionssiedlung mit christianisierten ‚Indianern‘ aufbauten, mit Statuten ein christliches Gemeinwesen etablierten und deren Sprachen lernten und verschriftlichten, was ethnographische Kenntnisse der anderen Kultur beförderte. Wichtiger noch war die menschliche Annäherung und Anerkennung der Anderen als Seelen und Menschen (nicht deren andere Kultur) in der Symbiose und Koloniarbeit. Abschließend gehe ich kurz auf die Problematik der kulturellen und religiösen Differenz im utopischen Modell der Herrnhuter Missionssiedlung ein, das in der vom Kolonialismus geprägten Siedlungskultur des 18. Jahrhunderts nicht überlebensfähig war.

13 Tink Tinker: Redskin, Tanned Hide. A Book of Christian History Bound in the Flayed Skin of an American Indian. The Colonial Romance, Christian Denial and the Cleansing of a Christian School of Theology. In: *Journal of Race, Ethnicity and Religion* 5,9 (2014), 1–43. [http://www.raceandreligion.com/JRER/Volume_5_\(2014\)_files/Tinker%205%209.pdf](http://www.raceandreligion.com/JRER/Volume_5_(2014)_files/Tinker%205%209.pdf).

I Zur sog. Missionstheorie¹⁴ Zinzendorfs

Zinzendorf gab Anweisungen zur Missionsarbeit, hatte aber keine festumrissene Missionstheorie, denn er war sich der Verschiedenheit anderer Völker wohl durchaus bewusst: „Was soll man Brüdern auf ein paar 1000 Meilen sagen, da man keine Seele kennt, zu denen sie kommen?“ und er verwies auf „die Instruction des Heylandes: gehet hin in alle Welt, und prediget aller Creatur“.¹⁵ Zu Zinzendorfs Instruktionen gehörte aber auch die wichtige Anweisung, als ‚Boten‘ und ‚Zeugen‘ Christi aufzutreten, die Herzen der Anderen/Heiden zu gewinnen, „im geringsten nicht äusserlich über die Heyden zu herrschen, sondern, mit Geistes-Kraft sich in Respect bey Ihnen zu setzen [...] sich so viel als möglich unter sie zu demüthigen“¹⁶ und er mahnte: „Masset die Seelen nicht mit der Herrnhuter Elle“,¹⁷ eine Anerkennung der eigenen Wertigkeit der *Seelen der Anderen*, der Indigenen, wohl aber nicht von deren Religion(en).¹⁸ Zinzendorf förderte die Auffassung, dass die sog. Heiden oder Neger in den Kolonien als ‚braune Brüder‘ geachtet werden sollten, und nicht wie die im 18. Jahrhundert gängige Ansicht als ‚Savages‘, als wilde Barbaren verachtet, die man erst zivilisieren müsse, um sie auf das Christentum vorzubereiten, wie es u. a. von der Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Lands in den englischen Kolonien propagiert wurde.¹⁹

Die erste Generation von Herrnhutern kam in die englischen Kolonien Nordamerikas mit der Absicht, dort eine bleibende christliche Siedlung für sich aufzubauen und als Missionare für Herrnhut tätig zu werden.²⁰ Viele waren religiöse Migranten,

14 Carola Wessel u. andere Historiker sprechen von ‚Missionstheorie‘; vgl. Carola Wessel: Delaware-Indianer und Herrnhuter Missionare im Upper Ohio Valley, 1772–1781. Halle/Saale 1999 (Hallesche Forschungen 4), 76.

15 Instruction an alle Heyden-Boten (1738). In: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Büdingische Sammlung. Bd. 1. Büdingen 1742 (Wiederabdruck: HS.E 7. Hg. v. Erich Beyreuther u. Gerhard Meyer. Hildesheim 1965), 670; vgl. Carola Wessel: Es ist also des Heilands sein Predigtstuhl so weit und groß als die ganze Welt. Zinzendorfs Überlegungen zur Mission. In: Neue Aspekte der Zinzendorf-Forschung. Hg. v. Martin Brecht u. Paul Peucker. Göttingen 2005, 163–173, hier 165.

16 Zinzendorfs Brief an den Missionar Johann Ernst Geister vom 12. April 1732. In: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Büdingische Sammlung. Bd. 3. Büdingen 1744 (Wiederabdruck: HS.E 9. Hg. v. Erich Beyreuther u. Gerhard Meyer. Hildesheim 1966), 809–812, hier 811.

17 Vgl. Wessel, Delaware-Indianer (wie Anm. 14), 74–77. Wessel betont hier, dass die Arbeit in den Kolonien von der gesamten Gemeinde ausging, nicht von einer Kolonialregierung oder Privatperson.

18 Zur Missionstheologie vgl. Wolfgang Breul: Theological Tenets and Motives of Mission. August Hermann Francke, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. In: Migration, Religion, and Germany. Hg. v. Barbara Becker-Cantarino. New York, Amsterdam 2012 (Chloe 46), 41–60.

19 Vgl. Gerald J. Goodwin: Christianity, Civilization, and The Savage. The Anglican Mission to the American Indians. In: HMPEC 42 (1973), 93–110, bes. 105–107.

20 Anders als die meisten früheren deutschsprachigen, protestantischen Migranten in die englischen Kolonien Nordamerikas reisten die Herrnhuter und die Salzburger Emigranten nicht als Abenteurer

denen „die Erfahrung der Heimatlosigkeit tief ins Bewusstsein“ eingeschrieben war,²¹ wie die aus Mähren (aus Zauchtenthal) stammenden Eltern des späteren Leiters der Mission in Ohio David Zeisberger, Mitglieder der böhmischen Brüder-Unität,²² die 1726 nach Herrnhut gekommen waren und dann 1737 mit 20 Brüdern über die niederländische Herrnhuter Siedlung in Heerendijk nach London und dann weiter nach Georgia geschickt wurden. Die wichtige Verbindungsperson in London war Friedrich Michael Ziegenhagen (1694–1776), der in Halle studiert hatte, mit August Hermann Francke befreundet war und von 1727 bis zu seinem Tode als deutscher lutherischer Hofprediger Georgs II. (1727–1760) für das Netzwerk deutscher Pietisten und die Missionen in Nordamerika und Indien sehr einflussreich war.²³ Um 1730 wollte England das noch nicht erschlossene Territorium Georgien²⁴ als militärischen Pufferstaat für Süd-Carolina gegen die damalige spanische Kolonie Florida aufbauen und brauchte dringend interessierte Immigranten als Siedler für seine Kolonien und warb um religiöse Migranten, die eine neue Heimat finden mussten wie die 1731 aus Salzburg ausgewiesenen Protestanten.²⁵ Dazu kam dann die erste Gruppe auswanderungswilliger Herrnhuter unter August Gottlieb Spangenberg's Leitung 1734, als Zinzendorfs Verbannung aus Sachsen anstand, die Pietisten aus Büdingen ausgewiesen wurden und Zinzendorf nach Siedlungsland für die vielen Neankömmlinge in Herrnhut suchen musste.

oder aus merkantilen Interessen nach Nordamerika, sondern teilweise als religiös umstrittene Gruppierung, um eine neue Heimat zu finden.

21 Mettele, *Weltbürgertum* (wie Anm. 2), 44.

22 Auch John Heckewelders Familie stammte aus Zauchtenthal in Mähren. Er wuchs im englischen Bedford und dann in Bethlehem (Pennsylvanien) auf, wo sein Vater jeweils als Prediger und Missionar der Herrnhuter (in England Moravian Church genannt) tätig war.

23 Der erste Kontakt der Herrnhuter nach London lief über eine deutsche Hofdame und den lutherischen Prediger Ziegenhagen bereits 1728, dann in Konkurrenz mit Halle ab 1731; vgl. Colin Podmore: *The Moravians in England*. Oxford 1998, 8–12.

24 Für dieses Kolonial-Projekt war James Oglethorpe (1696–1785) als Trustee der neuen Kolonie zuständig, die nach dem König „Georgia“ benannt wurde. Oglethorpe studierte in Oxford, diente unter Prinz Eugen im Türkenkrieg, wurde wie sein Vater Mitglied des House of Commons und führte eine Reorganisation der Schuldner-Gefängnisse durch, indem er die Gefangenen in die Kolonien, besonders in das neugegründete Georgia bringen ließ. Oglethorpe gilt heute als Gründervater von Georgien und als humanitär engagierter Politiker.

25 Es waren etwa 20.000, von denen ein Teil nach Ostpreußen auswandern konnte: Die Salzburger Emigration über London nach Georgien ist gut erforscht, u. a. in Mack Walker u. Sabine Krumwiede: *Der Salzburger Handel. Vertreibung und Errettung der Salzburger Protestanten im 18. Jahrhundert*. Göttingen 1997 (VMPIG 131).

Doch schon nach wenigen Jahren mussten die Herrnhuter 1740 Georgien verlassen²⁶ und zogen in das Quäker-Territorium Pennsylvanien, wo bei einem Besuch Zinzendorfs 1742 Bethlehem als Zentrale für die Mission in Amerika bestimmt und als Kolonie nach Herrnhuter Vorbild mit der Verpflichtung auf eine gemeinsame Ordnung („Gemeinordnung“) und Sozialstruktur („Chöre“)²⁷ organisiert wurde. Unter Zinzendorfs Leitung trat der „Gemein-Rat“ in Bethlehem erstmals am 24. Juni 1742 zusammen und bestimmte, dass der Sabbath von allen, auch den „bekehrten Wilden“, als Ruhetag von der Arbeit gefeiert werden sollte, nicht als „Geboth, sondern als eine Wohlthat“, mit Betttag und Abendmahl, was „durch *unanymia Vota* beschlossen“ wurde.²⁸ Brüder und Schwestern wurden befragt, „wer sich zur äußerlichen Arbeit bey der Ortsgemeine zu Bethlehem oder zum Dienst an die Seelen und Kindern in den Townships appliciren wolle, weil beydes nöthig“ sei.²⁹ Diese Einteilung in „Haus-Gemeine“ und „Pilger-Gemeine“ und ein kommunales Wirtschaftssystem, die *Gemein-Ökonomie*, die in Bethlehem bis 1762 bestand, war nötig, um Kolonisierung und Missionierung wirtschaftlich zu ermöglichen, Bethlehem zu erweitern und neue Missionssiedlungen im abgelegenen Hinterland zu gründen.³⁰

Die Missionare arbeiteten ohne Gehalt und mussten ihren Lebensunterhalt selbst organisieren mit gelegentlicher Hilfe aus Bethlehem. Unter Zinzendorfs Führung verstanden die Herrnhuter ihre Siedlungstätigkeit im 18. Jahrhundert auch als Missionsarbeit für und mit den ‚Heiden‘, also der indigenen Bevölkerung in nicht-christlichen, außereuropäischen Ländern.³¹ Das gab den Impetus zur Etablierung

26 Zu Spangenberg's Mission nach Georgien, den Verhandlungen mit Ziegenhagen und der Konkurrenz mit der Halleschen Mission, siehe Craig D. Atwood: Spangenberg. A Radical Pietist in Colonial America. In: JMH 4 (2008), 7–27, hier 13f.

27 Nach der neuen Herrnhuter Sozialordnung lebten die Brüder und Schwestern in Gruppen, „Chöre“, später „Banden“ genannt, die nach Alter, Geschlecht und Familienstand gebildet waren: Jungen, Mädchen, ledige Frauen, ledige Männer, verheiratete Männer, verheiratete Frauen, Witwen und Witwer.

28 Diarium von Bethlehem, 24. Juni 1742, BDHP. http://bdhp.moravian.edu/community_records/bethlehem_diary/6241742source.html.

29 Ebd.; vgl. Katherine Carté Engel: The Evolution of the Bethlehem Pilgergemeine. In: Pietism in Two Worlds. Hg. v. Jonathan Strom u. James Melton Horn. New York 2009, 163–181.

30 Tagebücher dokumentieren die Frömmigkeit und Hingabe der ersten Missionare als Kolonisten, wie z. B.: Out of a Distant Past. A Challenge for Modern Missionaries from a Diary of Colonial New York (Shekomeko 1744). Hg. v. Karl W. Westmeier. In: TMHS 27 (1992), 67–86.

31 Vgl. Wessel, Predigtstuhl (wie Anm. 15). Zinzendorf gab keine konkreten Instruktionen, machte jedoch Vorschläge, dass man z. B. nur willige, interessierte Menschen zu bekehren versuchen solle. Aus der praktischen Arbeit entstanden dann Spangenberg's *Von der Arbeit der evangelischen Brüder unter den Heiden* (Barby 1783) und *Unterricht für die Brüder und Schwestern, welche unter den Heiden dem Evangelio dienen* (Barby 1784).

eigener Gemeinden und zur Gründung von Missionsorten, in denen Missionar-sehepaare gemeinsam mit den von ihnen christianisierten ‚Indianern‘ lebten, deren Sprache erlernten und für sie christliche Schlüsseltexte übersetzten. Ihre Erfahrungen und Arbeit hielten sie in Berichten (Diarien, Briefen, Reisejournalen) fest, die dann durch Biografien einzelner Brüder ergänzt wurden.

Die neue Ausrichtung auf Missionstätigkeit seit Mitte der 1730er Jahre schuf Siedlungsraum für die rasch anwachsende Gemeinde der Herrnhuter, die in Deutschland und Holland vielfach angefeindet, teilweise ausgewiesen wurden (Zinzendorf war von 1736 bis 1749 aus Sachsen verbannt). Wichtiger noch: Die Ausrichtung auf aktive Mitarbeit in der Missionstätigkeit gab den Brüdern und Schwestern eine gemeinsame Aufgabe, eine Rolle in der religiösen Gemeinschaft und eine Lebensaufgabe. Das wird in allen – heute erhaltenen – Lebensläufen der Herrnhuter deutlich und mit Zufriedenheit thematisiert. Aktive Mitarbeit im Sinne des Zinzendorfschen Missionsprogramms wurde schon in der Vorbereitung auf die Missionstätigkeit eingefordert. Die Missionstätigkeit war freiwillig, einzelne Brüder wurden manchmal von Zinzendorf, wohl auch auf Vorschlag von Ältesten oder Chorpflegern dazu ausgewählt: Der Lebenslauf von Nathaniel Seidel berichtet: „Im Herbst 1741 schickte der selige Jünger [Zinzendorf] eine Liste von Brüdern und Schwestern (aus London zurück) die er nach Pensilvanien begehrte, darunter war auch mein armer Name mitgenennt, und als es mir angetragen wurde, war ich gleich willig und fertig“.³² Dann wurde der jeweilige ‚Dienst‘ jedem zugewiesen; mehrfacher, sogar häufiger Orts- und ‚Geschäfte‘-Wechsel waren die Norm. So erhielt z. B. David Nitschmann (geb. 1676 in Zauchtenthal, Mähren, gest. 1758 in Bethlehem, PA), den „Beruf [...] zu der damals angehenden Arbeit unter den Negern in S. Thomas und Crux“ zu dienen, nach dreieinhalb Jahren (1737) „*re-tournirte*“ er nach Herrnhut, zog bald darauf nach Pilgerruh, wurde dann (1740) mit seiner Tochter Anna nach Pennsylvanien geschickt, wo er in „harter u[nd] unermüdeter Arbeit“ Bethlehem miterbaute und ließ „sich naturalisiren“,³³ welches der Gemeinde sehr zu statten gekommen“; Nitschmann spielte eine wichtige Rolle in „Gemein-Gelegenheiten“.³⁴

32 Lebenslauf Nathaniel Seidel, 10: http://bdhp.moravian.edu/personal_papers/memoirs/seidel/seidel.pdf. Mit „seliger Jünger“ wurde Zinzendorf bezeichnet, der bei der Abfassung dieser *Personalia* 1782 bereits verstorben war.

33 Der *Naturalization Act* (1740) des britischen Parlaments stellte die protestantischen Immigranten Europas nach sieben Jahren eines fortlaufenden Aufenthalts in den Kolonien den englischen Kolonisten rechtlich gleich, um die Einwanderung nach Nordamerika zu fördern; man brauchte Siedler als Arbeitskräfte zur Kolonisierung. ‚Papisten‘ (Katholiken) waren ausdrücklich davon ausgenommen.

34 „Ein kurzgefaßtes *Promemoria* [...] Unsers lieben Alt-Vaters und venerablen Senioris David Nitschmanns“, BDHP. http://bdhp.moravian.edu/personal_papers/memoirs/dnitschmann/dnitschmann.pdf. Dieser David Nitschmann war der Vater von Anna Nitschmann (1715–1760), der zweiten

II Die Missionssiedlungen im Ohio-Territorium

Die neuen Missionssiedlungen folgten zunächst den von der Ostküste vertriebenen ‚Indianern‘, die westwärts gedrängt wurden, weil man mit deren Hilfe in das unbekannte Territorium gelangen und dort Siedlungen vorbereiten konnte. 1746 mussten die Herrnhuter Siedlungen Shekomeko im Staate New York, 1755 Gnadenhütten, Shamokin und Friedenshütten in Pennsylvanien aufgegeben werden. Darauf folgten die neuen Missionsgründungen im Ohiotal und am Tuscarawas (Nebenfluss des Muskingum), wo Schönbrunn 1772, Gnadenhütten 1773, Lichtenau 1776 und Salem 1780 gegründet wurden.³⁵ Neben vielen anderen Zeugnissen beschreibt z. B. der Missionar und spätere Bischof John Ettwein die mühselige und gefährliche Umsiedlung 1772 der Missionssiedlung Wyalusing,³⁶ die aus einer Kirche, einem Schulhaus und ‚christlichen Delaware‘ mit über 200 Männern, Frauen und Kindern bestand. Ettwein führte sie zusammen mit Missionar Rothe vom oberen Susquehanna in Pennsylvanien nach Friedenstadt/Languntenenk am Beaver River (Nebenfluss des oberen Ohio): „Wir waren 8 Wochen unterwegs, da ich unter kein Dach kam, bis zu Geschw. Jungmanns an Beaver Creek. Es war eine beschwerliche, aber mir selige Reise, Die Anzahl der Indianer mit einigen Fremden war 240, von welchen über 50 auf der Reise die Maasern hatten. 3 mal war ich besonders in Lebensgefahr.“³⁷ Ettwein führte die Westwanderung auf der Landroute an über das (bis zu 1.000 m hohe) Gebirge der nördlichen Allegheny (mit 60 Kühen und 50 Pferden), Rothe begleitete die Flussroute durch weites Sumpfgebiet, mit über 60 Wasserüberquerungen.³⁸

Frau von Zinzendorf, und der Onkel des ersten Bischofs der Moravian Church David Nitschmann (1695/96–1772).

35 Archivquellen bei Wessel, Delaware-Indianer (wie Anm. 14), 437–439; die Beschreibung der Missionarshpaare in Ohio von etwa 1772–1781 bei Wessel, Delaware-Indianer, 79–89.

36 Zur Gründung von Wyalusing 1765 existiert das Reisetagebuch des Missionars Johann Jakob Schmick: Rachel Wheeler u. Thomas Hahn-Bruckart: On the Eighteenth-Century Trail of Tears. The Travel Diary of Johann Jacob Schmick of the Moravian Indian Congregation's Journey to the Susquehanna, 1765. In: JMH 15 (2015), 44–88.

37 Lebenslauf von John Ettwein (1721–1802), 18. http://bdhp.moravian.edu/personal_papers/memoirs/jettwein/jettwein.html. Ettwein feierte auf dieser Reise seinen 52. Geburtstag. Im Archiv in Bethlehem befindet sich die Reisebeschreibung: „Der Brüder Ettweins und Rothens Diarium mit der Indegeime [= Indianergemeine] von Friedenshütten nach Langunto-Utenenk an der Beaver Cr. Von der Ohio“ vom 8. Juni bis 5. August 1771. <https://www.moravianchurcharchives.findbuch.net/php/main.php#505020454ax118>.

38 Vgl. auch die (englische) Zusammenfassung von Ettweins Bericht dieser Umsiedlung in: Rev. John Ettwein's Notes of Travel from the North Branch of the Susquehanna to the Beaver River. Pennsylvania 1772. In: The Pennsylvania Magazine of History and Biography 25,2 (1901), 208–219.

Diese Missionsorte wurden in Flussnähe von den Missionaren (innerhalb des von den Delaware ihnen zugewiesenen Gebietes) selbst erkundet und ausgewählt, dann mit Helfern aus Bethlehem und ‚Indianern‘ zumeist T-förmig angelegt, mit Gemeindehaus/Kirche und Missionarswohnungen am Kopfende, Blockhäusern für die christlichen ‚Indianer‘ entlang der Mittelstraße sowie Gottesacker und Wirtschaftsgarten angelegt. Sie wurden mit einem Palisadenzaun (zum Schutz gegen wilde Tiere) umgrenzt und ähnelten in etwa einem kleinen mitteleuropäischen Dorf aus mehreren Höfen.³⁹ Der Gottesdienst und die Arbeit waren das Zentrum des kolonialen Lebens: „Brüder sollen ohne Noth unter der Frühstunde [Morgenandacht] nicht arbeiten, sondern lieber die Versammlung fleißiger besuchen, und sich angelegen seyn laßen ordentlicher zu kommen als bisher“⁴⁰ wurde protokolliert; „es gab viele u[nd]. schwere Arbeit“.⁴¹ Denn die Siedler mussten die bislang zumeist unberührten Prärie- und Waldgebiete urbar machen. Sie brachten wichtige Kulturtechniken wie praktische Kenntnisse zu Land-, Viehwirtschaft und Hausbau mit und adaptierten sie auch mithilfe der von den Indigenen entwickelten Techniken entsprechend. Wie alle europäischen Siedler führten sie schon bei der Einreise aus Europa Eisenwerkzeuge, Samen und Pflänzlinge mit. Die Herrnhuter konnten besonders die verschiedenen handwerklichen Kenntnisse der Brüder nutzen, und sie führten immer Bibeln, Erbauungs- und Sachbücher sowie Musikinstrumente mit, wenn auch sehr primitiv und begrenzt verglichen mit späteren Generationen von Immigranten nach 1800. Ihre kulturelle und praktische Kolonisierungsarbeit wurde für den Ausbau von Pennsylvanien und die Etablierung des späteren (ab 1803) Bundesstaates Ohio schon im 18. Jahrhundert sehr wichtig.⁴²

Missionarshepaare nahmen die ‚Indianer‘ in ihre Siedlung auf, die interessiert waren und von den Missionaren geprüft, dann weiter instruiert und schrittweise in die religiöse Gemeinde aufgenommen wurden. Der hautnahe Kontakt im Zusammenleben und Verkehr der Missionarshepaare mit freundschaftlicher, nicht kriegerischer Geste und entsprechenden Geboten gegenüber den ‚Indianern‘ förderte das Verständnis der Missionare für die ‚Native Americans‘ als Menschen. Das Zusammenleben vermittelte den Missionaren bessere Kenntnisse der anderen Lebensweise und Kultur der Indigenen.

39 John Ettwein: Plan der Siedlung Schönbrunn. Archivbild in: Herrnhuter Indianermission in der Amerikanischen Revolution. Die Tagebücher von David Zeisberger 1772 bis 1781. Hg. v. Hermann Wellenreuther u. Carola Wessel. Berlin 1995, 660, Karte 8.

40 Protokoll der Helfer-Conferenz, Bethlehem, 7. August 1742. http://bdhp.moravian.edu/community_records/bethlehem_diary/871742.html.

41 Lebenslauf Johann Böhner, 16. http://bdhp.moravian.edu/personal_papers/memoirs/bohner/bohner.html.

42 Zur „materiellen Kultur“ siehe Wessel, Delaware-Indianer (wie Anm. 14), 95–117.

Für diese Missionssiedlungen wurden Statuten für die Gemeinde (in einem kommunikativen Prozess zwischen Bethlehem und einzelnen Missionaren) erarbeitet.⁴³ Ähnlich wie in den 1727 eingeführten Statuten in Herrnhut wurde das Zusammenleben der ‚Gemeine‘ geregelt in kommunalen Fragen, wie auch im mitmenschlichen (brüderischen) Zusammenleben.⁴⁴ Die Statuten für die Missionssiedlungen mussten jedoch auch wichtige Modifikationen gegenüber den „Herrschaftlichen Gebote[n] und Verbote[n]“ und dem „Brüderlichen Verein und Willkür“ von 1727 enthalten. Hier ein Blick auf die Statuten für Schönbrunn von 1772:

- „(1) Wer hier wohnen will, muß Gott unsern Schöpfer und Heiland einzig und alleine anbeten und alles Gute suchen.
- (2) Keiner kan bey uns wohnen, der an andre Orte zu den heidnischen Festen und Tänzen gehen will.
- (3) Keinen, der Rum hirher bringen will, sich zu betrinken oder andere trunken zu machen oder der an andere orte dem Rum nachläuft.
- (4) Keiner der Huren hält oder anderen die Weiber zu verführen sucht.
- (5) Keiner der seine Frau verläßt oder Frau die von ihrem Mann läuft.
- (6) Kein Sohn oder Tochter, die ihren Eltern muthwillig ungehorsam sind, wen sie erst ermahnt worden sind.
- (7) Kein Dieb, oder Person die gewohnt ist zu stehlen.
- (8) Keiner, der seinen Nachbarn schelten oder schlagen wollte.
- (9) Keiner der abergläubische heidnische Sachen auf der Jagd oder in Krankheiten braucht oder gibt.
- (10) Wir wollen den Sonntag heilig halten und nicht dann jagen oder arbeiten es geschehe denn aus Liebe zum Nächsten oder Noth.
- (11) Wer einem andern Historien erzählt, vom Gift machen, Nachtwandeln und Hexereien, soll es vor der Committee beweisen und da soll der von dem solches bewiesen wird, nicht bey uns wohnen; wens aber aus Lügen erfunden ist, so wollen wir ihn als ein Werkzeug des Teufels ansehen, der unsere Liebe und unseren Frieden zu stören sucht und wolle[n] eine solche Person nicht unter [uns] dulden.“⁴⁵

43 Die Missionare „übten in den Missionsorten große Autorität aus, waren jedoch nicht völlig selbständig“, sondern Bethlehem, dem Leitungsgremium der Provincial Helpers Konferenz gegenüber verantwortlich; Wessel, Delaware-Indianer, 141.

44 Vgl. auch Paul Peucker: A Family of Love. Another Look at Bethlehem’s General Economy. In: JMH 18 (2018), 123–143.

45 Vgl. Wessel, Delaware-Indianer (wie Anm. 14), 155–165, bes. 163f. Die erweiterten, in Englisch überlieferten „Statutes & Rules agreed upon by the Christian Indians at Langundo Utenünk and Welnik Tuppek, August 1772“ enthalten 18 Statuten; Tagebücher Zeisberger (wie Anm. 39), 559.

Diese Statuten basieren auf den Zehn Geboten, betonen ‚Gott unsern Schöpfer und Heiland‘ und die christliche Ehe (Treue in der Ehe, Gehorsam gegenüber den Eltern), das Privateigentum (verbieten das ‚Stehlen‘), verbieten Gewalt und die Arbeit am Sonntag. Sehr bestimmt und konkret untersagen sie den Kontakt mit Händlern (Traders) und ausführlich bekämpfen sie bestimmte kulturelle Lebensgewohnheiten der ‚Indianer‘ wie ‚abergläubische heidnische Sachen auf der Jagd oder in Krankheiten‘ und warnen gegen ‚Historien [...] vom Gift machen oder Nachtwandeln‘ und pönalisieren sie als ‚ein Werk des Teufels‘, der ‚Liebe und unseren Frieden zu zerstören sucht‘. Die Statuten sind einfach und verständlich formuliert, die Probleme im Zusammenleben mit den ‚Indianern‘, etwa in den Geschlechterbeziehungen und religiösen Gebräuchen werden deutlich benannt. Die Statuten stärken die Autorität der Missionare und grenzen ausdrücklich das christliche Zusammenleben und die christliche Religion von allen abweichenden Gebräuchen der Indigenen ab, die sie verteufeln. Die Missionare versuchen die Missionsbewohner von schädlichen Einflüssen anderer Siedler, besonders der Traders fernzuhalten.

Die auf Deutsch überlieferten Gebote von Schönbrunn reflektieren wohl eher die *Praxis* in den Missionssiedlungen als die englische Version dieser Statuten, die in der Handschrift vom Bethlehemer Missionsvorstand John Ettwein erhalten sind. Der Missionsvorstand formulierte die kulturellen Differenzen in 18 und dann über 20 Statuten weitaus schärfer: Diese verpönten alle heidnischen Feste, und sogar die Bemalung, der Wampum- oder Silberschmuck wurden verboten. Auch der Verkehr mit den Händlern (Tradern), die vielfach Alkohol lieferten und durch Tricks zum Schuldenmachen verführten, wurde ausgeschlossen.⁴⁶ Dabei wurden die Autorität und Entscheidung der Brüder in allen lebensweltlichen Situationen gestärkt, zugleich wurde eindringlich zu christlicher Nächstenliebe und Hilfe aufgerufen, auch die Teilnahme an kriegerischen Handlungen (am Unabhängigkeitskrieg der Siedler gegen die englische und französische Kolonialmacht) wurde untersagt. Die Statuten zeigen die krassen kulturellen Unterschiede, den Leistungsanspruch der Missionare – und die Probleme beim Zusammenleben in der Missionssiedlung.⁴⁷

Die Missionare erwarben erstmals detaillierte anthropologische Kenntnisse über das, was zuerst David Zeisberger in *Von der Indianer Gestalt und Lebensart* im Winter 1779/80 in Schönbrunn sammelte und aufschrieb und 1781 nach Bethlehem zu einer von Bischof Reichel geleiteten Synode mitbrachte, der sie vermutlich mit nach Herrnhut nahm, wo das Manuskript überarbeitet wurde.⁴⁸ Zeisbergers

46 Auch Indianer-Häuptlinge erließen schon in den 1760er Jahren Alkoholverbote in ihren Orten; Wessel, Delaware-Indianer (wie Anm. 14), 27, bes. Anm. 49.

47 Vgl. zu den Problemen Wessel, Delaware-Indianer (wie Anm. 14), 182–219.

48 Christian F. Feest: *Moravians and the Development of the Genre of Ethnography*. In: *Ethnographies and Exchanges. Native Americans, Moravians, and Catholics in Early North America*. Hg. v. A. G.

269 Manuskriptseiten umfassender Informations- und Erfahrungsbericht sollte wohl so etwas wie ein Vermächtnis seiner erworbenen Kenntnisse und Einsichten in die Welt der ‚Indianer‘ sein.⁴⁹ Das Manuskript ist in sechs Kapitel mit jeweils einer Überschrift eingeteilt, die in enzyklopädischer Übersicht von einer Beschreibung der „Nationen“ (Stämme) bis zu „Von ihren Gottesdienst und Aberglauben“ und „Von ihren Wissenschaften“ als letztes Kapitel reichen. Seine Berichterstattung ist faktenorientiert, nüchtern und (fast) ohne Anekdoten oder Histörchen und bringt Fakten wie z. B. über das Rauchen und die Art der Pfeifen, die Zeisberger des Öfteren mit „und dieses weiß ich aus genugsamer Erfahrung“⁵⁰ kommentiert, also aus eigener Anschauung der Gebräuche, da er auch keine schriftlichen Quellen oder Instrumente bei der Abfassung zur Hand hatte. Zeisberger beschreibt mit der Distanz eines Betrachters, nicht als Advokat der ‚Indianer‘, wohl aber mit Offenheit und sogar Empathie, indem er die ihm fremd erscheinenden Gebräuche zu verstehen und (für den Leser des Berichtes – die Herrnhuter Gemeinde und zukünftige Missionare) zu informieren sucht. Er ist ein durchaus interessierter, wohlwollender, aber auch kritischer Beobachter aus deutscher Perspektive, besonders wenn es um Moral, Charakter, Religion, Arbeit, (zeittypische) Hygiene oder Essgewohnheiten geht. Zeisbergers aus seiner Missionspraxis gewonnenen Informationen und Ansichten bildeten eine wichtige Quelle für den späteren, besser bekannten Herrnhuter Bericht über die Indigenen in Nordamerika, die offizielle, von der Unitäts-Ältesten-Conferenz (UAC) beauftragte *Geschichte der Mission der evangelischen Brüder unter den Indianern in Nordamerika* (Barby 1789) von Georg Heinrich Loskiel.⁵¹ Zeisbergers Bericht und der seines jüngeren Kollegen und Helfers John Heckewelders *A Narrative of the Mission of the United Brethren Among the Delawares and Mohegan Indians from 1740 to the close of the Year 1808* (Philadelphia 1820)⁵² zeigen das transkulturelle Interesse der Missionare; sie förderten die im 18. Jahrhundert beginnende Ethnographie, als sich die naturkundliche Forschung in Europa anderen Völkern und ihren Kulturen zuwandte. Sie etablierten aber auch

Roeber. College Park 2008, 19–30, hier 26–28. – Die 1910 von der Ohio State Archeological Society publizierte Teilübersetzung *History of the Northern American Indians* ist bislang die einzige (und teilweise dem Zeitgeschmack um 1910 entsprechende) Übertragung aus der deutschsprachigen Handschrift Zeisbergers. <https://archive.org/details/zeisbergerhistnaind00zeisrich>.

49 Zeisbergers Bericht ging ein in die offizielle, von der Unitäts-Ältesten-Conferenz (UAC) beauftragte Darstellung von Georg Heinrich Loskiel: *Geschichte der Mission der evangelischen Brüder unter den Indianern in Nordamerika* (Barby 1789), deren englische Version: *History of the Moravian Mission among the North American Indians in three parts* (London 1794) 13 Ausgaben zwischen 1788 und 1976 erlebt hat: <https://archive.org/details/historyofmission00losk/page/n5/mode/2up?view=theater>.

50 MS S. 181, E S. 115.

51 S. o. Anm. 49.

52 <https://archive.org/details/narrativeofmissi00heck/page/n7/mode/2up>.

den christlich-missionarischen Blick auf die indigene Kultur und bestätigten die kulturelle und religiöse Hierarchie der Europäer.

Anders als die englischen Missionare und die meisten Siedler in Bethlehem lernten die Herrnhuter ‚Indianermissionare‘ jedoch die Sprache der ‚Indianer‘; übersetzten christliche Schlüsseltexte und entwickelten eine Schriftsprache für mehrere Indianersprachen.⁵³ Für die Missionsarbeit (auch innerhalb Europas und in Nordamerika) bedeutete der Spracherwerb Kontakt und besonders interkulturelle Kommunikation mit der anderssprachigen, ihnen fremden Umgebung, er förderte die Bildung von Netzwerken und ermöglichte ein besseres Verständnis und auch bessere Berichterstattung.⁵⁴ Die Missionare sprachen mit den Delaware in ihrer Sprache, auch die Ehefrauen wie Anna Margaretha Jungmann, die Lieder übersetzt hat, sprach fließend Delaware. – In den Missionsgemeinden wurden im 18. Jahrhundert mindestens drei Sprachen gesprochen: Englisch war die Verkehrssprache mit Besuchern, anderen Kolonisten und Händlern; die Missionare sprachen Deutsch miteinander und führten den Schriftverkehr mit Bethlehem und anderen Herrnhutern in deutscher Sprache; die ‚Indianer‘ kommunizierten in ihren Sprachen.

53 So wurde Zeisberger mit Christian Friedrich Post nach Onondaga (einen der sechs Irokesen-Stämme [„nations“] am Hudson) geschickt, die ihn unter dem Namen Ganoussercheri in den Stamm aufnahmen („adopted“ laut Edmund de Schweinitz: David Zeisberger, the Western Pioneer and Apostle to the Indians. Philadelphia 1870. <http://books.google.com/books?id=74IEAAAIAAJ>). Von 1745 bis 1769 etablierte er enge Beziehungen zu den Onondaga, besuchte mehrfach deren Siedlungen und die ‚Indianermissionen‘ in Pennsylvania und New York, lernte fließend Mohawk und Onondaga, war als Berater, Vermittler und Übersetzer für die Indigenen und für die kolonialen Obrigkeiten im French-Indian War tätig. – Am bedeutendsten sind seine Sprachstudien und die Tagebücher und Briefe. So verfasste er ein viersprachiges Wörterbuch für Englisch, Deutsch und die Sprachen Onondaga und Delaware sowie eine Grammatik verschiedener ‚Indianersprachen‘ und übersetzte auf dieser Grundlage Teile des Neuen Testaments, auch Kirchenlieder von Zinzendorf und er verfasste ein medizinisches Lehrbuch.

54 Bekanntlich entwickelten besonders die Herrnhuter der ersten Generation schon ein zentral gelenktes, durchorganisiertes schriftliches Berichtssystem (Gemeinnachrichten), was eine gewisse Kontrolle über die Tätigkeit der Missionare erlaubte, aber diesen auch als Anleitung und willkommener Informationsaustausch diente. Zeisberger registrierte immer wieder den Erhalt von Post wie am 21. Juli 1779: „Diesen Abend erhielt über *Gnadenhütten* zu meiner großen Freude Die längst erwarteten Briefe, Bethlehemer und Wöchentliche Nachrichten der *Unitäts Aeltesten* Konferenz nebst den Loosungen und Texten für dieses Jahr“; Tagebücher Zeisberger (wie Anm. 39), 507.

III Schluss: Das Scheitern am kolonialen und kulturellen Imperialismus Europas

Die Herrnhuter Missionssiedlungen gerieten zunächst in den kriegerischen Konflikten im French Indian War (Siebenjähriger Krieg 1754–1763) gleich zwischen mehrere Fronten: zwischen die von der Ostküste vertriebenen und den im Ohiogebiet ansässigen Indianern und zwischen die Truppen der englischen und französischen Kolonialverwaltung. Im amerikanischen Unabhängigkeitskrieg (American Revolutionary War, 1775–1783) gerieten sie in die Kämpfe zwischen den Milizen der kolonisierenden Siedler und den dort lebenden oder dorthin vertriebenen Indianern.⁵⁵ So kam es im Ohiogebiet als Grenzterritorium der beginnenden West-Expansion immer wieder zu blutigen Auseinandersetzungen zwischen (weißen) Siedlern und einzelnen Indianerstämmen, in die auch die Missionssiedlungen gerieten. Diese mussten um ihre Existenz und ihr Leben bangen, auch wenn die Missionare ihre gewaltlose, neutrale Haltung betonten, wie etwa David Zeisbergers Tagebucheintrag vom 31. Juli 1779 zeigt: „Wir nehmen wieder keine Notiz davon [= den kriegerischen Expeditionen und Befehlen] und wenn wir drunter hindurch kommen wollen wir froh seyn und dem Heiland davor danken, übrigens aber es an uns kommen lassen.“⁵⁶ Zwar hatte das englische Parlament in einem (allerdings umstrittenen) Gesetz die Mitglieder der Unitas Fratrum (Herrnhuter) vom Kriegsdienst im Englischen Kolonialgebiet ausgenommen,⁵⁷ doch ihre neutrale Haltung und Verweigerung von Waffen wurde von allen Seiten misstrauisch als Verrat, Spionage oder Gegnerschaft ausgelegt. Bischof Johann Ettwein warnte die Missionare im Frühjahr 1779, sich aus den „Händeln dieser Welt“ herauszuhalten:

„Wir können euch unseren Kummer, den wir durch die erhaltene Nachrichten über euch gefaßt haben, nicht verbergen. Es scheint uns, als ob ihr euch zu viel mit den Händeln dieser Welt abgibt [...] als ob ihr auf die Gunst und Macht einer Parthey zu viel Vertrauen setzt. [...] Unsere Zuversicht soll Er, der Herr und Gott über alles, alleine bleiben. Daß ihr alles tut, was ihr könnt, Eure Euch anbefohlene Gemeine in Ruhe und Frieden beysammen zu halten, als Kinder des Friedens, das ist Eure Pflicht und Schuldigkeit, aber was gehen

55 Nach dem Massaker 1781 in Gnadenhütten verstärkten besonders die Nativisten die Angriffe der weißen Milizen auf die ‚Indianermissionen‘ in Ohio und Indiana; Kyle Fisher: After Gnadenhütten. The Moravian Indian Mission in the Old Northwest, 1782–1812. In: JMH 17 (2017), 27–58.

56 Tagebücher Zeisberger (wie Anm. 39), 508. – Im Revolutionary War hatte 1779 aus Fort Pitt, Fort Laurence und Detroit der Befehl der Engländer an die ‚Indianer‘ gelaute, „sich daselbst einzufinden und mit der Armee“ zu gehen, d. h. für die Engländer gegen die Siedler zu kämpfen; Tagebücher Zeisberger, 507, Anm. 1609 und 1612.

57 Vgl. zum „Privileg“ die Darstellung von J. Taylor Hamilton im Canterbury Project: http://anglican-history.org/moravian/hamilton_recognition1924.html.

uns die draussen an, wir thun am besten, wenn wir von ihren Vorhaben und thun keine Notiz nehmen.“⁵⁸

In diesen kritischen Jahren des Unabhängigkeitskrieges mussten die Missionare in der Tat immer um ihr Leben fürchten: Zeisberger wurde 1781 vertrieben und eine Zeitlang in Fort Detroit festgesetzt; 1782 wurden in der schon geräumten Missionssiedlung Gnadenhütten etwa 100 ‚Indianer‘, die zur Einholung der Ernte zurückgekommen waren, von amerikanischen Milizionären getötet („Gnadenhuetten Massacre“).⁵⁹ Durch den amerikanischen Unabhängigkeitskrieg wurden die mit den Herrnhutern verbündeten ‚Indianer‘ auf kanadisches Gebiet vertrieben. David Zeisberger war dann bis zu seinem Tod 1807 mit Umsiedlungen, Evakuierungen und Neugründungen von Siedlungen oft unter Lebensgefahr beschäftigt.⁶⁰

Nach der Staatsgründung der USA intensivierte sich der Siedlungsdruck einer schnell wachsenden, vor allem aus Europa einwandernden Bevölkerung, gesteigert durch die fast ungesteuerte Art der Landaneignung durch Siedler und Landspekulanten.⁶¹ Aus der Perspektive der Siedler, der Kolonialmächte und dann der jungen Vereinigten Staaten waren die ‚Indianer‘ eine Bedrohung für ihre Sicherheit, da viele ‚Indianer‘ in früheren Kriegen und v. a. im Unabhängigkeitskrieg, oft bewaffnet durch die Kolonialstaaten England, Frankreich und Spanien, gegen die amerikanischen Kolonisten und um Landbesitz gekämpft hatten. Die anglo-europäischen Kolonisten fürchteten die Angriffe der überaus starken, aber vergleichsweise kleinen indianischen Gruppen und befürworteten eine Politik der militärischen Unterwerfung der ‚Indianer‘.⁶² Die Pläne für eine Zivilisierung und Assimilierung der Indigenen wurden unter Thomas Jeffersons Präsidentschaft (1801–1809) weiter entwickelt, während die Versuche vertraglich-friedlicher Zusammenarbeit mit den

58 Tagebücher Zeisberger (wie Anm. 39), 507, Anm. 1609.

59 „Gnadenhuetten stood out only for the number and religion of victims, reshaped the Trans-Appalachian West, dooming attempts at intercultural accommodation and setting the stage for ongoing war and Indian removal“; Rob Harper: *Looking the Other Way. The Gnadenhuetten Massacre and the Contextual Interpretation of Violence*. In: *William and Mary Quarterly* 64 (2007), 621–644, hier 622.

60 Erst am Ende seines Lebens kehrte Zeisberger mit seinen christlichen ‚Indianern‘ auf amerikanisches Gebiet zurück. Er gründete seine letzte Mission in Goshen, Ohio, wo er 1808 im hohen Alter starb.

61 1795 schloss die Regierung den Treaty of Greenville mit den zwölf besiegten ‚Indianer‘-Stämmen, die das Ohiogebiet weitgehend für die neuen Siedler abtreten mussten und nach Nordwesten verdrängt wurden.

62 Zum Ohiogebiet: Stephen F. Dowd: *A Spirited Resistance. The North American Indian Struggle for Unity 1745–1815*. Baltimore 1992, 260–262, nennt 17 Verträge der Regierung mit ‚Indianern‘ zwischen 1768 (Treaty of Fort Stanwix) und 1817 (Treaty of the Miami Rapids), die alle dann nicht eingehalten wurden. Die ‚Indianer‘-Stämme wurden nicht als souveräne Nationen und Vertragspartner anerkannt und respektiert.

„Indianern“ scheiterten. Stattdessen wurde mit dem *Trail of Tears* und dem „Indian Removal Act“ die völlige Unterwerfung organisiert.

Die Herrnhuter Missionssiedlungen zeigen ein (modern gesprochen) interkulturelles (aber *kein* multikulturelles, egalitäres) Siedlungsmodell als religiöse Gemeinschaft auf biblisch-christlicher Grundlage und unter der Leitung der Missionare. Aber es war keine „Akkulturation, bei der dominante Missionare den Indianern ihre Kultur aufzwingen, sondern eine Akkomodation, in deren Verlauf die traditionellen Delaware freiwillig und gezielt“ ihnen nützlich erscheinende Kulturtechniken von den Missionaren übernahmen.⁶³

Moderne kulturelle Kompromisse, etwa Versuche der Integration oder Symbiose, erwiesen sich als schwierig bis unmöglich. Die Herrnhuter „Indianermission“ scheiterte u. a. in dem Versuch, die Polygamie der Indigenen in den Missionssiedlungen mit dem christlichen Familienmodell und der (noch streng abgelehnten) Ehetrennung zu vereinbaren oder die religiösen Anderen und deren Kultur zu akzeptieren und zu würdigen. Dennoch bot die Herrnhuter Missionssiedlung vor der Gründung der Vereinigten Staaten ein Modell friedlicher Siedlungstätigkeit für Migranten gegenüber der kriegerischen Eroberung und Landnahme in den Kolonien an, ein Modell friedlicher, gemeinsamer Siedlungsform auf *christlicher* Grundlage – die Teilnahme der Indigenen war *freiwillig*, dafür wurde mit „Mission“ geworben und erforderte eine weitgehende Christianisierung und Absage an die eigene, indigene Kultur und Lebensart (*das* Dilemma aller christlichen Missionsarbeit aus heutiger, säkularer Perspektive). Trotz beachtlicher Teilerfolge der ersten Generation der Herrnhuter Missionare im Ohiogebiet war ihr Modell seit dem späten 18. Jahrhundert nicht mehr überlebensfähig, als in der Siedlungspolitik der jungen Vereinigten Staaten die kolonialen Methoden weitergeführt wurden und spätestens nach der Gründung des Bundesstaates Ohio 1803 für gemeinsame Siedlungen mit „Indianern“ kein Land mehr zur Verfügung gestellt wurde.

Bleibende Siedlungsspuren und einige Moravian Churches erinnern an die Herrnhuter, nur die intensive Verschriftlichung tradiert ein lebendiges Bild von der christlichen Missionsarbeit, die alten Missionsorte sind heute leider nur noch Namen auf der Landkarte.

63 Wessel, Delaware-Indianer (wie Anm. 14), 435.

„Vögel in der Luft“ oder „Stadt“-„Bürger“?

Konkurrierende Ordnungskonzepte in der Surinamemission der Herrnhuter Brüdergemeine

1. Einleitung

„Simirri sey bestimmt zu einer Ind[ianer] Stadt, wie sie sehen, daß Paramaribo eine Blanken Stadt sey, der Plan, das alle Indianer beysammen sollen wohnen, und dem Worte Gottes gehorsam werden, [...] könne nicht aufgegeben werden. [...] Sie möchten doch alle einsehen lernen, daß das Leben der Indianer auf Heidnische Manier zerstreut, ohne Wort Gottes, ohne bürgerliche Ordnung [...] ein unglückliches Leben sey, dann würden sie kommen u. eilen, um zeitlich u. ewig glücklich selig zu werden.“¹

Das schrieb Johann Jacob Gottlob Fischer, Vorsteher der Herrnhuter Mission Hoop/ Simirri² im Grenzgebiet zwischen den niederländischen Kolonien Suriname und Berbice, im Jahr 1796, eher beiläufig in das Diarium der Mission. Das Zitat erscheint uns aus zwei Gründen bemerkenswert: Zum einen entwirft Fischer hier das Konzept einer Stadt als Ordnungsmodell für die bisher nicht sesshaft lebenden indigenen EinwohnerInnen der Region; zum anderen verweist er auf die Idee der „Glückseligkeit“ und meint damit ausdrücklich nicht nur die „ewige“, sondern auch die „zeitliche“, also weltlich konnotierte.

Mit „Glückseligkeit“ greift Fischer einen „staatsphilosophischen Schlüsselbegriff“ der gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen des Kameralismus im 18. Jahrhundert auf.³ So findet sich die Idee von „zeitlicher und ewiger Glückseligkeit“

1 Diarium von Hoop/Simirri (fortan: Diarium). 4. Quartal 1796. Eintrag vom 11.12.1796. UAH, R.15.L.b.5.c.

2 Simirri war der Name des Missionspostens Hoop in Lokono, der Sprache der Arawak. Fortan wird im Text der Name „Hoop“ verwendet.

3 Bezeichnend allein der Titel des 2. Bandes von Johann Heinrich Gottlob von Justi: Die Grundfeste zu der Macht und Glückseligkeit der Staaten; oder ausführliche Vorstellung der gesamten Policy-Wissenschaft. 2: ... welcher die häusliche Regierung, die bürgerlichen Tugenden, die innerliche Sicherheit, die Anstalten wider Feuersefahr, die Ueppigkeit, die Versorgung der Armen, und mithin vornämlich die Stadt-Policy so wohl, als die practische Erkenntniß der Policy-Wissenschaft abhandelt. Königsberg, Leipzig 1761. Vgl. dazu Ulrich Engelhardt: Zum Begriff der Glückseligkeit in der kameralistischen Staatslehre des 18. Jahrhunderts (J. H. G. v. Justi). In: ZHF 8 (1981), 37–79; zum „staatsphilosophischen Schlüsselbegriff“ 44.

z. B. besonders prägnant bei Johann Heinrich Gottlob von Justi (1717–1771), der die „gemeinschaftliche Glückseligkeit“ als „Endzweck eines Staats“ – allgemeiner formuliert: eines Gemeinwesens, propagierte.⁴

Vor diesem Hintergrund stellen wir die Frage, inwieweit Fischer seine ‚Indianerstadt‘ in ein kameralistisches Rahmenmodell integrierte – Begriffe wie „bürgerliche Ordnung“ und „Glückseligkeit“ legen dies nahe. Sein Entwurf beinhaltet das Konzept einer umfassenden gesellschaftlichen Ordnung, die, obgleich weiterhin religiös eingebettet, weit über den Aspekt der ‚Christianisierung‘ hinausgeht.

Gut 25 Jahre bevor Fischer seine Bemerkungen zur ‚Indianerstadt‘ und Glückseligkeit ins Diarium notierte, hatte bereits ein anderer Missionar ein Konzept zur Gestaltung einer christlich-indigenen Gesellschaft im kolonialen ‚Hinterland‘ entworfen: Daniel Kamm, der ebenfalls in der Mission unter den Indigenen Surinames und Berbices tätig gewesen war. Danach lebte er in den Herrnhutergemeinen Bethlehem und Christiansbrunn (heute Christian’s Spring) in Pennsylvania.⁵ Dort schrieb er 1771 einen in der Brüdergemeinde vielbeachteten Aufsatz über die Situation in Hoop. Auch Kamm sah es als eine Aufgabe europäischer MissionarInnen an, die Gesellschaft indigener AmerikanerInnen im kolonialen ‚Hinterland‘ zu gestalten. Anders als Fischer lehnte er aber ihre Ansiedlung in Städten und ihre vollständige Einbindung in ein europäisch-koloniales Wirtschaftssystem ab: Die indigenen BewohnerInnen Surinames und Berbices könnten nur dann ein gottgefälliges Leben führen, wenn sie weiterhin mobil lebten, denn Gott habe „ihr äußerl[iches] Durchkommen nach der Art wie sie wohnen, so leicht eingerichtet, daß sie seyn wie der Vogel in der Luft“⁶.

Im Folgenden gehen wir der Frage nach, warum die beiden Missionare innerhalb von nur 25 Jahren, auf den ersten Blick, völlig unterschiedliche Einschätzungen, Ideen und Utopien über das koloniale ‚Hinterland‘ entwickelten. Dabei gehen wir von vier Grundannahmen aus:

2. Grundannahmen

Beide Missionare agierten innerhalb des Systems eines europäischen Kolonialismus, auch wenn ihre Vorstellungen über die gesellschaftliche Gestaltung keineswegs immer unmittelbar mit den aktuellen Erwartungen der Kolonialregierung korrespon-

4 Die Zitate sind von Engelhardt übernommen, der Justi zitiert, vgl. zur „zeitlichen und ewigen Glückseligkeit“ Engelhardt (wie Anm. 3), 49, 52f., 63; zur „gemeinschaftlichen Glückseligkeit“ und zum „Endzweck eines Staates“ u. a. 47f.

5 Zum Leben Daniel Kamm vgl. die Website der Lehigh University: <https://christiansbrunn.web.lehigh.edu/node/93>.

6 Daniel Kamm: Aufsatz zur Mission in Hoop. April 1771. UAH, R.15.L.b.33.a.138.

dierten. In den Missionen waren sie innerhalb des kolonialen Diskurses aufgrund ihres Status als weiß markierte europäische Männer als Personen ausgewiesen, welche aktiv Gesellschaft gestalteten und darüber berichteten. Den indigenen EinwohnerInnen des kolonialen ‚Hinterlandes‘ hingegen wurde diese Form aktiver Gestaltung nur bedingt zugeschrieben, ihre Lebensform galt als zu kultivierende ‚Natur‘.⁷ Dies bedeutete jedoch nicht, dass sie die Kolonien nicht mitformten, doch sind ihre eigenen Antworten auf die gesellschaftlichen Herausforderungen kaum überliefert. Aus diesen Gründen ist eine Analyse der gesellschaftlichen Vorstellungen und Utopien in der Mission grundsätzlich innerhalb einer postkolonialen Analyseoptik zu denken.

Die Brüdergemeinde war eine mobile Gemeinschaft, die sich, so Gisela Mettele, als Erzähl- und Erfahrungsgemeinschaft überterritorial konstituierte.⁸ In ihrer Organisation hatte sie somit zunächst wenig mit den zunehmend auf arrondierte Territorialität ausgerichteten Staaten des 18. Jahrhunderts gemein. Anhand der Gesellschaftsvorstellungen und Ordnungskonzepte der Missionare Fischer und Kamm möchten wir aufzeigen, dass die Ideen frühneuzeitlicher Staats- und Kameralwissenschaft in der Brüdergemeinde rezipiert, diskutiert und für die eigene Gemeinschaft umgedeutet wurden.

Außerdem gehen wir von einer grundsätzlichen Determinierung von Ideen und Utopien durch soziale Praktiken in – zum Teil sehr lokalen – gesellschaftlichen Gefügen aus. Kamm und Fischer entwickelten ihre Ideen über das Zusammenleben in Missionsgemeinen zwar im Anschluss an europäische Diskurse sowie an die gemeinschaftlichen Erfahrungen der Brüdergemeinde, reagierten aber gleichzeitig auf spezifische lokale Herausforderungen. Zu diesen gehörten z. B. Kolonialkonflikte, Naturräume und Bodenqualität oder auch das wechselhafte Verhältnis zu anderen kolonialen AkteurInnen wie Maroons, PflanzerInnen oder kolonialen Amtsträgern.⁹

Schließlich möchten wir argumentieren, dass die Rezeption kameralistischer Ideen für die Missionsgemeinde im Wesentlichen innerhalb dreier Problemfelder erfolgte: dem Umgang mit Mobilität und Sesshaftigkeit an und hinter der kolonialen

7 Zum kolonialen Naturbegriff vgl. Carolyn Merchant: *Reinventing Eden. The Fate of Nature in Western Culture*. New York, London 2004.

8 Gisela Mettele: Unbeschreibliches mitteilen. Die Medien des Pietismus im langen 18. Jahrhundert. In: „Schrift soll lernerlich seyn“. Der Pietismus und die Medien. Beiträge zum IV. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2013. Hg. v. Christian Soboth u. Pia Schmid. Halle/Saale 2016 (Halle'sche Forschungen 44.1), 3–32; grundlegend für die Brüdergemeinde als internationale Gemeinschaft auch Gisela Mettele: *Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeinde als globale Gemeinschaft 1727–1857*. Göttingen 2009 (Bürgertum 4).

9 Zu verschiedenen kolonialen AkteurInnen in Suriname vgl. u. a. Wim Kloster u. Gert Oostindie: *Realm Between Empires. The Second Dutch Atlantic 1680–1815*. Ithaka/NY, London 2018; *Atlas of the Languages of Suriname*. Hg. v. Eithne Carlin u. Jacques Arends. Leiden 2002.

frontier, der ökonomischen Nutzung indigener Arbeitskraft als Ressource sowie dem Aspekt der Sicherheit und Sittlichkeit.

Die Analyse der wirtschaftlichen Bedeutung der Brüdergemeine hat seit der bis heute wegweisenden, noch stark an Max Weber orientierten Studie von Otto Uttendörfer eine lange Tradition.¹⁰ Jüngst hat Christina Petterson festgestellt, dass die Herrnhuter Brüdergemeine durchaus eine Vermittlungsinstanz zwischen ihrer kleinbürgerlichen Anhängerschaft und der globalen Ökonomie darstellte.¹¹ Wegweisend für ein fruchtbares Zusammendenken pietistischer Bewegung und neuer ökonomischer Strukturen ist der von Wolfgang Breul, Benjamin Marschke und Alexander Schunka herausgegebene Sammelband *Pietismus und Ökonomie: Die Autoren konstatieren für die Periode von 1650 bis 1750 eine Epoche der Parallelität von „Herausbildung neuer Wirtschaftsweisen und [globaler] Märkte“ und die „Entstehung neuer Frömmigkeitskulturen innerhalb und jenseits der etablierten Konfessionskirchen“.¹²*

Im Rahmen der Pietismusforschung wurde immer wieder auch auf die Herrnhuter als spezifische Wirtschaftsgemeinschaft hingewiesen.¹³ Katherine Carté Engel hat die Herrnhuter als internationales, auf Handwerk und Handel basierendes Wirtschaftsnetzwerk beschrieben.¹⁴ Dies machte sie, wie Thomas Dorfner herausgearbeitet hat, für viele kameralistisch eingestellte Herrscher als Siedler attraktiv.¹⁵ Wie weit diese kameralistische Verbindung die Missionsarbeit der Herrnhuter aber auch die Motivation der Kolonialherren inspirierte, diese in ihren Territorien zu

10 Otto Uttendörfer: Wirtschaftsgeschichte und Religionssoziologie Herrnhuts während seiner ersten zwanzig Jahre (1722–1742). Alt-Herrnhut 1. Herrnhut 1925; ders.: Wirtschaftsgeist und Wirtschaftsorganisation Herrnhuts und der Brüdergemeine von 1743 bis zum Ende des Jahrhunderts. Alt-Herrnhut 2. Herrnhut 1926.

11 Christina Petterson: *The Moravian Brethren in a Time of Transition. A Socio-Economic Analysis of a Religious Community in Eighteenth-Century Saxony*. Leiden, Boston 2021 (Historical Materialism Book Series 231).

12 Wolfgang Breul u. a.: Einleitung. In: *Pietismus und Ökonomie (1650–1750)*. Hg. v. dems. u.a. Göttingen 2021 (AGP 65), 9–22, hier 9.

13 Vgl. u. a.: Peter Kriedte: *Wirtschaft*. In: *Geschichte des Pietismus*. Bd. 4: Glaubenswelt und Lebenswelten. Hg. v. Hartmut Lehmann. Göttingen 2004, 584–616.

14 Katherine Carté Engel: *Religion and Profit. Moravians in Early America*. Philadelphia 2009; dies.: *Moravians in the Eighteenth-Century Atlantic World*. In: *JMHi* 12 (2012), 1–19; dies.: *Religion and the Economy. New Methods for an Old Problem*. In: *Pietismus und Ökonomie* (wie Anm. 12), 119–145.

15 Thomas Dorfner: *Von „Bösen Sektierern“ zu „Fleißigen Fabrikanten“: Zum Wahrnehmungswandel der Herrnhuter Brüdergemeine im Kontext kameralistischer Peuplierungspolitik (ca. 1750–1800)*. In: *ZHF* 45 (2018), 283–313.

dulden, wurde bisher – im Unterschied etwa zur Jesuitenmission in den Amerikas – vergleichsweise wenig thematisiert.¹⁶

Wir möchten auf diesen Erkenntnissen aufbauen und einen mikrogeschichtlichen Beitrag zum Zusammenhang von Mission, Kameralismus und Kolonialismus vorstellen.¹⁷ Dafür werten wir Quellen zur Missionsstation Hoop in Suriname aus den Beständen des Unitätsarchivs in Herrnhut aus.¹⁸ Im Mittelpunkt stehen dabei der 1771 verfasste Bericht Daniel Kamms sowie die Korrespondenzen und Diarien Johann Jacob Gottlob Fischers. In unserer Analyse werden wir versuchen, die darin vertretenen Vorschläge und Utopien mit zeitgenössischen Ideen zur Kameralistik in Verbindung zu setzen und, nach einem kurzen Überblick über die Geschichte Hoops und einer Zusammenfassung der wichtigsten kameralistischen Grundsätze, die Vorstellungen der beiden Missionare jeweils unter den Aspekten der Mobilität und Sesshaftigkeit, der Nutzung indigener Arbeitskraft sowie der Garantie von Sicherheit und Sitte analysieren.

3. Die Gründung der Mission Hoop in Suriname

Die Herrnhuter Brüdergemeine missionierte ab 1735 in den niederländischen Kolonien Suriname und Berbice.¹⁹ Anfängliche Missionsversuche in den späten 1730er und frühen 1740er Jahren unter den versklavten Menschen in Suriname

16 Zum Zusammenhang von Herrnhutermission, Stadt und Utopie vgl. Markéta Křížová: *The Moravian Church and the Society of Jesus. American Mission and American Utopia in the Age of Confessionalization*. In: *JMHi* 13 (2013), 197–226; zur Jesuitenmission u. a. Guillermo Wilde: *The Political Dimension of Space-Time Categories and the Jesuit Missions of Paraguay (Seventeenth and Eighteenth Centuries)*. In: *Space and Conversion in Global Perspective*. Hg. v. Guiseppe Marcocci u. a. Leiden, Boston 2015 (*Intersections* 35), 175–213; Bernd Hausberger: *Für Gott und König. Die Mission der Jesuiten im kolonialen Mexiko*. Wien u. a. 2000 (*Studien zur Geschichte und Kultur der iberischen und iberamerikanischen Länder* 6).

17 Zum Potential mikrogeschichtlicher Fragestellungen für die Missionsgeschichte vgl. Linda Ratschler u. Karolin Wetjen: *Verflochtene Mission. Ansätze, Methoden und Fragestellung einer neuen Missionsgeschichte*. In: *Verflochtene Mission. Perspektiven auf eine neue Missionsgeschichte*. Hg. v. dens. Köln u. a. 2018, 9–24.

18 Ergänzt um die Diarien von Hoop vom 1. Februar bis Ende März 1794 und jene vom 1. April bis Ende Juni 1794, die von britischen Priveteers gekapert wurden und nie in den Archiven der Herrnhuter ankamen, sondern sich heute in *The National Archives London* befinden, fortan: TNA HCA (*High Court of Admiralty*), 30 374–09.

19 Vgl. allgemein zur Mission in Suriname Hartmut Beck: *Brüder in vielen Völkern. 250 Jahre Mission der Herrnhuter Brüdergemeine*. Erlangen 1981, 72–89; besonders für die frühen Missionsversuche und die Mission in Paramaribo Maria Lenders: *Strijders voor het lam. Leven en werk van Herrnhuter Broeders en -Zusters in Suriname*. Leiden 1996 (*Caribbean Series* 16). Grundlegend für die Surinamemission ferner die Quellenedition von Fritz Staehelin: *Die Mission der Brüdergemeine*

sowie den Indigenen im Osten der Kolonie scheiterten, erstere vor allem am Widerstand der Pflanzer. Zudem hatten die MissionarInnen Schwierigkeiten, für ihre Lebenshaltung aufzukommen.²⁰ Als relativ erfolgreich erwies sich hingegen die 1740 gegründete Mission Pilgerhut in Berbice, die sich in erster Linie an die indigene Gruppe der Arawak, in geringerem Umfang an jene der Warauen und Kariben richtete. Sie umfasste in den 1750er Jahren immerhin 300–400 Mitglieder.²¹

Ab den 1750er Jahren begannen Mitglieder der Brüdergemeinde einen neuen, diesmal dauerhaften Missionsversuch in Suriname.²² Gleichzeitig geriet die Missionsgemeinde in Pilgerhut im Verlauf der 1750er Jahre politisch unter Druck. Von den Missionaren wurden Waffendienste eingefordert, von den indigenen Gemeinemitgliedern Arbeitsdienste für die Kolonie.²³

In der Brüdergemeinde wurde ein Plan entwickelt: Die Gemeinde in Pilgerhut sollte an einen Ort namens Saron an der Grenze zur Saramacca umziehen. Gleichzeitig sollte mit Ephrem an der Corentyn, dem Grenzfluss zu Berbice, ein weiterer Missionsposten entstehen, aus dem sich später, nur wenige Kilometer entfernt, Hoop entwickelte.²⁴ Wie Saron lag auch dieser eher abgelegen von der kolonialen Siedlungsgrenze.

Saron entpuppte sich allerdings bald als wenig geeignet für eine dauerhafte Siedlung missionierter Arawak: Der Ort lag direkt im Grenzgebiet zu den Maroons und wurde von diesen – nicht ganz zu Unrecht – als kolonialer Vorposten wahrgenommen und regelmäßig attackiert.²⁵ Zudem entwickelte sich rund um Saron eine Konkurrenz um die indigene Arbeitskraft: Immer mehr BewohnerInnen fanden auf den umliegenden Plantagen ein Auskommen und verließen die Mission.²⁶ Das

in Suriname und Berbice im achtzehnten Jahrhundert. Eine Missionsgeschichte in Briefen und Originalberichten. 3 Bde. Hildesheim 1997 (Ndr. der Ausgabe Herrnhut 1913–1919).

20 Vgl. u. a. Beck (wie Anm. 19), 75–77.

21 Vgl. u. a. Beck (wie Anm. 19), 77–82.

22 Vgl. Jessica Cronshagen: „A Loyal Heart to God and the Governor“. Missions and Colonial Policy in the Surinamese Saramaccan mission (c. 1750–1813). In: *JMHi* 19 (2019), 1–24; dies.: „Owning the Body, Wooing the Soul. How Forced Labor was Justified in the Moravian Correspondence Network in Eighteenth-Century Surinam. In: *Connecting Worlds and People. Early Modern Diasporas*. Hg. v. Dagmar Freist u. Susanne Lachenicht. London, New York 2017, 81–103; zu den Saramaccaner-Maroons Norval Smith: *The History of the Surinamese Creoles II. Origin and Differentiation*. In: *Atlas of the Languages of Suriname* (wie Anm. 9), 131–151.

23 Vgl. u. a. Beck (wie Anm. 19), 81f.

24 Vgl. u. a. Beck (wie Anm. 19), 82; Theophilus Salomo Schumann an Nathanael Seidel. 05.11.1755. *Moravian Archives Bethlehem*, MissSur 26.2.

25 Vgl. Beck (wie Anm. 19), 83f.; Cronshagen, *A Loyal Heart* (wie Anm. 22), 6–9.

26 Zur Abwanderung auf die Plantagen vgl. z. B. Christlieb Quandt: *Nachrichten von Suriname und seinen Einwohnern. Sonderlich der Arawacken, Warauen und Karaiben, von den nützlichsten Gewässern und Thieren des Landes, den Geschäften der dortigen Missionarien der Brüderunität und der Sprache der Arawacken*. Görlitz 1807 (Faksimile: Amsterdam 1968), 116.

ohnehin stark verkleinerte Pilgerhut fiel 1763 einer Epidemie und dem Aufstand versklavter Menschen zum Opfer. Ein Großteil der verbliebenen EinwohnerInnen flüchtete nach Suriname. Hier etablierte sich Hoop nach und nach als zentraler Missionsort der Brüdergemeine unter den Indigenen Surinames und Berbices.²⁷ Die Gründungsgeschichte des Missionspostens war somit von Beginn an mit Fragen der Siedlung, Sesshaftigkeit, Migration und Mobilität verknüpft: Im Gegensatz etwa zur Mission unter den versklavten Menschen gab es kaum eine vorgegebene Wohnordnung für die Gemeinschaft. Diejenigen Arawak, Warauen oder Kariben, welche sich für die Mission interessierten, hatten bereits eine Vertreibungs-, Flucht- und Umsiedlungsgeschichte, die koloniale Ordnung hatte sich hingegen im abgelegenen Gebiet an der Corentyn noch wenig durchgesetzt. Die Region wurde somit zu einer idealen Projektionsfläche utopischer Gesellschaftsvorstellungen – zumindest konnten wir dies für die europäischen HerrnhuterInnen feststellen, während entsprechende Vorstellungen der indigenen Gemeinschaft aus den vorliegenden Quellen nicht rekonstruiert werden können.

Hoop befand sich rechtsseitig der Corentyn in einer Flussschleife. Einige Stunden bis maximal eine Tagesreise entfernt lag die Poststation Auleari, auf der Amtsträger der Kolonialregierung die Kommunikation besorgten, Handel trieben, flüchtende versklavte Menschen einfingen und bei Bedarf auch militärische Aufgaben – etwa die Verteidigung gegen Angriffe – übernahmen.²⁸ Einige Stunden nördlich der Poststation lag, ebenfalls am linken Ufer, das primäre Siedlungsgebiet der Indigenen, an der Kreek (einem Bach bzw. einem Flussarm) Mepenne.

Die indigenen EinwohnerInnen der Region bestritten ihre Subsistenz aus Landwirtschaft, Jagd und Handel. Die Arbeit war geschlechtlich konnotiert: Die Männer jagten, die Frauen bauten Früchte an, vor allem Maniok. Die Gemeinschaften lebten in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts weitgehend mobil, allenfalls mit der Landwirtschaft war eine temporäre Sesshaftigkeit verknüpft.²⁹

Die Mission in Hoop war klein: Hier lebten im Schnitt zwischen zwei bis sechs MissionarInnen. Für ihre Reisen nach Paramaribo nutzten sie überwiegend die Wasserwege. Dafür unterhielten sie zeitweise eigene Schiffe.³⁰ Bis in die 1790er Jahre hinein waren die nächsten europäisch besiedelten Gebiete, abgesehen von der Poststation Auleari, mehrere Tagesreisen entfernt. Auf dem Weg nach Paramaribo lag fünf bis sechs Tagesreisen von Hoop entfernt eine Poststelle an der Wajombo.³¹

27 Vgl. u. a. Beck (wie Anm. 19), 82.

28 Detaillierter zu den Postleuten in Kapitel 6.

29 Vgl. etwa den Brief des Missionars Johann Conrad Cleve in: Staehelin (wie Anm. 19). Bd. 2, 227–229.

30 Vgl. zur Notwendigkeit eigener Schiffe z. B. Johann Christian Quandt an Samuel Liebisch. 25.07.1788. UAH, R.15.L.b.33.c.104; Fischer an Liebisch. 03.02.1796. UAH, R.15.L.b.33.d.158.

31 Vgl. das Diarium, Eintrag vom 12.05.1794. TNA HCA 30 374-09.

Die MissionarInnen lebten in einem Gebiet, in welchem es außer der Mission kaum stabile Posten oder gar sesshafte Siedlungen gab. Sie waren mit einer Mobilität konfrontiert, die ihnen zunächst fremd war: Zwar war auch die frühneuzeitliche Gesellschaft Europas, und vor allem jene der Herrnhuter Brüdergemeine, durchaus mobil, ihre Mobilität spielte sich aber innerhalb befestigter Siedlungen und eines zunehmend verbindlicheren staatlichen Grenz- und Migrationsregimes ab.³² Die Gesellschaft des kolonialen ‚Hinterlandes‘, besonders an der Mepenne, war mit diesen eurozentrischen Kategorien wenig fassbar. Die Frage, wie in diesem Umfeld die für eine christliche Gemeinschaft als notwendig angesehene seelsorgerische Verbindung und Betreuung hergestellt werden konnte, war somit permanent präsent. Für das Problem wurden verschiedene Lösungsansätze entwickelt, bei welchen – wie das Eingangszitat suggeriert – wiederholt auf Konzepte europäischer Staats- und Kameralwissenschaft zurückgegriffen wurde.

4. Die Glückseligkeit und die Kameralwissenschaft

Der Kameralismus war bis weit in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts ein hegemonialer Gesellschafts- und Wirtschaftsdiskurs, dem sich auch religiöse Gruppen nicht verschließen konnten. Diesen Umstand gilt es, Justus Nipperdey folgend, bei einer Analyse der wirtschaftlichen Grundlagen religiöser Gemeinschaften in Betracht zu ziehen, zumal diese noch oft, in der Tradition Max Webers, unter dem Eindruck einer zwingenden Kongruenz zwischen Pietismus und Kapitalismus stehen.³³

Für die Staats- und Kameralwissenschaften des 18. Jahrhunderts stand die ‚Peuplierungspolitik‘ im Mittelpunkt: Untertanen sollten nützlich sein, Abgaben entrichten und zum Wohl des Landes beitragen. Das Prinzip der ‚Nützlichkeit‘ war somit auch ein Hauptanliegen der Migrations- und Bevölkerungspolitik: Es herrschte das Ideal einer wachsenden, Profit bringenden Bevölkerung vor, ein Ideal, das ab 1750, den Theorien Johann Peter Süßmilchs und Christian Wolffs folgend, auch durch zunehmende herrschaftliche Einmischung in die Bereiche Ehe und Fortpflanzung garantiert werden sollte.³⁴ Erst mit der Bevölkerungsexplosion des späten

32 Vgl. zu Migrationsregimen z. B. Jochen Oltmer: Einleitung. Staat im Prozess der Aushandlung von Migration. In: Handbuch Staat und Migration in Deutschland seit dem 17. Jahrhundert. Hg. v. dems. Berlin, Boston 2015, 1–42, hier 26–29.

33 Vgl. Justus Nipperdey: Pietistische Wirtschaftsvorstellungen im Kontext des kameralistischen Diskurses um 1700. In: Pietismus und Ökonomie (wie Anm. 12), 25–46, hier 25–27.

34 Vgl. grundlegend zur Bevölkerungspolitik der Frühen Neuzeit Justus Nipperdey: Die Erfindung der Bevölkerungspolitik. Staat, politische Theorie und Population in der Frühen Neuzeit. Göttingen u. a. 2012 (VIEG 229).

18. Jahrhunderts und einem erstarkenden, Liberalisierung fordernden Bürgertum zog der Staat sich wieder stärker aus der Bevölkerungs- und Wirtschaftspolitik zurück.³⁵ Die Normierung der Migration blieb dennoch ein zentrales Betätigungsfeld der im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts immer dominanter auftretenden Staaten.³⁶ Eine sich zunehmend verdichtende globale Arbeitsteilung – ab dem späten 18. Jahrhundert besonders im Textilwesen – ging Hand in Hand mit der intensiven Regulierung von Mobilität.³⁷ Eine übergreifende Analyse der Rolle transterritorialer Gemeinschaften wie der Herrnhuter bei der Gleichzeitigkeit von Globalisierung und Nationalisierung ab dem 18. Jahrhundert steht freilich noch aus.

Für das kameralistische Wirtschaftsverständnis ist ferner die Annahme der Konkurrenz von Gemeinschaften um begrenzte natürliche Ressourcen zentral. Geld und Rohstoffe sollten im Land gehalten werden, der Staat war für die kluge Mobilisierung aller Ressourcen zuständig.³⁸ Justus Nipperdey hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass viele pietistische Theologen – etwa August Hermann Francke – an diese Idee der begrenzten Ressourcen angeschlossen. So erkannten sie den Eigennutz des Menschen zwar durchaus als eigenständige Wirtschaftsressource an, forderten aber gleichzeitig seine Zählung und Einhegung durch eine entsprechende gesellschaftliche Organisation.³⁹

Der Begriff der „Glückseligkeit“ hatte in der Kameralistik und Staatswissenschaft ab ca. 1750 Konjunktur: Er wurde u. a. von Justi und Joseph von Sonnenfels offensiv vertreten und avancierte zu einem Leitbegriff für gesellschaftliche Ordnungs- und Gemeinwohlvorstellungen – Glückseligkeit wurde zu einem Staatszweck an sich. Im Mittelpunkt dieser Vorstellung stand – etwa bei Justi – die Förderung der „gemeinschaftlichen Glückseligkeit“ durch den Staat bzw. ein Gemeinwesen. Dies schloss ein individuelles Glücksstreben nicht aus, allerdings war der Staat in der Pflicht, dieses im Sinne eines gemeinschaftlichen Gewinns zu lenken. Der Staat wurde dabei als ein Rahmen verstanden, der „hinlänglichen Reichtum“ sowie die „vollkommene Sicherheit“ aller Einwohner eines bestimmten Territoriums gewährleistet.⁴⁰ Ulrich Engelhardt hat dabei herausgearbeitet, dass den Bezugsrahmen

35 Vgl. Oltmer (wie Anm. 32), 28f.

36 Vgl. dazu u. a. Karl Härter: Grenzen, Streifen, Pässe und Gesetze. Die Steuerung von Migration im frühneuzeitlichen Territorialstaat des Alten Reiches (1648–1806). In: Oltmer (wie Anm. 32), 45–86.; Andrea Komlosy: Grenzen. Räumliche und soziale Trennlinien im Zeitenlauf. Wien 2018, 38–51.

37 Zur globalen Arbeitsteilung im Textilwesen vgl. u. a. Andrea Komlosy: Spatial Division of Labour, Global Interrelations and Imbalances in Regional Development. In: The Ashgate Companion to the History of Textile Workers, 1650–2000. Hg. v. Heerma van Voss u. a. Farnham 2010, 621–645.

38 Vgl. u. a. Ulrich Niggemann: „Peuplierung“ als merkantilistisches Instrument. Privilegien von Einwanderern und staatlich gelenkte Ansiedlung. In: Oltmer (wie Anm. 32), 171–218, hier 172.

39 Vgl. Nipperdey, Pietistische Wirtschaftsvorstellungen (wie Anm. 33), 28.

40 Vgl. Engelhardt (wie Anm. 3), zu „hinlänglichen Reichtum“ sowie „vollkommene Sicherheit“ insb. 52–54.

bei Justi immer die einzelnen Völker in ihren Naturräumen bildeten, wobei er grundsätzlich die Art, Mittel und Möglichkeiten eines „Volkes“ beim Erreichen von Glückseligkeit sowie in seinem Verhältnis zu anderen Gemeinschaften determinierte.⁴¹ Beide Missionare, Kamm und Fischer, sollten diese Idee aufgreifen, aber zu völlig unterschiedlichen Schlüssen kommen.

Grundsätzlich waren kameralistische Ideale guter Herrschaft zum Wohle des Gemeinwesens für viele christliche Gruppierungen anschlussfähig und mit der Vorstellung vereinbar, durch aktives Wirken das Reich Gottes auf Erden vorzubereiten.⁴² Allerdings stellte sich bei transterritorial agierenden Gemeinschaften wie den Herrnhutern die Frage nach dem institutionellen Rahmen von Wirtschaftspolitik: Der europäische Territorialstaat taugte wenig, um die Glückseligkeit einer überterritorialen Gemeinschaft zu garantieren. Der Ordnungsrahmen einer Kolonialmacht passte besser, allerdings war dieser im 18. Jahrhundert noch stark auf die Wirtschaftsnetzwerke der großen kolonialen Zentren und der sich um diese gruppierenden Plantagen beschränkt.⁴³ Die Religionsgemeinschaft selbst hingegen als eigenständige wirtschaftspolitische Ordnungsmacht zu begreifen, barg die Gefahr, dass selbst auferlegte Neutralitätsgebote der Herrnhuter zu verletzen, das doch die eigentliche Grundlage der Missionsarbeit darstellte.⁴⁴ Dennoch: Kamm und Fischer adressierten bei ihren Entwürfen einer kolonialen Gesellschaft in erster Linie die transterritoriale Religionsgemeinschaft, während ‚Staat‘ und ‚Kolonialmacht‘ doch eher als Konkurrenten empfunden wurden. Trotz aller Beteuerungen der politischen Neutralität boten Missionare wie Kamm und Fischer die Brüdergemeine auch als wirtschaftspolitischen Ordnungsfaktor an.

5. Daniel Kamm

Daniel Kamm wurde 1715 in Württemberg geboren. Er lernte Schuhmacher und schloss sich später der Brüdergemeine an. Zwischen 1747 und 1765 arbeitete er als Missionar in Pilgerhut und Saron. Nachdem er sich in Pennsylvania zur Ruhe gesetzt hatte, schrieb er seine Gedanken zur Mission unter den indigenen EinwohnerInnen Surinames und Berbices nieder.

In Bethlehem habe Kamm das Diarium von Hoop gelesen, wie er in seinem Aufsatz bemerkte. Die Ernährungssituation sei ihm immer wieder als schwierig

41 Vgl. Engelhardt, hier besonders 65f.

42 Wolfgang Breul: Zukunftserwartung. In: Pietismus Handbuch. Hg. v. dems. u. Thomas Hahn-Bruckart. Tübingen 2021, 399–408, hier 399.

43 Vgl. dazu z. B. Reinhardt Wendt: Vom Kolonialismus zur Globalisierung. Europa und die Welt seit 1500. Paderborn u. a. 2007, 160f., 171–174.

44 Vgl. zum Problem der Neutralität Cronshagen, A Loyal Heart (wie Anm. 22).

erschieden. Deshalb entwickle er eigene Ideen zur gesellschaftlichen Gestaltung des Lebens in diesem Missionsort.

Die Lebens- und Wirtschaftsgrundlagen des Missionspersonals wandelten sich in ihrer Schwerpunktsetzung über die Jahrzehnte. In den 1760er Jahren hatten die MissionarInnen noch versucht, sich selbst durch den Anbau von Gartenfrüchten zu ernähren – ergänzt um Provisionen aus Paramaribo und Europa.⁴⁵ Zur Zeit der Niederschrift von Kamms Aufsatz hingegen entdeckten die MissionarInnen das ökonomische Potential des in und um die Mission reichlich vorhandenen Holzes, welches – so die Idee – durch indigene Arbeitskraft verwertet werden konnte. Zudem intensivierte sich der Tausch europäischer Konsumgüter gegen von Indigenen produzierte Nahrungsmittel. Die sich ab den 1780er Jahren langsam etablierende Haltung von Nutztieren war hingegen in der Mission noch wenig ausgeprägt, während der Holzhandel schon bald wieder abflauen sollte – es fehlten ausreichende Arbeitskräfte.⁴⁶

Kamm sah die strukturellen Schwierigkeiten, angesichts der vorherrschenden Mobilität und des geringen Arbeitskräfteangebots in der Region, eine auf Sesshaftigkeit basierende christliche Gemeinschaft zu fördern. Die Gemeinschaft in diesen Kolonien sollte seiner Ansicht nach grundsätzlich anders sein als diejenige der europäischen Gemeinen. Neben der Formulierung praktischer Gründe für diese abweichende Gemeindestruktur entwickelte Kamm ein umfassendes, auf starke Naturalisierung fußendes Rechtfertigungssystem. So schrieb er:

„Allein die Gemein-Einrichtung an der Hoop ist mir sehr schwer aufgefallen, u[nd] es entstund bey mir der Seufzer: Ach wenn doch einmal eine Gemein-Einrichtung gemacht würde, die mit der Beschaffenheit des Landes bestehen könnte, und das Volk nicht in eine so schwere Lebens Art müßte gebracht werden!“⁴⁷

So wie bisher könne die Mission nicht weiterbestehen, meinte Kamm. Zwar gebe es kaum ein „Volk auf dem Erdboden, das so leicht und geschickt zum Reiche Gottes, u. zur Bekehrung ist“, aber seine Lebensart sei „so leicht eingerichtet, daß sie seyn wie der Vogel in der Luft“.

Kamm schloss sich also durchaus der kameralistischen Sichtweise an, dass beim Aufbau von Gemeinschaften deren ökonomische Grundlage auf Glückseligkeit

45 Vgl. z. B. den Brief von Johann Conrad Cleve an Johannes von Watteville vom 02.08.1768. UAH, R.15.L.b.33.a.77; zur Versorgung mit Provision aus Europa vgl. z. B. die Protokolle der Helfer Konferenz. 18.06.1791. UAH, R.15.L.b.22.a, Session 28.

46 Vgl. zum Holzhandel z. B. den Brief von Friedrich Vögtle an Paul Eugenius Layritz. 19.06.1772. UAH, R.15.L.b.33.a.170.

47 Dieses sowie die folgenden Zitate aus diesem Unterkapitel stammen alle aus Daniel Kamms Aufsatz zur Mission in Hoop. April 1771. UAH, R.15.L.b.33.a.138. Unterstreichungen in der Vorlage.

ausgerichtet sein sollte. Dabei ging er allerdings von unterschiedlichen ‚natürlichen‘ Anlagen von Menschen und Gemeinschaften aus, die bei der Wahl der ‚richtigen‘ Ökonomie zu bedenken seien. Daraus leitete er auch seine Grundsätze zur Integration indigener Arbeitskraft in den Kolonien ab. So warnte er davor, die Arawak zu einer auf sesshafter Landwirtschaft basierenden Lebensweise zu nötigen. Dazu müsse „neml[ich] der Heiland mit dem Lande eine neue Schöpfung machen“, ihr Leben wäre ansonsten „ärger als Slavisch“.

Kamm erkannte, worauf die koloniale Wirtschaft in Suriname beruhte: auf der Plantage als zentraler Ordnungskategorie, NichteuropäerInnen konnten dort nur in untergeordneter Position oder als Versklavte dienen. An einen darüber hinausreichenden kolonialen Arbeitsmarkt dachte er noch nicht.

Die Herrnhuter, deren Ökonomie innerhalb Europas in erster Linie auf Handwerk und Manufakturen basierte, waren in ihren Missionen im karibischen Raum oftmals mit dem Problem eines grundsätzlich anders funktionierenden Marktes konfrontiert. Vielerorts – etwa in Dänisch-Westindien, aber auch in den küstennäheren Missionen Surinames – reagierten sie mit der Anlage eigener Pflanzungen. Diese Option verwarf Kamm jedoch. Hoop sei infrastrukturell viel zu schlecht eingebunden, zudem seien die Böden zu schnell ausgelaugt.

Kamm führte demnach zwei ‚Natur‘-Argumente an: zum einen den Boden, und zum anderen die Lebensart indigener AmerikanerInnen als „leichte Vögel“. Er sah beides, ganz im Sinne kolonialer Naturbetrachtung, als Ressource an, zu deren Ausbeutung es der Behutsamkeit und fundierten Wissens bedürfe, da sich ihre grundsätzliche Beschaffenheit nun einmal nicht ändern lasse. Entsprechend reagierte er auch auf den verbreiteten Stereotyp der „Faulheit“ marginalisierter kolonialer Gruppen. Zwar schloss er sich der kolonialen Sicht eines angeblich überlegenen europäischen Arbeitsethos durchaus an – ein Europäer schaffe seiner Ansicht nach „in einem Tag soviel als ein Indianer in acht Tagen“ –, dies ändere aber nichts daran, dass man den Boden wie die Arbeitskräfte in ihrer Beschaffenheit akzeptieren müsse.

Die Gemeinde in Hoop, so sah es Kamm 1771, ernähre sich in erster Linie von der Jagd, und diese sei mit der Sesshaftigkeit nicht vereinbar. Er schlug vor, deren indigene Mitglieder von MissionarInnen mobil betreuen zu lassen. Als Modell dafür erschien ihm die Mission auf den Plantagen in der dänischen Karibik, die ebenfalls ein System der mobilen Betreuung entwickelt hatte. Die MissionarInnen sollten Stützpunkte errichten und abwechselnd versorgen, jeweils eine an jedem Wochentag, bis man bald „7 Sonntage [Predigten / Gottesdienste] in einer Woche kriegen“ werde. Auf diese Weise stünde der Brüdergemeinde „das ganze Land offen“.

Kamms Antworten auf die Frage der Sesshaftigkeit sowie der ökonomischen Nutzung indigener Arbeitskraft waren deutlich: Die Ausbeutung kolonialer Ressourcen hatte der Glückseligkeit ihrer Bewohner – für ihn Teil ihrer ‚Natur‘ – Rechnung zu

tragen. Die Arbeitskraft blieb bei ihm eine begrenzte, nicht zu steigernde Ressource, und war damit dem wenig fruchtbaren Boden gleichgestellt.

Doch wandte Kamm sich auch dem kameralistischen Grundsatz der Sesshaftigkeit zu, bei ihm eng verknüpft mit der ‚Sittlichkeit‘. Auch hierfür sah er eine dezentrale Mission als Lösung:

„wo so viele Familien beyeinander seyn, und eben wie Heu u[nd] Stroh durcheinander, ja ein Volk, was die Verdorbenheit der Seele noch nicht weiß, dem die Lust u[nd] Neigung noch nicht Sünde ist, ein heißes Land, wo man die Naturen wie Feuer u[nd] Flamme sieht, u[nd] die halbe Gemein-Einrichtung ihnen weiter nichts als das Gesetz gibt“.

Mobilität, Ökonomie und Sicherheit/Sittlichkeit wurden von Kamm als Ressourcen behandelt, die unmittelbar aus der ‚Natur‘ stammen und die es – durch die MissionarInnen als kolonial ‚überlegene‘ Gruppe – behutsam zu lenken gelte. Er ging dabei von einer grundsätzlichen „Andersartigkeit“ dieser Natur gegenüber jener in Europa aus, aber auch von jener in der von Plantagen durchzogenen Region an der Küste. An der Rechtmäßigkeit der dortigen, auf der Arbeit versklavter Menschen basierenden Plantagenwirtschaft zweifelte er mit keinem Wort.

Kamm reagierte auf die Schwierigkeiten, eine Missionsgemeinde im ‚Hinterland‘ Surinames tatsächlich substantiell zu erhalten, mit dem Modell der Dezentralisierung. Dies galt es, in der Gemeinde zu rechtfertigen, und hierbei bediente er sich klarer kolonialer Narrative: Dazu gehörten sowohl die europäische Definitionshoheit darüber, was denn Landwirtschaft überhaupt sei, als auch die Konstruktionen der Indigenen als ‚Vögel‘ oder ‚Kinder‘, die vor dem als sittenlos wahrgenommenen Leben kolonialer Zentren verschont werden müssten. Er übersah dabei völlig, dass das Leben der Arawak längst kolonial geprägt war und auf den seit dem 16. Jahrhundert erfolgten Verdrängungsprozessen durch die europäischen Imperien basierte. Die indigenen AmerikanerInnen erscheinen bei Kamm geschichtslos.

Seine Ideen waren nicht unumstritten: Die Missionare in Hoop bezeichneten seine Darstellung der Sittenlosigkeit und schlechten Subsistenz Hoops als übertrieben, die Probleme bestünden allein wegen des Personalmangels der Mission. Andere mit Suriname verbundene MissionarInnen gaben ihm recht, etwa Christlieb Quandt, den die Idee einer dezentralen Mission überzeugte. Auch die Unitäts-Ältesten-Conferenz (UAC) konnte sich durchaus mit der Idee dezentraler Werbeplätze anfreunden, hielt jedoch an der Vorstellung der Ortsgemeine als wesentlichem Strukturmerkmal der Brüdergemeinde fest. Ihre Umsetzung wurde aber in die Zukunft verlagert.

6. Johann Jacob Gottlob Fischer

Kamms Konzept einer mobilen indigenen Gemeinschaft und Gemeinschaftsbetreuung setzte sich, wenn auch modifiziert, in wesentlichen Aspekten durch: Bis in die 1790er Jahre lebte die mit Hoop verbundene christliche Gemeinschaft überwiegend mobil. In Hoop selbst wohnten hauptsächlich die wenigen EuropäerInnen. Die indigenen Gemeindeglieder siedelten und pflanzten abseits, besuchten den Missionsposten nur sporadisch.⁴⁸ Hoop als fester Wohnplatz einer indigenen Herrnhuter Gemeinde war nun eine ferne Utopie, und in der UAC wurden Stimmen laut, den Missionsposten zwar als Relikt der alten Pilgerhuter Gemeinde zu konservieren, jedoch weniger aktiv zu betreiben.⁴⁹

Johann Jacob Gottlob Fischer traf 1789 mit seiner Ehefrau Regina in Hoop ein, wo sie mit dem Aufbau einer Schule für indigene Kinder begannen.⁵⁰ Schon bald setzte er sich für eine stärkere Sesshaftigkeit ein: So überredete er die Gemeinemitglieder zu einem Abkommen, das sie ab 1790 zu einem Leben in Hoop verpflichtete. Ein Jahr später führte er verbindliche Statuten für das Zusammenleben ein. Die Gemeinschaft, so seine Idee, sollte künftig vom Export selbst produzierter Holz- und Hängematten nach Berbice leben. Er war auch zuversichtlich, dass das Land zur Ernährung der Gemeinde ausreiche, etwa durch Anlage von „Pflanzungen“.⁵¹

Mitte der 1790er Jahre lebten rund 300 Indigene in Hoop und schon 1793 resümierte Fischer in einem Brief an die UAC:

„Ich kann bey meinem vierjährigen hierseyn der Gnade Gottes nachrühmen, daß ich von Anfang an, da die Ind[ianische] Gemeine, man möchte fast sagen in den letzten Zügen lag, vielen Glauben u[nd] Muth hatte, so daß ich damit andern beynahe verdächtig wurde.“⁵²

Bei den anderen MissionarInnen in Hoop sowie den Herrnhuter Autoritäten in Paramaribo und in der UAC stießen Fischers Vorhaben und sein Agieren auf zwiespältige Reaktionen, wussten sie doch seinen Eifer für die Mission und seine seit 1791 als Leiter des Postens erreichten Ergebnisse zu schätzen, zweifelten aber

48 Vgl. exemplarisch Vögtle an Reichel. 11.01.1776. UAH, R.15.L.b.33.b.42; Bericht Quandts in: Staehelin (wie Anm. 19), Bd. 3.1, 318–320, 323f.; Jacob Erdmann Burchart an die UAC. 12.02.1780, in: Staehelin, Bd. 3.2, 28.; Burchart an Liebisch. 31.01.1785, in: Staehelin, Bd. 3.2, 75f.

49 Vgl. das Protokoll der UAC. Eintrag vom 23.08.1790. UAH, R.3.P.1790-3, S. 304f.

50 Vgl. Fischer an Liebisch. 30.03.1789. UAH, R.15.L.b.33.c.125.

51 Vgl. zum Projekt des „Zusammenwohnens“ und zur Nahrungsversorgung z. B. Fischer an Renatus Verbeek. 25.07.1790. UAH, R.15.L.b.33.c.167; zum Handel z. B. die Protokolle der Helfer Konferenz in Paramaribo vom 13.04.1793. UAH, R.15.L.b.22.a, Session 8.; 17.07.1793. UAH, R.15.L.b.22.a, Session 11.; 20.08.1793. UAH, R.15.L.b.22.a, Session 13.

52 Fischer an Liebisch. 31.01.1793. UAH, R.15.L.b.33.d.58.

wiederholt an der Integrität seines konkreten Verhaltens und an seinen als zu risikobehaftet eingestuften „Projekten“.⁵³

Die Vorstellungen, die sich Fischer von Hoop machte, wurden im eingangs erwähnten Zitat deutlich: Hier sollte eine „Indianer“-Stadt entstehen, so, wie er Paramaribo, ungeachtet ihrer zu einem großen Teil aus Afrika stammenden Bevölkerung, als eine europäische Stadt definierte.⁵⁴ Eine solche Stadt Hoop verstand er als einen ‚zivilisatorischen‘ Anziehungs- und Sammelpunkt – ein erstrebenswertes Gegenbild zur ‚Wildnis‘. Er sah es als legitim an, für diese Vision Druck auf die Indigenen aufzubauen, nämlich jeden zu Besuch kommenden Indigenen „gerade zu zum Wohnen [in Hoop] zu nöthigen“. Das Ziel der Missionierung war somit ein bestimmter, ‚städtisch‘ markierter ‚Lebensstil‘, zu welchem er z. B. eine ‚bürgerl[iche] Ordnung“ sowie medizinische Pflege zählte. Dieses wollte Fischer zumindest für die Arawak innerhalb der nächsten zwei Jahre erreichen. Auch die Indigenen würden letztendlich den Vorzug eines solchen Lebens, in „zeitlich[er]“ und „ewig[er] glücklich selig[-keit]“ erkennen. Hier wird ein weltlicher Gesellschaftszweck suggeriert und in einen religiösen Sehnsuchtsort integriert. Die daraus abgeleiteten Gestaltungsansprüche im kolonialen ‚Hinterland‘ sollten jedoch, wie noch zu zeigen sein wird, die Widerstände anderer kolonialer Akteursgruppen herausfordern.

Das ‚Heidentum‘ / die ‚Wildnis‘ verwendete Fischer von Anfang an als einen Gefahrentopos. Diesen instrumentalisierte er nicht nur zur Etablierung einer ‚Indianerstadt‘, sondern schon Jahre zuvor für die Vereinbarung mit den getauften Indigenen, nach Hoop zu ziehen: Über das „Zusammenwohnen“ könne der „allzu-viele Umgang u[nd] die Bekanntschaft mit den Heiden“ verhindert werden.⁵⁵ Die Sesshaftigkeit sollte als ein Garant für Sittlichkeit (und Kontrolle) dienen, womit Fischer die Überlegungen Kamms nahezu auf den Kopf stellte. Freilich lebten in Hoop auch ungetaufte Arawak und Warauen; sie bildeten zwischenzeitlich sogar die Mehrheit.⁵⁶ Die Gestaltung Hoops steuerten also nicht allein die MissionarInnen, wobei Fischer die indigenen EinwohnerInnen aktiv dazu motivierte, Familienmitglieder anzuwerben.⁵⁷ Die – temporäre oder dauerhafte – Sesshaftigkeit in Hoop wurde

53 Vgl. zum Vorwurf der „Projectmacherey“ z. B. das Protokoll der Helfer Konferenz vom 03.05.1798. UAH, R.15.L.b.22.a, Session 4.

54 Vgl. zur Bevölkerung Paramaribos Karwan Fatah-Black: Paramaribo as Dutch and Atlantic Nodal Point 1640–1795. In: Dutch Atlantic Connections, 1680–1800. Linking Empires, Bridging Borders. Hg. v. Gert Oostindie. Leiden 2014, 52–71; Peter Meel: Paramaribo: Myriad Connections, Multiple Identifications. In: Exploring the Dutch Empire. Agents, Networks and Institutions, 1600–2000. Hg. v. Cátia Antunes u. Jos J. L. Gommans. London u. a. 2015, 131–164.

55 Vgl. Fischer an Verbeek. 25.07.1790. UAH, R.15.L.b.33.c.167.

56 Vgl. die Zahlen am Ende des Diariums von Hoop von 1795. UAH, R.15.L.b.5.c.

57 Vgl. exemplarisch das Diarium von Hoop. Eintrag vom 13.03.1794. HCA 30 374-09.

von den hier lebenden Indigenen mitgestaltet und ging über die Christianisierung hinaus.

Wie die Sesshaftigkeit so wurde auch der Umgang mit indigener Arbeitskraft ausgehandelt: In der Präambel der Statuten für Hoop findet sich das Versprechen, der Zweck der Sesshaftigkeit bestehe nicht in der Versklavung indigener EinwohnerInnen.⁵⁸ Durch diesen nachdrücklichen Ausschluss der Kategorie „Sklave“ war es möglich, den ebenfalls in den Statuten verlangten „Gehorsam“ der Indigenen gegenüber den MissionarInnen einzufordern, ohne die latente Angst vor einer Versklavung eskalieren zu lassen.⁵⁹ Gleichzeitig ermahnte Fischer nachdrücklich „zur Arbeitsamkeit“.⁶⁰ Sesshaftigkeit war für ihn somit eine notwendige Bedingung für eine umfassende Abschöpfung der Ressource Arbeitskraft. In der Tat gelang es ihm zumindest zeitweise, ein umfassendes Migrationsregime zu etablieren: Wer Hoop temporär verlassen wollte, benötigte eine Erlaubnis der MissionarInnen.⁶¹ Pflanzen EinwohnerInnen Hoops, ganz wegzuziehen, z. B. im Streit mit den MissionarInnen, wandte Fischer seine Methode der ‚Nötigung‘ an, um sie zum Bleiben zu überreden.⁶² 1792 z. B. suchte er – gemeinsam mit drei getauften indigenen Mitgliedern der Gemeinschaft – einen abtrünnigen Bewohner namens Titus an seinem neuen Wohnplatz auf und konnte ihn zur Rückkehr überreden. Dies, räumte Fischer ein, habe deren „freyen Willen“ zwar „ein klein wenig eingeschränkt“, gelegentlich aber müssten die MissionarInnen „unsre Leute in die Sache hineinschieben“, am Ende würde „doch ganz freyer Wille daraus“.⁶³ Sesshaftigkeit, Sittlichkeit und Arbeitskraft sind in diesem Beispiel eng miteinander verbunden: Ein von Fischer anerkannter freier Wille entsteht aus einer Moral, welche erst mit der Gestaltung einer sesshaften Gemeinschaft gewonnen wird. Der Vorzug der Sesshaftigkeit, schrieb er an einer anderen Stelle, müsse auch jenen BewohnerInnen an der Corentyn vermittelt werden, welche nicht – oder noch nicht – am Christentum interessiert seien: Überhaupt sei eine Bekehrung schwierig, „wenn sie nicht bey uns wohnen“. Erst mit dem Leben in Hoop würden sie „nach u[nd] nach der Einrichtung u[nd] Verfassung der Ind[ianer] Gemeine gewohnt, finden zur Arbeitsamkeit u[nd] denn auch

58 Vgl. die Statuten für Hoop/Simirri von 1791. UAH, R.15.L.a.16.c.

59 Vgl. ebd.

60 Vgl. Fischer an Liebisch. 14.09.1793. UAH, R.15.L.b.33.d.91.

61 Vgl. Punkt 17 der Statuten: „Wer nach Berbice, Demerary, Essequibo oder nach andern Provinzen u[nd] Flüssen, oder auch nach der Surinama für sich allein, gegen unsern Rath, reisen will“, UAH, R.15.L.b.5.c.; desgleichen die Anwendung dieser Regel, z. B. im Diarium von Hoop. Eintrag vom 12.12.1793. UAH, R.15.L.b.5.b.

62 Ein solcher Fall wird etwa beschrieben im Diarium. Eintrag vom 14.12.1795. UAH, R.15.L.b.5.c; fernere Überlegungen dazu in den Memorabilien des Diariums für das Jahr 1795. Ebd.

63 Vgl. das Diarium. Eintrag vom 17.12.1792. UAH, R.15.L.b.5.b.

zum Worte Gottes ein verlangen.⁶⁴ Die durch Sesshaftigkeit und Arbeit kreierte zeitliche Glückseligkeit ist bei Fischer geradezu eine Voraussetzung für die ewige.

Fischer strebte also eine Stadt nicht allein in ihrem ideellen oder metaphorischen Sinn an, sondern plante eindeutig ein Ordnungsmodell für eine große Anzahl von Menschen, nämlich für alle EinwohnerInnen des Reviers Corentyn (und absehbar auch darüber hinaus), die bereit waren, in Hoop sesshaft zu werden, zunächst ungeachtet ihrer religiösen Überzeugung. Er ging damit weit über die biblische Utopie einer „Stadt auf dem Berg“⁶⁵ hinaus. Bisher war Hoop mit seinen etwa 300 Einwohnern jedoch weit entfernt von der geläufigen Vorstellung einer Stadt im quantitativen Sinne. Überhaupt gab es bei den meist in kleineren Ortschaften lebenden HerrnhuterInnen wenig Vorbilder für die Organisation einer Stadt.⁶⁶ Allerdings wurden sehr wohl andere Modelle religiöser kolonialer Stadtgründungen entwickelt, etwa in der Jesuitenmission: An verschiedenen Stellen im Diarium vermerkte Fischer sein Interesse an Berichten über die Jesuitenstädte, etwa nach Gesprächen mit einem am Orinoko getauften Mann.⁶⁷

Außerdem bemühte Fischer für Hoop wiederholt den Begriff eines zu erhoffenden „bürgerlichen“ Lebens. So sprach er von dem Streben einiger als vorbildlich beschriebener EinwohnerInnen nach einer „bürgerlichen“ Niederlassung oder lobte ihre „bürgerliche Einrichtung“.⁶⁸ Ob sich der Ausdruck der „Bürgerlichkeit“ in Fischers Verständnis allerdings allein auf eine stadtbürgerliche Lebensweise oder gar auf einen Rechtstitel bezog, kann nicht abschließend rekonstruiert werden. Doch vermerkte er 1794 im Diarium dezidiert, er habe einem Nichtchristen das „Bürger-Recht in der Stadt Gottes Hoop versprochen, d[as] i[st] er bekam die Erlaubniß, hier zu wohnen“.⁶⁹ Hinzu kommt die Möglichkeit, den Begriff abstrakt auch im Sinne einer Staatsbürgerschaft aufzufassen, wenn man der These folgt, dass Fischer sich z. B. an Justis Glückseligkeitskonzept orientiert hat, der sich des Bürgerbegriffes in diesem Sinne bedient hatte.⁷⁰ Dafür könnte auch sprechen, dass

64 Vgl. das Diarium. Eintrag vom 29.06.1796. UAH, R.15.L.b.5.c.

65 Markéta Křížová: „Stadt auf dem Berg“. Missionen der Brüder-Unität in vergleichender Perspektive. In: *UnFr* 73/74 (2016), 75–94.

66 Vgl. zum Thema Gemeinde und Stadt bei den Herrnhutern Elisabeth W. Sommer: *Serving Two Masters. Moravian Brethren in Germany and North Carolina*. Lexington/KY 2000, 10–12, 21f.

67 Vgl. das Diarium. Eintrag vom 23.01.1794. UAH, R.15.L.b.5.b; sowie den Eintrag vom 29.03.1797. UAH, R.15.L.b.5.c.

68 Vgl. das Diarium. Z.B. die Einträge vom 17.11.1792. UAH, R.15.L.b.5.b und vom 29.07.1796. UAH, R.15.L.b.5.c.

69 Vgl. das Diarium. Eintrag vom 15.02.1794. HCA 30 374-09.

70 Vgl. Engelhardt (wie Anm. 3).

Fischers ‚Indianerstadt‘-Konzept die Möglichkeit offen ließ, die Sesshaftigkeit von einem Ort auf ein ganzes Gebiet auszudehnen.⁷¹

Fischer skizzierte in den Diarien zunehmend den Entwurf einer Gemeinschaft im Grenzgebiet zwischen Suriname und Berbice, die weit über eine Missionsgemeinschaft frommer Christen hinausging. Er imaginierte – und gestaltete – einen nahezu territorialen Herrschaftsanspruch: Eine perspektivisch große Zahl indigener EinwohnerInnen sollte in einer Stadt / einem ‚bürgerlich‘ organisierten Areal mit klar geregelter Migrationsregime leben und ihre Arbeitskraft exklusiv dort zur Verfügung stellen. Regiert wurde diese Stadt nicht etwa über indigene Hierarchiestrukturen – wobei sich die MissionarInnen durchaus deren Familienhierarchien nutzbar zu machen wussten – oder über ein unmittelbar einer Kolonialherrschaft unterstelltes europäisches Gouvernement, sondern von einer kleinen Gruppe von MissionarInnen unter der Führung von Fischer selbst. Die Rechtfertigungsgrundlage für diese Gemeinschaft war eine in Aussicht gestellte umfassende Christianisierung der EinwohnerInnen sowie das Versprechen auch zeitlicher Glückseligkeit. Die Stadt war somit nicht allein der Entwurf politischer Konkurrenz, sowohl zu indigenen Herrschaftsansprüchen als auch zu jenen der niederländischen Kolonialmacht: Sie war darüber hinaus auch ausdrücklich als wirtschaftliche Konkurrenzeinheit gedacht und inszeniert.

Deshalb überrascht es nicht, dass Hoop unter Fischers Regiment Widerspruch und Widerstand von verschiedenen Seiten provozierte. Dies wird besonders im wechselhaften Verhältnis zur Poststation Auleari deutlich, die sich gegenüber von Hoop jenseits der Corentyn befand und dort die niederländische Kolonialmacht repräsentierte. Schon bald konkurrierten die MissionarInnen und die kolonialen Amtsträger der Post vor allem um zwei Dinge: um den Zugriff auf die gesellschaftliche Ordnung des ‚Hinterlandes‘ und um die Arbeitskraft seiner BewohnerInnen.

Die Konkurrenzsituation wird z. B. im Diarium von Hoop 1796 deutlich, als Fischer über das Werben um eine Gruppe Arawak mit ihrem ‚Cap[itain]‘ Takkuyahálin berichtete, den (bzw. die sich um ihn gruppierenden Indigenen) er schon seit einiger Zeit zum Siedeln in Hoop zu bewegen suchte. Takkuyahálin besaß gleichzeitig eine ‚Captainschaft‘, ein militärisches Amt, bei einer weiteren, gerade errichteten Poststation, die zu einem Fort ausgebaut werden sollte. Die Postleute hätten versucht, ihn vom Siedeln in Hoop abzuhalten, indem sie ihn mittels Arbeitsdiensten für die Kolonialregierung festhielten. Fischer hingegen wollte ihn überzeugen, sein Amt und damit seine Verpflichtungen gegenüber der Post aufzugeben, erklärte diesen Schritt sogar zu einer Bedingung für eine Wohnnerlaubnis in

71 „[...] an einem oder mehreren Orten [...]“, vgl. das Diarium. Eintrag vom 11.12.1796. UAH, R.15.L.b.5.c.

Hoop.⁷² Die Episode um Takkuyahálin und seine Gruppe verdeutlicht die Konkurrenz verschiedener kolonialer AkteurInnen in den noch nicht durch europäische Siedlungen erschlossenen Regionen Südamerikas.

Die Konkurrenz um den Zugriff auf die indigenen BewohnerInnen – besonders auf ihre Arbeitskraft – prägte das Verhältnis zwischen MissionarInnen und Postleuten auch danach. Fischer warf Letzteren vor, eigentlich „Handels-Leute“ zu sein und klare ökonomische Interessen zu verfolgen. Sogar der Posthalter auf der anderen Seite der Corentyn, ein Herr Geiger, habe bemerkt, dass die „fabrikmäßige“ Herstellung von Hängematten in Hoop eine wirtschaftliche Konkurrenz darstelle.⁷³ Fischer erwartete auch, dass die Postleute mit den EinwohnerInnen Hoops nur nach Zustimmung der MissionarInnen in Verbindung treten, Handel treiben oder ihre Arbeitskraft anwerben dürften.⁷⁴ Wie schon in Bezug auf die ‚Heiden‘ in der ‚Wildnis‘ brachte Fischer das Sittlichkeitsargument gegen den Kontakt der EinwohnerInnen mit der Post in Stellung, sinnbildlich dafür stand der Verkauf von Branntwein durch Postleute.⁷⁵

Diese erkannten sehr klar, dass Fischers Agieren ihre Machtstellung bedrohte. So fragte ein Mitarbeiter der Post 1796 indigniert bei einem indigenen Einwohner nach, den er für Arbeitsdienste anwerben wollte, ob Fischer denn sein „Gouverneur“ sei.⁷⁶ Als später der Posthalter Geiger abberufen wurde, versuchte Fischer, sich selbst für die Nachfolge ins Spiel zu bringen.⁷⁷ Dieser Vorgang war nicht völlig unüblich und hatte in Suriname durchaus Vorbilder; so war kurz zuvor in Saramacca ein Herrnhuter Missionar zum Posthalter berufen worden.⁷⁸ Doch unterstützte die Helferkonferenz der Mission in Paramaribo Fischers Vorhaben nicht.⁷⁹

Der exklusive Anspruch, den Fischer in Bezug auf die indigene Arbeitskraft formulierte, war in eine umfassende Sicherheitsarchitektur eingebettet. Die ‚Indianerstadt‘ sollte einen Schutzraum bieten, um den Erfahrungen vergangener Missionen – etwa der von Überfällen geplagten in Saron oder der von Aufständen bedrohten in Pilgerhut – endgültig die bedrohliche Kraft ihrer Erzählungen zu nehmen. Fischer ging dabei bis zum Äußersten: Er kaufte der Poststation Kanonen ab. Als 1796/97 kriegerische Auseinandersetzungen zwischen Arawak und einer nicht näher lokalisierbaren Gruppe ausbrachen, die Fischer als „Wakgawayu“ bezeichnet,

72 Vgl. das Diarium. Einträge vom 10.12.1796, 21.11.1796, 06.12.1796. UAH, R.15.L.b.5.c.

73 Vgl. das Diarium. Eintrag vom 21.06.1791. UAH, R.15.L.b.5.b.

74 Vgl. das Diarium. Eintrag vom 06.05.1793. Ebd.

75 Vgl. das Diarium. Eintrag vom 16.03.1794. HCA 30 374-09.

76 Vgl. das Diarium. Eintrag vom 05.06.1796. UAH, R.15.L.b.5.c.

77 Vgl. die Protokolle der Helfer Konferenz. Eintrag vom 15.08.1797. UAH, R.15.L.b.22.a, Session 7.

78 Cronshagen, A Loyal Heart (wie Anm. 22).

79 Vgl. die Protokolle der Helfer Konferenz. Eintrag vom 15.08.1797. UAH, R.15.L.b.22.a, Session 7.

flüchteten sich viele EinwohnerInnen des Gebietes an der Corentyn – übrigens einschließlich der Angehörigen der Poststation – in das nunmehr befestigte Hoop.⁸⁰ Die MissionarInnen waren insoweit nicht nur in Bezug auf den Handel und auf ein Arbeitsangebot, sondern auch auf die Sicherheit zu einem ernst zu nehmenden Konkurrenten der Post geworden.

7. Fazit

Die MissionarInnen in Hoop verstanden sich als „Gottesstreiter“⁸¹: Sie nahmen sich als KämpferInnen für ganz bestimmte Ziele wahr: die Ausbreitung des Christentums und die Vorbereitung des Reiches Gottes auf Erden. Es ging also um die Ausbreitung des christlichen Glaubens.

Eine Analyse der tatsächlichen Missionspraxis in Hoop macht jedoch deutlich: Der Aufbau einer „christlichen“ Gemeinschaft umfasste längst viel mehr als den „Glauben“, und sie erschöpfte sich auch nicht in genuin mit dem Glauben verbundenen religiösen Praktiken wie Taufe, Gebet oder Bibellesen. Im Gegenteil, diese spielten in den Überlegungen der beiden Missionare Daniel Kamm und Johann Jacob Gottlob Fischer für Hoop eine untergeordnete Rolle – Fischer verwies die Taufe gar explizit in die zweite Reihe, sie folge auf das sesshafte Leben in der ‚Indianerstadt‘.

Ein Kennzeichen der Mission der Brüdergemeine unter den indigenen Einwohnern Surinames und Berbices war, dass sie hinter der europäischen *frontier*, also der kolonialen Siedlungsgrenze, stattfand. Die MissionarInnen vermochten hier nichts zu erkennen, was ihrem Bild von gesellschaftlicher „Ordnung“ entsprach. Der Aufbau einer christlichen Gemeinschaft erforderte jedoch bestimmte institutionelle Strukturen, zumindest den Aufbau einer verbindlichen Seelsorge, die verhinderte, dass den MissionarInnen die Kontrolle über Frömmigkeitspraktiken entglitt.

Wir haben herausgearbeitet, dass sich Kamm und Fischer in ihrem Bemühen, eine missionarische Infrastruktur zu etablieren, an den Ideen europäischer Staats- und Kameralwissenschaft orientiert haben. Das ‚Christentum‘ avancierte somit auch zum ‚Europäertum‘. Mission und Kolonialmacht gingen ein – wenn auch, wie gezeigt werden konnte, von Konkurrenz und Konflikt gezeichnetes – Bündnis beim Aufbau europäischer Herrschaftsstrukturen im kolonialen ‚Hinterland‘ ein.

80 Vgl. das Diarium, insbesondere die Einträge vom Januar 1797. UAH, R.15.L.b.5.c.

81 Katherine M. Faull: *Moravian Women's Memoirs. Their Related Lives, 1750–1820*. Syracuse/NY 1997, 4.

Sowohl Kamm als auch Fischer sahen es in ihrer Verantwortung, die indigenen EinwohnerInnen des Grenzgebietes der Kolonien Suriname und Berbice in das Kolonialsystem zu integrieren. Auf diese Weise sollten auch im ‚Hinterland‘ Sicherheit, Sittlichkeit sowie eine optimierte Abschöpfung indigener Arbeitskraft garantiert werden.

So sehr Kamm und Fischer sich im Grundsatz über das Ziel der Mission einig waren, so sehr unterschieden sich ihre Auffassungen über den einzuschlagenden Weg. Während Kamm für eine mobile Mission plädierte, sah Fischer die Sesshaftigkeit als grundsätzliche Voraussetzung für ein christliches Leben. Kamm, der seinen Auffassungen die Vorstellung von einer prinzipiell anderen ‚Natur‘ indigener AmerikanerInnen zugrunde legte, sah das ökonomische Potential getaufter Arawak, Warauen und Kariben in der Jagd und einer mobilen Landwirtschaft. Fischer hingegen stufte diese ‚natürlichen‘ Unterschiede allenfalls als graduell ein und forderte die Assimilation der Indigenen an eine (kolonial-)europäische Lebensweise, eingebunden in ein als bürgerlich-städtisch etikettiertes Ordnungsmodell. Dieses war mit Ansätzen einer souveränen Wirtschafts- und Sicherheitspolitik sowie dem Versprechen von zeitlicher und gemeinschaftlicher Glückseligkeit verbunden. Er befand sich dabei ganz innerhalb des Diskurses der Staatswissenschaft des 18. Jahrhunderts – die allerdings zur Zeit Fischers den Höhepunkt ihres Einflusses bereits überschritten hatte.

Aufgrund einer umfassenden Kontextualisierung der Ideen Kamms und Fischers konnten wir aufzeigen, dass ihre Vorstellungen bezüglich der Organisation einer Missionsgemeinschaft in bestimmte politische und ökonomische Entwicklungen der Region eingebettet waren. So war Kamm mit dem Arbeitskräftemangel konfrontiert, der eine auf Plantagenarbeit, Handwerk oder Manufakturwesen basierende Ökonomie ohnehin ausschloss. Zu Fischers Zeit hingegen verdichtete sich das Arbeitskräfteangebot aufgrund einer wachsenden Gemeinschaft, während sich die europäische Siedlungsgrenze langsam verschob: Die näher rückende koloniale Poststelle symbolisierte eine sich verschärfende Konkurrenz verschiedener kolonialer Akteursgruppen um Land, Arbeitskraft und Ressourcen.

Die Ideen indigener AkteurInnen zur Gestaltung der Gesellschaft des ‚Hinterlandes‘ wurden in den Dokumenten der Mission kaum berücksichtigt. Dies bedeutet jedoch nicht, dass ihre Handlungsoptionen nicht deutlich werden: Sie konnten die Mission oder sogar die christliche Gemeinschaft jederzeit wieder verlassen. Nicht umsonst verwendeten die MissionarInnen in Hoop besonders zu Fischers Zeiten sehr viel Energie darauf, individuelle AkteurInnen in Hoop zu halten oder gegebenenfalls dorthin zurückzuholen. Das Angebot der MissionarInnen an die EinwohnerInnen des kolonialen ‚Hinterlandes‘ musste also so formuliert werden, dass es für diese anschlussfähig war: Bemühen um Sicherheit, Sittlichkeit und das Einbringen von Arbeitskraft in eine sichere Ökonomie. Anschlussfähigkeit wurde vor allem dann erreicht, wenn die durch den europäischen Kolonialismus ausge-

lösten Verdrängungsprozesse und Konflikte für Erschütterungen sorgten, etwa im Falle der oben beschriebenen kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen zwei indigenen Gruppen.

Die Ziele, Ideen und auch die Deutung dessen, was Christentum ausmachte, änderten sich also im Laufe der Mission der Herrnhuter Brüdergemeine wiederholt. Dabei ging es weniger um eine lineare ‚Weiterentwicklung‘ der Missionsidee im 18. Jahrhundert, vielmehr um das permanente Reagieren auf lokale politische, ökonomische und gesellschaftliche Umstände. Die Angebote der MissionarInnen an verschiedene koloniale Akteursgruppen mussten immer wieder neu justiert werden.

Unterschiede „zwischen uns & den weißen Leuten“

Selbstpositionierungen in Missionsnarrationen

1. Einleitung

Innerhalb der germanistischen Linguistik dominieren konstruktivistische Ansätze die Interpretation kultureller Artefakte. Das bedeutet, dass z. B. in deskriptiver Diskursanalyse und kognitiver Linguistik von der Prämisse ausgegangen wird, dass Sprache Wirklichkeit nicht einfach (defizitär) abbilde, sondern (1) in Sprache spezifische Perspektiven auf Welt sedimentieren, in denen neben den dargestellten Wahrnehmungsgegenstandsausschnitten immer zugleich Entstehungskontexte, die Positionierung von SprecherInnen, vorausgesetzte und nicht immer explizierte Elemente von Ideenlehren oder Vorstellungen über LeserInnen und deren Erwartungshaltungen mit kommuniziert werden. Darüber hinaus ist es (2) eine konstitutive Eigenschaft von Sprache, Wirklichkeiten zu entwerfen, die in ganz unterschiedlichen Relationen zu dem stehen können, was Menschen physisch erfahren und wahrnehmen. Zwei Konzepte stehen damit zur Disposition: das des Autors und das der Authentizität. Knapp könnte man sagen: Es kann keine authentischen Quellen, in einem vorwissenschaftlichen Sinn, geben, also solche, die ‚Wirklichkeit abbilden‘. Das können auch AutorInnen nicht garantieren, da sie, beim Sprechen oder Schreiben, spezifische (meist nicht explizierte) Positionierungen vornehmen. Von diesem Blickpunkt aus fokussieren sie auf einen Gegenstand und so liegen bestimmte Wahrnehmungsgegenstandsausschnitte in spezifischen Perspektiven vor. Fragte man sich also, wie z. B. (3) HerrnhuterInnen mit Sprache Welt gestalten, ist ein Weg, der aus (1) und (2) methodisch folgt, viele Texte vieler HerrnhuterInnen in einen Vergleich mit Texten anderer Provenienz zu ziehen oder auch untereinander in Relation zu setzen, um zu ermitteln, welche sprachlichen Muster sie nutzen, um Wirklichkeit aus ihrer Sicht in spezifischer Weise zu konstituieren und zur Anschauung zu bringen – das ist Anliegen der Korpuslinguistik, die die Basis legt für interpretative Verfahren, z. B. der Soziolinguistik, der Diskurslinguistik, postkolonialer linguistischer Studien oder der Konstruktionsgrammatik, um nur einige wenige Forschungsfelder zu nennen. In diesem Beitrag werden diese Interpretationsschritte an Texten der Nordamerikamission der Herrnhuter Brüdergemeine exemplarisch vorgestellt, um die Möglichkeiten und Chancen herauszuarbeiten, die in der Analyse maschinenlesbarer Texte für die Beschreibung des herrnhutischen Wissenskosmos liegen. Auf eine wichtige methodische Einschränkung sei bereits

in der Einleitung hingewiesen. Es wäre durchaus interessant, alle Texte herrnhutischer Provenienz in Relation zu großen historischen Korpora anderer Herkunft zu setzen, um die Spezifika herrnhutischer Weltdarstellung zu erfassen. Das geschieht in diesem Beitrag aus einem guten Grund (noch) nicht: Im Moment ist nur ein sehr überschaubarer Teil herrnhutischer Überlieferung maschinenlesbar verfügbar, was zur Folge hätte, dass die Ergebnisse über diesen geringen Ausschnitt hinaus kaum aussagekräftig wären.

2. Worum es geht

Selbstpositionierungen der HerrnhuterInnen zu beobachten, ist eine Herausforderung neben anderen, die in übergreifende Fragestellungen münden. Wir blicken zurück auf lange Jahrhunderte des „europäischen Expansionismus“,¹ der aus wirtschaftlichen Interessen meist gepaart mit einem religiös begründeten politischen Sendungsbewusstsein zur ‚Entdeckung‘, Unterwerfung und Ausbeutung anderer, außereuropäischer Kulturformationen führte. Deren Folgen und Konsequenzen werden im Rahmen (post-)kolonialer Studien aufgearbeitet. Von einem linguistischen Standpunkt aus sind bspw. die sprachliche Konstitution des Wissens über das Andere, das Unbekannte oder sprachlich vollzogene Bewertungen, die in unsere eigenen Geschichten über die Welt eingebettet sind und unser Weltbild bis heute prägen, von besonderer Relevanz. Ob es durch die Aufdeckung dieser sprachlich konstituierten Weltsicht auch gelingt, ein gesellschaftliches Miteinander in Zukunft konstruktiv zu gestalten? Das ist pauschal schwer zu beantworten, aber sicherlich können Perspektivwechsel, die Reflexion über die Bedingungen der Verfestigung von Wissen in unserer europäischen Kultur, das Aufdecken von sprachlichen Bewertungsroutinen und die Haltung, sich politisch zu dem zu positionieren, was diskursiv festgeschrieben scheint, einen (linguistischen) Beitrag leisten. Ein Ausgangspunkt für all dies ist bis heute die einfache Frage Foucaults – „Wen kümmert’s, wer spricht?“² –, die z. B. im folgenden Zitat auf den ersten Blick zwar einfach zu beantworten sein mag, auf den zweiten Blick allerdings die Spannweite an Themen öffnet, denen dieser Beitrag – bereits mit dem Titelzitat – auf sehr unterschiedlichen Ebenen gewidmet ist:³

1 Michael Mitterauer: *Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs*. München 2009, 199.

2 Michel Foucault: *Was ist ein Autor?* In: ders.: *Schriften zur Literatur*. Hg. v. Jens Ihwe. Frankfurt/Main 1988, 7–31, hier 7.

3 Nun folgt noch ein kurzer Bericht von Br. David Zeisbergers Reise mit den *Indianer Brüdern Isaac [u.] Wilhelm zu den Shawanosen. In: *Gemein-Nachrichten 1774 (GN.A.171)*, 720–740, hier Auszüge 728–730. Das Bilddigitalisat wird mit Genehmigung des Unitätsarchivs Herrnhut durch das Landes-

[1] „Bruder! Ich sehe; daß du uns, die wir uns die Brüder nennen, noch gar nicht kennst, & zwischen uns & den weißen Leuten keinen Unterschied machst, welches ich Dir wegen deiner Unwissenheit nicht verarge. Daher will ich dir jezo sagen, was wir für ein Volck sind. [...] Du must nun nicht denken, daß ich & meine Brüder solche Schawonaks sind, wie du sie oft hier siehest. Viele weiße Leute wissen & lesen die Schrift, & sehen den Willen Gottes gut ein; aber nicht alle thun & leben darnach.“

Das Zitat [1] ist einem Reisebericht entnommen, dessen Urheber mit großer Wahrscheinlichkeit David Zeisberger (1721–1808)⁴ war. Dieser wurde für die handschriftlichen herrnhutischen *Gemein-Nachrichten* kopiert und mit ihnen verbreitet. Das ist eine Praxis, an die sich z. B. Abraham Reinke (1751–1833) in seiner Lebensbeschreibung erinnert:

[2] „Nachdem ich ins Knabenchor aufgenommen worden war [sc. 1760/61], kam ich auf die damals sogenannte Schreiberstube in [sc. Nazareth-]Hall, wo wir Knaben neben den Schulen Gemein=Nachrichten zu schreiben hatten, die uns dictirt wurden, welches eine gute Übung für mich auf die Zukunft war.“⁵

David Zeisberger, von dem einer dieser kopierten Berichte stammt, ist einer der bekanntesten Missionare der Herrnhuter unter den Native Americans⁶ im 18. Jahrhundert – in diesem Kontext sind neben seinen Berichten und Briefen besonders seine nordamerikanischen Tagebücher erwähnenswert.⁷ Diese, weitere Nachrichten, aber vor allem auch Grammatiken und Wörterbücher sind als Gegenstand

digitalisierungsprogramm Sachsen (LDP) auf [sachsen.digital](https://kurzelinks.de/Zeisberger1774) (<https://kurzelinks.de/Zeisberger1774>) zur Verfügung gestellt. – In den Zitaten sind die Graphien für s homogenisiert und Abkürzungen aufgelöst. Einzelne Eigenwilligkeiten (z. B. Schreibungen, Kasusrektion oder Wortstellungen) werden hingegen erhalten.

4 David Zeisberger. <https://www.wikidata.org/wiki/Q86540>.

5 Lebenslauf des verheiratheten Br. Abraham Reinke, heimgegangen in Litz den 16. Februar 1833. In: *Nachrichten aus der Brüder-Gemeine* (1840), 887–898, hier 887.

6 In diesem Artikel werden (z.T. stark) diskriminierende Begriffe verwendet. Sie wurden mit einem Asterisk gekennzeichnet zur kritischen Distanzierung. Diese Kennzeichnung wird ausnahmslos auch auf Titel (vgl. Anm. 3 bzw. 7) und Zitate angewandt. Vgl. Ludger Hoffmann: Zur Sprache des Rassismus. In: *Sprachreport* 36 (2020), 40–47; Alexander Lasch: „Die Welt wird schwarz“. Über das diskursiv konstruierte Konzept „Rasse“ als Gegenstand einer Diskurspragmatik. In: *Grenzgänge. Digitale Festschrift für Wolf-Andreas Liebert*. Hg. v. Tanja Gnosa u. Kerstin Kallass. 2019, 1–11. https://www.grenzgänge.net/Lasch_Die-Welt-wird-schwarz/; Anja Lobenstein-Reichmann: „Rasse“ – zur sprachlichen Konstruktion einer Ausgrenzungsstrategie. In: *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift* 6 (2021), 163–183. <https://doi.org/10.2478/kwg-2021-0021>.

7 Herrnhuter *Indianermission in der Amerikanischen Revolution. Die Tagebücher von David Zeisberger 1772–1781. Hg. v. Hermann Wellenreuther u. Carola Wessel. Berlin 1995 (Selbstzeugnisse der Neuzeit 3).

(post-)kolonialer linguistischer Studien⁸ zu identifizieren und in dieser Perspektive bisher leider nur unzureichend erschlossen. Das (etwas zerdehnte) Zitat [1] aus dem Reisebericht gibt bspw. Ausschnitte einer direkten Rede Zeisbergers aus der Ich-Perspektive an den Shawano-Chief Gischenetsy wieder, der, anders als der Chief der Lenape, Koquethagechton (1773–1778),⁹ genannt White Eyes, den HerrnhuterInnen nicht vertraut war – ich komme darauf im Detail im Abschnitt 4 noch einmal zurück. Wichtig sind hinführend im Zitat zwei Arten der Adressierung, die in unserem Kontext, der Selbstpositionierung der HerrnhuterInnen, von besonderem Interesse sind: die Namenszuweisung (*Schawonaks*)¹⁰ und die adjektivische Attribuierung (*weiße Leute*). Sie sind sprachliche Indizien für die diskursive Ausgestaltung einer Diskursakteursrolle¹¹ bzw. Stimme,¹² lassen sich korpuspragmatisch ausgezeichnet identifizieren und interpretieren,¹³ sind für die Beurteilung von Aspekten des „Othering“¹⁴ (Abschnitt 2.2) von zentraler Bedeutung, was immer auch Fragen nach verbalen Abwertungsstrategien mit berührt, und tragen schließlich dazu bei, wie HerrnhuterInnen ihre Sichtweisen von der Welt in ihre Erzählungen einarbeiten und (1) unter sich wie (2) an ein breites Publikum weitergeben.

2.1 Grundzüge herrnhutischer Mission

Die herrnhutische Mission entwickelt sich außerordentlich und ist eine der Triebfedern der noch jungen Gemeinschaft im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts. 1732 nimmt man die missionarische Tätigkeit in Westindien auf, kurz darauf folgen

8 Zum Kontext vgl. insb.: Sprache und Kolonialismus. Eine interdisziplinäre Einführung zu Sprache und Kommunikation in kolonialen Kontexten. Hg. v. Thomas Stolz u. a. Berlin, Boston 2016, sowie *Colonialism and Missionary Linguistics*. Hg. v. Klaus Zimmermann u. Birte Kellermeier-Rehbein. Berlin, Boston 2015 (Koloniale und Postkoloniale Linguistik / Colonial and Postcolonial Linguistics 5).

9 Koquethagechton (White Eyes). <https://www.wikidata.org/wiki/Q2566892>.

10 Vgl. zum neuen Interesse an Namen die jüngsten toponomastischen Arbeiten in der Reihe KPL/CPL, vgl. Anm. 8.

11 Vgl. Marcus Müller: Sprachliches Rollenverhalten. Korpuspragmatische Studien zu divergenten Kontextualisierungen in Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Berlin, Boston 2015 (Sprache und Wissen 19).

12 Jürgen Spitzmüller u. Ingo Warnke: Diskurslinguistik. Eine Einführung in Theorien und Methoden der transtextuellen Sprachanalyse. Berlin, Boston 2011, 172ff., nutzen die Konzepte des ‚Akteurs‘ oder der ‚Stimme‘ nach Jan Blommaert.

13 Vgl. Korpuspragmatik. Thematische Korpora als Basis diskurslinguistischer Analysen. Hg. v. Ekkehard Felder u. a. Berlin, Boston 2012 (Linguistik – Impulse & Tendenzen 44).

14 Begriff nach Gayatri Chakravorty Spivak: The Rani of Sirmur. An Essay in Reading the Archives. In: HTh 24 (1985), 247–272.

Grönland (1733), Nordamerika (1734), Südamerika (1735) und Südafrika (1737).¹⁵ Ohne finanzielle Absicherung oder Sprachkenntnisse, ohne Ausbildung für die Arbeit in den Missionsgebieten und ohne missionstheologische Unterweisung machen sich die ersten Missionare auf den Weg und mussten häufig erst unter schwierigen Bedingungen ihren Lebensunterhalt sichern. Aus der Not wird schnell eine Tugend: Die Missionare leben einfach und solidarisch, bauen Schulen, unterrichten Kinder, versorgen Kranke und bauen nach und nach ihre Missionsgemeinschaften auf. Das Missionsfeld wächst bis zum Ende des 18. Jahrhunderts rasant,¹⁶ doch die Ausbildung der Missionare ist lange Zeit zweitrangig – sie wird erst wesentlich später institutionalisiert. Die Informationen aus der Mission im 18. Jahrhundert werden zunächst handschriftlich überliefert – wie der bereits zitierte Bericht Zeisbergers. Sie sind wichtige Quellen für die angehenden Missionare. Diese Erfahrungen überführt August Gottlieb Spangenberg (1704–1792)¹⁷ in *Von der Arbeit der evangelischen Brüder unter den Heiden* (1782) und *Unterricht für die Brüder und Schwestern, welche unter den Heiden am Evangelio dienen* (1784) in missionstheologische und -praktische Handreichungen¹⁸ und prägt u. a. damit die Missionsauffassung der Gemeinschaft bis weit ins 19. Jahrhundert nachhaltig. Ein weiterer wichtiger Baustein sind die von ihm angeregten Großnarrationen wie z. B. die *Historie von Grönland*,¹⁹ die *Geschichte der Mission der evangelischen Brüder auf den caraischen Inseln*²⁰ oder die *Geschichte der Mission der evangelischen Brüder unter den *Indianern in Nordamerika*,²¹ die – teils auch zusätzlich in Übersetzung

15 Vgl. The Moravian Atlas. Embracing Statistics of the Church of the United Brethren in her Home and Foreign Departments. Compiled from the Most Recent and Authentic Sources. Hg. v. der Academy of Fulneck. Fulneck 1853. Weiter: „Mein Herz blieb in Afrika“. Eine kommentierte Anthologie Herrnhutischer Missionsberichte von den Rändern der Welt am Beginn des 19. Jahrhunderts. Hg. v. Alexander Lasch. Hildesheim u. a. 2009 (MuD II/34).

16 Vgl. Peter Vogt: Missionsfelder und Internationale Beziehungen. In: Pietismus Handbuch. Hg. v. Wolfgang Breul. Tübingen 2021, 568–578.

17 Vgl. Norman B. Springlane: Art. „August Gottlieb Spangenberg (1704–1792)“. In: BBKL 10, 1995, 872–874, sowie August Gottlieb Spangenberg. <https://www.wikidata.org/wiki/Q328144>.

18 August Gottlieb Spangenberg: *Von der Arbeit der evangelischen Brüder unter den Heiden*. Barby 1782; ders.: *Unterricht für die Brüder und Schwestern, welche unter den Heiden am Evangelio dienen*. Barby 1784.

19 David Cranz: *Historie von Grönland* enthaltend die Beschreibung des Landes und der Einwohner etc. insbesondere die Geschichte der dortigen Mission der Evangelischen Brüder zu Neu-Herrnhut und Lichtenfels. Barby 1770.

20 Christian Georg Andreas Oldendorp: *Geschichte der Mission der evangelischen Brüder auf den caraischen Inseln* S. Thomas, S. Croix und S. Jan. 2 Bde. Barby 1777 (Wiederabdruck: MuD II/27. Hg. v. Erich Beyreuther. Hildesheim 1995).

21 Georg Heinrich Loskiel: *Geschichte der Mission der evangelischen Brüder unter den *Indianern in Nordamerika*. Barby 1789 (Wiederabdruck: MuD II/21. Hg. v. Erich Beyreuther u. Matthias Meyer. Hildesheim 1990).

(bspw. *History of the Moravian Mission among the North American *Indians*)²² – im Eigenverlag der Gemeinschaft erscheinen. Die zuvor handschriftlich kopierten Berichte aus der Mission werden neben anderen Texten ab 1817 in Auszügen jährlich in den *Beyträgen zur Erbauung aus der Brüder-Gemeine* und später den *Nachrichten aus der Brüder-Gemeine* veröffentlicht; in England sind die *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren* bereits Ende des 18. Jahrhunderts etabliert – diese Quellen bilden eine großartige Grundlage, um die eingangs skizzierten Fragestellungen zu verfolgen (Abschnitt 3).

2.2 Mission und Position: Nordamerika im Fokus

David Zeisberger ist ab 1738 in Nordamerika und trägt ab 1743 ganz wesentlich zur Etablierung der herrnhutischen Mission in Pennsylvania bei. Wie man nicht nur aus seinen Texten herauslesen kann, ist die Geschichte Nordamerikas und damit die Beziehung zwischen EuropäerInnen und Native Americans in der zweiten Hälfte des 18. und im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts äußerst wechselhaft, spannungs- und ereignisreich. 1763 steigt Großbritannien zur dominierenden Kolonialmacht in Nordamerika auf und nur kurz darauf entbrennt der amerikanische Unabhängigkeitskrieg. Erst 1783 erkennt Großbritannien die Unabhängigkeit der Vereinigten Staaten von Amerika (1776) an, auch wenn die Revolution (1763–1787/88) zu diesem Zeitpunkt noch lange nicht abgeschlossen und fortwährend durch gewaltsame Konflikte gekennzeichnet ist.²³ Erst 1787 wird die Verfassung der Vereinigten Staaten verabschiedet, woraufhin die innere Entwicklung der USA und damit auch die Landnahme europäischer SiedlerInnen systematisch vorangetrieben wird.²⁴ Die sogenannte *frontier*, die Grenze zum Gebiet der Native Americans, wird kontinuierlich immer weiter nach Westen verschoben;²⁵ die Native Americans werden verdrängt.²⁶ Trauriger Höhepunkt dieser Verdrängungspolitik ist 1830 der Kurswechsel zur Vertreibungspolitik mit dem *Resettlement Act* (**Indian Removal Bill*) unter der Präsidentschaft von Andrew Jackson (1767–1845, Präsident 1829–1837).²⁷ Die kleinen, alltäglichen Berichte aus der herrnhutischen Mission

22 Christian Ignatius Latrobe: *History of the Moravian Mission among the North American *Indians*. London 1794.

23 Vgl. Volker Depkat: *Geschichte Nordamerikas. Eine Einführung*. Köln u. a. 2008 (Geschichte der Kontinente 2), 213–219.

24 Vgl. Depkat, 43–46.

25 Vgl. ausführlich Jürgen Heideking u. Christof Mauch: *Geschichte der USA*. 4., überarb. u. erw. Aufl. Tübingen, Basel 2006, 1–132.

26 Vgl. plastisch immer noch Samuel Carter: *Cherokee Sunset. A Nation Betrayed. A Narrative of Travail and Triumph, Persecution and Exile*. Garden City/NY 1976, 13, 70, 85 u. ö.

27 Vgl. insb. Carter, 96–108, 112f. u. 116f.

unter den sogenannten ‚zivilisierten Nationen‘ der Native Americans spiegeln diese politischen Hintergründe genauso wieder wie die Großnarrationen, und sie zeichnen ein beunruhigend klares und differenziertes Bild sowohl der Kultur und des Lebens der Native Americans als auch der Rolle der AmerikanerInnen bei deren Verdrängung und Untergang. Die herrnhutischen Texte offenbaren Unterdrückung und Anpassungszwang auf der einen sowie die Solidarität und Verbundenheit der HerrnhuterInnen mit den Natives auf der anderen Seite – explizite sprachliche Selbstpositionierungen in diesem Spannungsfeld sind nicht nur erwartbar, sondern möglicherweise für Texte aus den Missionsgebieten konstitutiv. Sprachlich ist das z. B. durch (kommunikative) Praktiken des „Otherings“ möglich,²⁸ indem (1) „Andere“ von einem „Wir“ abgekoppelt und (2) abgewertet werden – ein Ausgangspunkt, um Adressierungen wie *Schawonaks* oder *weiße Leute* aus dem Bericht Zeisbergers genauer unter die Lupe zu nehmen.

3. Untersuchungsgrundlage und Auswertungsmethoden

Für eine optimale Zugänglichkeit für die Forschung und Lehre sind eine digitale und strukturierte Erschließung und eine standardisierte Aufarbeitung der herrnhutischen Wissensarchive unerlässlich. Um dieses Ziel zu erreichen, stellt ein Korpus aus herrnhutischen Texten, das sich derzeit im Aufbau befindet, den ersten Baustein für das erste agile Referenzkorpus der nächsten Generation (NexGen Agile Reference Corpus [N-ARC]) dar.²⁹ Die Verschränkung kunsthistorisch und sprachwissenschaftlich relevanter Quellen und Fragestellungen³⁰ oder die Auszeichnung von Vernetzungen im Überseehandel und Kolonialsystem³¹ liegen zwar noch in weiter Ferne, aber ein Anfang ist mit einigen für die Linguistik relevanten textlichen Daten gemacht. Das schließt (1) die Primärdigitalisierung der *Gemein-Nachrichten* ein, die zwischen 1765 und 1818 in Fortsetzung des *Jüngerhaus-Diariums* (1747–1764)

28 Vgl. Spivak (wie Anm. 14).

29 Vgl. Alexander Lasch: Multimodale und agile Korpora. Perspektiven für Digital Herrnhut (N-ARC1). In: Korpora in der germanistischen Sprachwissenschaft. Mündlich, schriftlich, multimedial. Hg. v. Arnulf Deppermann u. a. Berlin, Boston 2023, 225–250 (Jahrbuch des Instituts für Deutsche Sprache 2022).

30 Vgl. exemplarisch Paul Peucker: Kreuzbilder und Wundenmalerei. Form und Funktion der Malerei in der Herrnhuter Brüdergemeine um 1750. In: UnFr 55/56 (2005), 125–174.

31 Vgl. insb. Thomas Ruhland: Zwischen *grassroots*-Gelehrsamkeit und Kommerz – der Naturalienhandel der Herrnhuter Südasienmission. In: Verfahrensweisen der Naturgeschichte. Akteure, Tiere, Dinge in der Frühen Neuzeit. Hg. v. Silke Förschler u. Anne Mariss. Köln u. a. 2017, 29–45; ders.: Pietistische Konkurrenz und Naturgeschichte – Die Südasienmission der Herrnhuter Brüdergemeine und die Dänisch-Englisch-Hallesche Mission (1755–1802). Herrnhut 2018 (UnFr.B 31).

ausschließlich handschriftlich vervielfältigt worden sind, ebenso wie (2) die Integration der *Nachrichten aus der Brüder-Gemeine* als Spezialkorpus in das *Digitale Wörterbuch der Deutschen Sprache* (DWDS). Sind die handschriftlichen *Nachrichten* im Moment noch weit entfernt von der maschinenlesbaren Form, so können die gedruckten *Nachrichten* durch die fachwissenschaftliche Öffentlichkeit schon jetzt genutzt und (korpuslinguistisch) systematisch beforscht werden.³² Daneben liegen (3) späte und maschinenlesbare Bearbeitungsstände von Großnarrationen, Lebensbeschreibungen unterschiedlicher Herkunft und weitere Kurzberichte vor. Alle diese Quellen sind, unabhängig vom Bearbeitungsstand, in einem geschützten Arbeitskorpus auf der Korpusplattform *SketchEngine*³³ zusammengestellt – qualitative Untersuchungen und erste maschinelle Analysen (für einen in der Erschließungsphase personell eingeschränkten NutzerInnenkreis) sind so für Forschung und Lehre möglich. Genau auf dieses Arbeitskorpus stützt sich dieser Beitrag. Das deutschsprachige Teilkorpus erfasst Lebensbeschreibungen ab 1750, die bereits genannten deutschsprachigen Missionsnarrationen aus Grönland, Nord- und Südamerika aus der zweiten Hälfte des 18. und dem frühen 19. Jahrhundert sowie die gedruckte Zeitschrift *Nachrichten aus der Brüder-Gemeine* (1819–1894). Alle Texte sind lemmatisiert und nach Wortarten (POS) und grammatischen Kategorien annotiert, so dass sie korpuslinguistisch untersucht werden können. Das Korpus wird derzeit nach und nach um handschriftliche Quellen – wie den zitierten Bericht Zeisbergers – bis ins 18. Jahrhundert erweitert sowie einer Binnendifferenzierung unterzogen. Es hat derzeit, nimmt man deutsch- und englischsprachige Subkorpora zusammen, einen Gesamtumfang von ca. 22 Millionen Wortformen, von denen uns hier konkret ca. 600.000 Wortformen aus dem Teilkorpus NAR_Northamerica GERMAN interessieren.³⁴ Wir fassen hier David Zeisbergers Tagebücher, Georg Heinrich Loskiels *Nordamerikamission* sowie einige Berichte und die Biographie von Abraham Steiner aus den *Nachrichten* zusammen. Um sprachliche Besonderheiten für die qualitative Analyse herausarbeiten zu können, wird dieses Subkorpus in Beziehung zu den anderen deutschsprachigen Korpora (z. B. den *Nachrichten*) gesetzt.

32 Die *Nachrichten* als Spezialkorpus beim DWDS. <https://www.dwds.de/d/korpora/bruedergemeine>. Die *Nachrichten* sind jetzt lemmatisiert und nach Wortarten (POS) annotiert und lassen sich mit anderen Korpora beim DWDS relationieren und vergleichen. Auch wenn die OCR noch Fehler aufweist, lässt sich bereits jetzt damit hervorragend arbeiten. Interessierte können z. B. nach “Gnadenh* || Bethlehem || Nazareth” (Suche nach dem Ortsnamen Gnadenhütten – mit Schreibungsvarianten –, Bethlehem und Nazareth) oder “@selig #0 \$p=VVPP” (Zweiworteinheit “selig” mit Perfektpartizip) suchen, um nur zwei einfache Beispiele zu nennen.

33 SketchEngine. <https://www.sketchengine.eu/>.

34 Korpusdokumentation. <https://dhh.hypotheses.org/korpusdokumentation>.

Um die Texte aufeinander zu beziehen, sind lexikalische Anker zu identifizieren, die Knoten in einem Datennetz bilden können. Das können z. B. Namen von Entitäten wie Orten oder Personen und Bezeichnungen (*Schawonaks*) oder auch feste Mehrworteinheiten (*weiße Leute*), die der Kollektivbezeichnung dienen, sein. „Named entities“ haben deshalb in der korpuslinguistischen Forschung im Kontext der Digital Humanities in den letzten Jahren erheblich an Bedeutung gewonnen.³⁵ Personen- oder Institutionsnamen, Archaismen oder verschiedene Arten von Toponymen können grammatikalisch analysiert, automatisch identifiziert und in netzwerktheoretischen Ansätzen miteinander in Beziehung gesetzt werden,³⁶ so dass benannte Entitäten zum Ausgangspunkt von quantitativen wie qualitativen Analysen werden können.³⁷ Greifen wir die *Schawonaks* oder *weißen Leute* aus Zeisbergers knappem Bericht noch einmal heraus, so wäre bspw. eine Fragestellung, ob hier eine persönliche Positionierung Zeisbergers sichtbar wird oder ob in anderen Quellen herrnhutischer Provenienz – etwa im Teilkorpus NAR_Northamerica GERMAN – ähnliche Positionierungen vorgenommen werden, um eine spezifische Strategie des „Otherings“ zur Distanzmarkierung zu nutzen. Wenn dem so ist, hätte man diskursiv relevante Items identifiziert,³⁸ die als sprachliche Sedimente Rückschlüsse auf Konzeptualisierungen und unterschiedliche Perspektivierungen von sprachlich kodierten Wirklichkeits- und Wahrnehmungsausschnitten erlauben: Die quantitative Analyse dient also der qualitativen Interpretation.

4. Selbstpositionierungen

Zeisberger beabsichtigte im Herbst 1772 auf der Reise von Schönbrunn über Gnadenhütten nach Geckelermuckpechünk mit verschiedenen *Chiefs* der Natives über die Missionsarbeit der Herrnhuter ins Gespräch zu kommen:³⁹

[3] „Sowol Jsaack als ich, sprachen verschiedenes mit Whyte Eye, & auch mit unter manches Wörtgen vom Heiland. Whyte Eye ist ein Capitain & Chief & ein verständiger Mann,

35 Vgl. Giuseppe Abrami u. a.: TextAnnotator. A flexible framework for semantic annotations. In: Workshop on Interoperable Semantic Annotation (ISA-15) (2019); Thomas Stolz u. Nataliya Levkovich: Zwischen Ortsnamenbildung und Relationsmarkierung. In: BNF 55 (2020), 1–25.

36 Vgl. Derek L. Hansen u. a.: Analyzing Social Media Networks with NodeXL. Insights from a Connected World. Amsterdam 2020.

37 Vgl. Carolina Flinz u. Josef Ruppenhofer: Auf dem Weg zu einer Kartographie. Automatische und manuelle Analysen am Beispiel des Korpus ISW. In: Sprachreport 31 (2021), 44–49.

38 Vgl. Dietrich Busse: Historische Diskurssemantik. Ein linguistischer Beitrag zur Analyse gesellschaftlichen Wissens. In: SpLi 31 (2000), 39–53.

39 Zeisberger (wie Anm. 3), 722 (Zitat 3) u. 725–727 (Zitat 4).

von welchen Jsaack der sein bester Freund gewesen, & ihn daher gut kennt, glaubt, daß, wenn derselbe nur einmal von der Wahrheit überzeugt würde, so würde ihn auch niemand leicht wieder abwendig machen. Ich gab ihm auch einen Begriff von der Brüder=Arbeit unter den *Jndianern & sagte ihm, daß wir nichts anders suchten als der *Jndianer ewiges Wohl & Seligkeit.“

Das jedoch zieht z. B. Gischenetsy, in der Wiedergabe durch Zeisberger, deutlich in Zweifel:

[4] „Vermutlich kommt dieser her /: wobey er auf mich Br. David wieß:/ & will uns gute Worte sagen. [...] Aber auf eben die Weise haben es die weisen Leute gemacht, so lange ich sie kenne. Sie sagen uns immer von ihren großen Verstand & Weisheit vor, den sie von oben her bekommen hätten, betrügen uns aber dabey nach aller ihrer Lust, denn sie halten uns vor Narren & Unwissende & elende Leute, welches auch zum Theil wahr ist. Weil nun die weisen Leute unsre Schwächen & Unvermögen kennen; so behalten sie, immer eine gewisse Oberhand über uns, & es ist ihnen was leichtes, den *Jndianern, bey alle dem, daß sie dieselben betrügen, weiß zu machen, sie meynten es gut mit ihnen. Wenn sie Rum in unsre Towns bringen; so bieten sie den *Jndianern so lange davon an, bis sie närrisch werden, & sich wie verrückte Leute auf führen. Dann stehen sie da, zeigen mit fingern auf uns & sprechen zu einander, indem sie uns aus lachen: Seht was für Narren die Shawanosen sind. Aber, wer macht sie so närrisch? wer ist Schuld daran? Er wieß auf mich [sc. David Zeisberger] & sagte: ‚der, & seines gleichen die sind es; & dabey sagen sie uns immer gute Worte auf diese Weise: Seht, so & so sind wir von Gott gelehret, der hat uns solchen Verstand gegeben, der der *Jndianer ihren weit übertrifft. Die *Jndianer zu betrügen, sie um ihr Land, Haab & Gut zu bringen, das ist die große Weisheit, die sie besitzen. [...] So habe ich es noch jederzeit gefunden, daß die weisen Leute Gutes reden wenn sie im Herzen böses & arges über die *Jndianer denken, ja wol gar schon beschloßen haben.[‘] Das war ohngefehr der Jnnhalt, aber noch lange nicht, die Hälfte seiner Rede.“

Für Gischenetsy steht außer Zweifel, dass die *weißen Leute* ihren ‚von Gott gegebenen Verstand‘ ausnutzen, um die Natives um ihre Lebensgrundlagen zu bringen – sie ‚reden Gutes‘ und ‚denken Böses und Arges‘ und nutzen Gottes Lehre dafür als Vorwand. Zeisberger erwidert, Zitat [1] nun im Kontext, in [5]:⁴⁰

[5] „Darauf sagte ich zu Jhm: ‚Bruder! Ich sehe; daß du uns, die wir uns die Brüder nennen, noch gar nicht kennst, & zwischen uns & den weißen Leuten keinen Unterschied machst, welches ich Dir wegen deiner Unwissenheit nicht verarge. Daher will ich dir jezo sagen, was wir für ein Volck sind. Wir Brüder sind schon 30. Jahr unter den *Jndianern,

40 Zeisberger (wie Anm. 3), 728–731.

& niemand kan uns mit Recht nachsagen, daß wir dieselben über vorteil, betrogen & verführt hätten. Unsre ganze Absicht & Zweck zielt dahin, die *Indianer mit unserm Gott bekannt zu machen, und ihnen den rechten Weg zum ewigen Leben, den sie nicht wissen, zu zeigen. Wir suchen weder ihr Land, noch Felle, noch Geld, noch Reichthum, sondern nur ihr Zeitliches & ewiges Wohlseyn zu befördern. Das wissen alle die uns kennen. Ich muß dir aber auch sagen, daß es zweyerley Sorten Menschen gibt. Es gibt gute und Böse, Kinder=Gottes & Kinder des Satans & Verderbens, Gläubige & Ungläubige, solche die in der Welt schon selig sind, & solche die ohne Gott in der Welt leben, & deren Vergnügen darinn besteht, nur böses zu thun. Wer nun im Unglauben beharret, der gehet verloren. Du must nun nicht denken, daß ich & meine Brüder solche Schawonaks sind, wie du sie oft hier siehest. Viele weiße Leute wissen & lesen die Schrift, & sehen den Willen Gottes gut ein; aber nicht alle thun & leben darnach. Weil nun die *Indianer gar nichts von Gott & seinem Worte wissen, & nie dasselbe gehört haben: so sind die weißen Leute die ich genennt habe nicht beßer, sondern noch schlechter als die *Indianer. [...] [D]is Wort von Seinem Leiden & Sterben haben wir, auf Seinen Befehl an alle Nationen zu bringen, weil Er gnädig ist, & niemand will verloren gehen lassen.“

Dem Vorwurf Gischenetsys, dass sich ausnahmslos alle *weißen Leute* expansiv die Lebensgrundlagen der Natives aneigneten, entgegnet Zeisberger, dass „zwischen uns & den weißen Leuten“ ein Unterschied zu machen sei, und die „Brüder [nicht] solche Schawonaks sind, wie du sie oft hier siehest“. Zeisberger spricht als Europäer nicht nur wie Gischenetsy von *den weißen Leuten*, sondern nutzt mit *Schawonaks* einen Begriff der Natives, um sie zu charakterisieren und gleichzeitig auf Distanz zu gehen. Denn: Auf der anderen Seite spricht er Gischenetsy als *Bruder* an. Für HerrnhuterInnen ist es typisch, dass sie sich in besonderer Weise an diejenigen wenden, die bereits zu der von Gottes Gnade erwählten Gemeinschaft gehören („solche[,] die in der Welt schon selig sind“) oder vielleicht gehören werden („und ihnen den rechten Weg zum ewigen Leben, den sie nicht wissen, zu zeigen“). Dabei spielt es schlussendlich keine Rolle, ob es Native Americans, Mitglieder der First Nations, aus Afrika verschleppte Sklaven oder Erben mitteleuropäischer Handwerkerfamilien sind: Wer in die Gemeinschaft aufgenommen wird, ist *Bruder* oder *Schwester* (in Christus). Das ist hier mit der Anrede jedoch nicht gemeint, da Gischenetsy zu diesem Zeitpunkt nicht getauftes Mitglied der Gemeinschaft ist, sondern Zeisberger adaptiert die Adressierung, die unter den Natives üblich ist und drückt damit seine Wertschätzung aus, während er die *weißen Leute* als *Schawonaks* in der kommunikativen Praxis des „Otherings“ bezeichnet und damit dem Gebrauch der Natives folgt. Bei Georg Heinrich Loskiel findet man später dafür eine Erläuterung: Getaufte Natives wurden für den sonntäglichen Kirchenbesuch

[6] „von den übrigen [Natives] eben so öffentlich gehaßt und Sonntags-*Indianer, auch wol Schwonnaks, das ist, weiße Leute, genannt, welches der ärgste Schimpfname seyn sollte.“⁴¹

Schawonak oder *Schwonnak* ist also ein negativ bewertendes Schlagwort,⁴² ein Schimpfwort. Ähnliches gilt, zumindest bei Zeisberger, offenbar für die verfestigte Mehrworteinheit *weiße Leute*. Zeisberger gibt in seinem Bericht also Gischenetsy nicht nur eine Stimme, was schon bemerkenswert genug ist, sondern er verwendet sprachliche Aufwertungen (*Bruder!*) und übernimmt in seinen Sprachgebrauch Abwertungen der Natives – beides sind deutliche Hinweise auf eine, vom europäischen Mehrheitsdiskurs aus gesehen, dezentrierte Diskursposition. Zeisberger positioniert sich eindeutig auf der Seite der Natives, um dem Missionsauftrag der Gemeinschaft, dem er sich explizit verpflichtet sieht – „dis Wort von Seinem Leiden & Sterben haben wir, auf Seinen Befehl an alle Nationen zu bringen“ – und den er in seiner Antwort (in Zitat [5]) ausbreitet, *buchstäblich* folgen zu können. Mehr noch: Er unterscheidet nicht zwischen Natives und *weißen Leuten* – das ist die übliche Kategorisierung im Mehrheitsdiskurs –, sondern „zweyerley Sorten Menschen“. Nämlich jenen, „die in der Welt schon selig sind, & solche[n] die ohne Gott in der Welt leben“, aber von ihm wissen. Das sind die *Anderen*, die Zeisberger als *Schawonaks* adressiert und zu denen er sich und *die Brüder* explizit nicht rechnet.

Dass das Schlagwort *Schwonnak* und seine Explikation ebenfalls bei Loskiel auftaucht, ist noch kein hinreichendes Indiz dafür, dass bei Loskiel ähnliche kommunikative Strategien des „Otherings“ zu beobachten sind. Dazu muss man korpuslinguistisch vom Einzelbeleg etwas weiter ausgreifen und die Mehrworteinheit *weiße Leute* in die Analyse einbeziehen, die, so Loskiel in Zitat [6], von den Natives synonym, und etymologisch erläuternd, gebraucht zu werden scheint.

In der maschinellen Auswertung des Teilkorpus der Narrationen aus der Nordamerikamission (NAR_Northamerica GERMAN) wird *Leute* sehr häufig für größere Gruppen von Menschen verwendet, die mittels adjektivischer Attribution (mit 796 Nennungen) näher und im Vergleich zu den übrigen deutschsprachigen Texten im Korpus sehr spezifisch charakterisiert werden. Die Messung von Assoziationsstärken hilft nämlich im direkten Vergleich, besser einschätzen zu können, welche Attribute typischerweise mit *Leute* gemeinsam (kollokativ) in den Texten der Nordamerikamission auftreten. Die Visualisierung (in Abb. 1) zeigt genau diese Assoziationsstärken der häufigsten Kollokationen (hier bis zu maximal 20) in

41 Loskiel (wie Anm. 21), 542f.

42 Martin Wengeler: Wortschatz I. Schlagwörter, politische Leitvokabeln und der Streit um Worte. In: Handbuch Sprache in Politik und Gesellschaft. Hg. v. Kersten Sven Roth u. a. Berlin, Boston 2017 (Handbücher Sprache und Wissen 19), 22–46, hier 26.

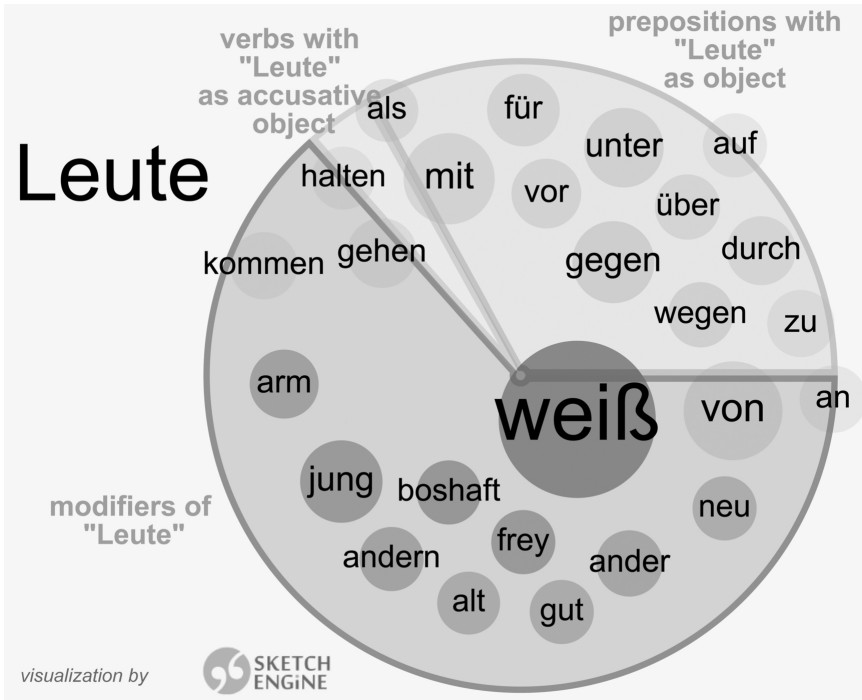


Abb. 1: (Bis zu) 20 häufigste Kollokationen mit *Leute* (n = 796) in NAR_Northamerica GERMAN.

drei ausgewählten grammatischen Relationen im lemmatisierten Korpus an. Der Abstand vom Zentrum stellt die Typizität (Score) dar: Die Kollokation *weiße Leute* ist typischer als *neue Leute*. Die Größe der Kreise steht für die Häufigkeit: Die Mehrworteinheit *alte Leute* kommt seltener vor als *junge Leute*. Die Graustufe der Segmente zeigt an, zu welcher grammatischen Relation sie gehören: attributive Adjektive (Modifikatoren), Verben, für die *Leute* als Akkusativobjekt annotiert ist, und schließlich Präpositionen, die mit *Leute* Präpositionalphrasen bilden. Die Segmentgröße gibt an, wie groß die grammatische Relation im Verhältnis zu den anderen visualisierten Relationen ist, d. h. wie viele Kollokationen sie insgesamt enthält – nicht wie viele davon in der Visualisierung erscheinen (hier maximal 20). Manchmal können Kreise außerhalb ihres Segments platziert werden, um die anderen Statistiken korrekt anzuzeigen. Ein Adjektiv sticht besonders aus der obigen zusammenfassenden Kategorisierung heraus, nämlich *weiß* in *weiße Leute*. Dabei handelt es sich um ein attributives Adjektiv, das zunächst einmal nur da-

zu zu dienen scheint, Menschen europäischer Abstammung von den Natives zu unterscheiden:⁴³

[7] „Die Mohaks wohnen am meisten ostwärts, sind großen Theils unter den *weißen Leuten zerstreut und nur gering an der Zahl. [Fußnote:] *So werden die Europäer und deren Abkömmlinge in Amerika für gewöhnlich genennt, um sie von den *Indianern zu unterscheiden.“

[8] „Weiße Leute kaufen gern die Speckseiten der Bären, und brauchen sie statt Butter und Oel zum Salat.“

[9] „Im Irokesen=Lande gibt es ein kleines wildes Thier, welches die Engländer Marder (Mustela Martes) nennen, das aber vermuthlich eine Zobel=Art (Mustela Zibellina) ist. Die Felle dieser Thierchen sind in sehr großem Werth, daher sie von den *Indianern in hölzernen Fallen häufig gefangen, und an die *weißen Leute verhandelt werden.“

Neben dieser zunächst einmal relativ neutralen Differenzierung wird an den maschinell ermittelten Belegen und Kontexten aber auch deutlich, dass die synonyme Verwendung z. B. in Zitat [10] von *Europäer* und *weiße Leute* mit starken Wertungen einhergeht:

[10] „Im Anfange schien es, als ob die Europäer und *Indianer neben und unter einander ruhig und friedlich würden leben können. Noch im Jahr 1781 lebten am Muskingum verschiedene sehr alte *Indianer, die bey dem Bau der ersten Häuser von Philadelphia gegenwärtig waren. Diese bezeugten, daß damals die weißen Leute mit den *Indianern aufs freundschaftlichste umgegangen seyn; so daß sie Ein Volk mit ihnen zu seyn schienen.“

[11] „Sie halten zwar die Europäer für ein besonders künstliches und arbeitsames Volk, aber auch größtentheils für ihre Feinde. [...] Daß sie aber den Europäern nicht gut sind, dazu meynen sie Grund genug zu haben. Unser Land, sagen sie, haben sie uns zum Theil weggenommen; unsre Jagdreviere durch ihr Vieh eingeschränkt; viel anderes Unheil, sonderlich durch Einführung des Rums, unter uns gestiftet; und wahrscheinlich gehen sie damit um, unser Land vollends in Besitz zu nehmen und uns zu vertilgen.“

Wie bei Zeisberger scheinen bei Loskiel die von tiefem Misstrauen geprägten Worte von Gischenetsy, Zitat [4], bis auf die Argumentationsebene durch, wenn die Natives

43 Da im Folgenden direkt aus dem maschinenlesbaren Teilkorpus aus Loskiel (wie Anm. 21) zitiert wird, gilt für alle im Folgenden zitierten Belege die Signatur des Teilkorpus als Zitatnachweis: NAR_NA_GER_1789_Loskiel.

zu Wort kommen – eine Art von sprachlicher Wirklichkeitskonstruktion, die sich Loskiel, wie Zeisberger, aber zu eigen macht. Denn *Leute* ist nicht die einzige nominale Entität, die mit dem Attribut *weiß* verwendet wird, wie die maschinelle Analyse zeigt:

[12] „Seit dem letzten Kriege, dadurch sich die amerikanischen Colonien die Unabhängigkeit erwarben, werden alle weiße Amerikaner von den *Indianern Langmesser genannt, von den langen Degen, die sie trugen.“

Loskiel spricht von *Amerikanern* vor allem, wenn es um bewaffnete Auseinandersetzungen mit den alten Kolonialmächten auf dem nordamerikanischen Kontinent geht, weshalb nach Loskiel eine begriffliche Binnendifferenzierung der *Europäer* oder *weißen Leute* angezeigt ist:

[13] „Um der Deutlichkeit willen nenne ich die Großbritannienischen Truppen und Anhänger Engländer, die jetzigen Freystaaten aber und deren Truppen und Anhänger Amerikaner.“

Die Natives hingegen geben ihnen den Namen *Langmesser*, was direkt auf die Gewalt verweist, die der Gründung einer europäischen Demokratie auf amerikanischem Boden eingeschrieben ist und die sich nicht nur gegen die anderen *Weißen* richtet, sondern auch zur Vertreibung und Vernichtung der Native Americans führt, wie am Beispiel eines Berichts über das sogenannte (zweite) Gnadenhütten-Massaker von 1782 im unmittelbaren Wirkungsumfeld Zeisbergers zu sehen ist:

[14] „Die Regierung in Pittsburg hatte für billig erachtet, die gläubigen *Indianer, die nebst dem Bruder Schebosch im vorigen Jahre in Schönbrunn von den Amerikanern gefangen und nach Pittsburg geführt worden, wieder in Freiheit zu setzen. Sie kamen auch im Frühjahr dieses Jahrs [1782] glücklich in Sandusky an [...]. Dieses menschliche Betragen der Regierung in Pittsburg verdroß diejenigen Amerikaner, von welchen schon mehrmals angezeigt worden, daß sie Amerika für das gelobte Land, und die *Indianer für Cananiter hielten, die schlechterdings ausgerottet werden müßen.“

Loskiel stellt als Diskursakteur mehr als deutlich heraus, auf welcher Position er als Herrnhuter steht. Dem „menschliche[n] Betragen“ der britischen Regierung steht das Verhalten ‚derjenigen Amerikaner‘ gegenüber, die den im amerikanischen christlichen Fundamentalismus bis heute üblichen Topos des gelobten Landes als Argument zur Rechtfertigung der Vertreibung und Ausrottung der Natives verwen-

den:⁴⁴ Sie bezeichnen die Natives als Kanaaniter, d. h. als eines der Völker Kanaans, die die Israeliten auf Gottes Befehl hin vernichten (Dtn 20,10-18 und Jos 20). Die Distanzmarkierung zeigt sich jedoch nicht nur in der Verwendung von Hochwert- bzw. Stigmawörtern, sondern auch konstruktiv durch die unterschiedliche Verwendung von Demonstrativa zur Distanzmarkierung. Man sieht in „diejenigen Amerikaner“ nicht nur den sprachlich ausgestreckten Finger mit dem Loskiel auf die *Anderen* zeigt, sondern kann daraus zugleich seine eigene Positionierung als Diskursakteur, als Stimme, ableiten. Dies galt bereits für Zeisberger, der deutlich „zwischen uns & den weißen Leuten“ unterschied.

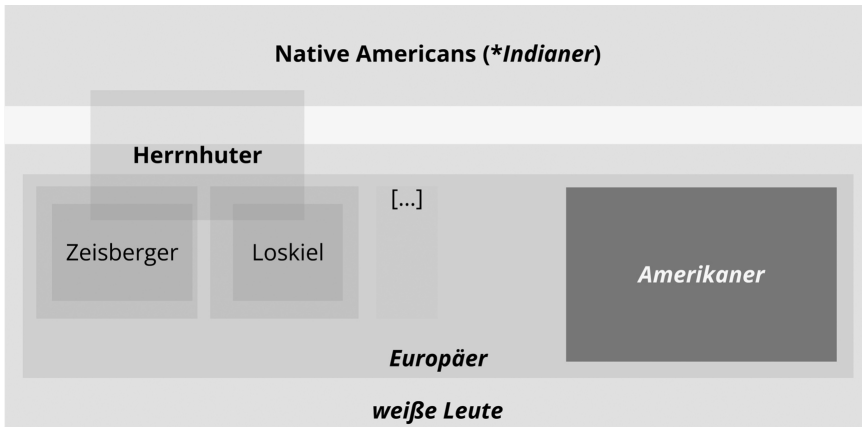


Abb. 2: Selbstpositionierungen David Zeisbergers und Georg Heinrich Loskiels.

Bei allen Belegen ist ein Merkmal der Berichte besonders auffällig, nämlich dass die herrnhutische Beobachterposition aus der Gemeinschaft heraus auf die umgebende Gesellschaft und Welt eine besondere ist, welche die von ihnen überlieferten Texte zu einzigartigen historischen Zeugnissen macht. Abb. 2 stellt einen Versuch dar, die aus den narrativen Darstellungen abgeleiteten Selbstpositionierungen zu visualisieren. Die Tatsache, dass man eine spezifische Perspektive auf die Welt bezeugt, kann sowohl eine Chance als auch ein Risiko für die koloniallinguistische Analyse der herrnhutischen Quellen sein. Die Übernahme abwertender Begriffe (*Schawonak* oder *Schwonnak* bzw. *weiße Leute*), das „Othering“ der Natives und die weitere Schärfung pejorativ verwendeter Begriffe (*Amerikaner*) sind zentrale sprachliche Mittel, um die besondere Positionierung der HerrnhuterInnen ‚in der Welt‘ auszumachen. Es zeigt sich, dass sowohl Zeisberger als auch Loskiel auf

44 Vgl. Annika Brockschmidt: Amerikas Gotteskrieger. Wie die Religiöse Rechte die Demokratie gefährdet. Hamburg 2021.

Konstruktionsmuster wie adjektivische Zuschreibungen oder die Ausnutzung von Benennungen zurückgreifen, die aufgrund ihrer besonderen Struktur dazu neigen, sich zu verfestigen und somit zur verbalen Abwertung genutzt werden können bzw. eine Bewertung transportieren. Sie sind zwar selbst *Europäer*, verstehen sich aber zunächst nicht als solche, sondern stellen sich in ihrem Selbstverständnis (und damit auch ihren Selbstbeschreibungen) z. B. in der Nordamerikakommission vor allem in den Dienst der Sache, ihre Aufgabe: Sie bringen diejenigen zusammen, die in Christus die Mitte ihrer Gemeinschaft sehen, gleich welcher Herkunft sie sind. Demgegenüber grenzen sie sich scharf von denen ab, die genau dieses Ziel in Frage stellen oder gefährden. Dieses missionstheologische Ziel muss ideologiekritisch reflektiert werden, das steht außer Frage, aber es ist zugleich eine wertvolle dezentrale Perspektive, die den Blick z. B. auf die Gründungsgewalt der amerikanischen Unabhängigkeit lenkt. Wie an diesen wenigen Untersuchungsgegenständen exemplarisch gezeigt wird, gelingt die sprachliche Positionierung durch die Übernahme und Akzeptanz von Praktiken des „Othering“ durch die Diskursakteure Zeisberger und Loskiel. Diese alternative, dezentrierte Perspektive auf die Welt ist einerseits kritisch zu hinterfragen und verweist andererseits auf die Bedingungen und die diskursive Konstruiertheit unserer zeitgenössischen Wissensbasis über die Welt, in der das herrnhutische Korrektiv von diplomatiegeschichtlich orientierten Herrschaftsnarrativen seinen Platz haben muss.

5. Zusammenschau

Der herrnhutische Wissenskosmos ist nicht leicht zu überblicken, was zum einen ganz wesentlich in der besonderen Überlieferungsart und deren Charakteristik, zum anderen aber auch im Umfang der Überlieferung selbst begründet liegt. Die besondere Relevanz von maschinenlesbaren Korpora für diskurslinguistische Studien lässt sich am Beispiel herrnhutischer Überlieferung eindrücklich illustrieren. So sind sprachliche Strategien und ihre Relevanz für die Positionierungen von Diskursakteuren der Herrnhuter Brüdergemeine auffindbar, die interessante Herausforderungen für die Forschung bereithalten: (1) Herrnhutische Akteure übernehmen für ihre sprachliche Praktik des „Otherings“ Ausdrücke von Native Americans. Auf den ersten Blick handelt es sich dabei um unauffällige Konstruktionsmuster, die sich in der korpuslinguistischen Analyse jedoch schnell als verfestigte Mehrworteinheiten herausstellen. Es zeigte sich, dass die Mehrworteinheit *weiße Leute* einerseits der Identifikation und andererseits der verbalen Abwertung dient. (2) Die argumentative Verschränkung der Verwendung dieser Mehrworteinheit mit Praktiken der Namensgebung (*Europäer* oder *Amerikaner* und Synonyme wie *Schawonak/Schwonnak* oder *Langmesser*) zeigte, dass diese vor allem zur Distanzmarkierung genutzt werden und tendenziell negativ bewertet sind und in diesem

Gebrauch auch stabilisiert werden. (3) Insgesamt lässt sich feststellen, dass die HerrnhuterInnen damit sprachlich genau die Position im Diskurs markieren, die sie sich missionstheologisch ‚in der Welt‘ zuweisen. Damit sind die Quellen nicht nur ein Korrektiv zu unserem europäischen Weltbild, sondern auch ein Zeugnis der Kommunikationskultur und des Selbstverständnisses einer weltumspannenden Kirche.

Wirkungsgeschichte

Warum hat Christiansfeld einzigartigen Wert?

Von der Rolle der Kirchen- und Kulturhistoriker bei der Anerkennung von Weltkulturerbe

Um von der UNESCO-Kommission als Weltkulturerbe anerkannt zu werden, muss ein Objekt „von außergewöhnlichem universellem Wert“ sein und mindestens eines von zehn festgelegten Kriterien erfüllen.¹ Um auf der Welterbeliste der UNESCO eingetragen zu werden, muss eine Bewerbung eingereicht werden. Die Entscheidung trifft die UNESCO-Kommission auf Grundlage der Bewerbung, insbesondere auf Grundlage der Dokumentation der Bewerbung.

Dass die Brüdergemeinde Christiansfeld im Jahr 2015 offiziell als Weltkulturerbe anerkannt wurde, spiegelt die gründliche Vorbereitung und konstruktive Zusammenarbeit eines Konsortiums verschiedener dänischer Interessengruppen wider. Als Teil der Aufnahmeprüfung muss das Objekt, das als Kulturerbe zu nominieren ist, beschrieben werden, darunter müssen Argumente für die Relevanz des Objekts als kulturelles Erbe angegeben werden. Aus diesem umfangreichen Bewerbungs- und Dokumentationsmaterial wird deutlich, wie wichtig die Wahrnehmung und Auffassung der Brüdergemeinde und ihrer Siedlung Christiansfeld durch die sie umgebende Gesellschaft war und – in diesem Zusammenhang – welche Bedeutung die Ergebnisse früherer kirchengeschichtlicher Studien hatten.²

Dieser Aufsatz gibt zunächst eine Einführung in die Anfänge des ‚Herrnhutismus‘ in Dänemark sowie in die wechselnden und ambivalenten Reaktionen des monokonfessionellen lutherischen Staates auf seine Präsenz. Daran schließt sich eine kurze Darstellung des einflussreichen dänischen Theologen Nikolai Frederik Severin Grundtvig (1783–1872) unter besonderer Berücksichtigung seiner Auffassung von Christentum und Kirche an, da sie die umgebende Gesellschaft der Herrnhuter in Christiansfeld sowie einen großen Teil der kirchengeschichtlichen Literatur beeinflusst haben. In den folgenden Abschnitten werden drei Schlüsselwerke der vorherrschenden Kirchengeschichtsschreibung zu Christiansfeld skizziert. Sie können als Beispiel dafür gesehen werden, wie die eigenen – und sich wandelnden – Vorstellungen der Kirchen- und Kulturhistoriker von Kirche und Christentum ihre Darstellungen und Bewertungen von Christiansfeld entscheidend geprägt haben.

1 The Criteria for Selection. UNESCO. <https://whc.unesco.org/en/criteria/>.

2 Annette Løkke Borg Berg u.a.: Danish World Heritage Nomination. Christiansfeld. A Moravian Settlement. Kolding Municipality 2013. <https://whc.unesco.org/uploads/nominations/1468.pdf>.

Können diese Zusammenhänge vielleicht eine Antwort auf die Frage geben, warum das deutsche Herrnhut oder das amerikanische Bethlehem, die beide größere und einflussreichere Brüdergemeinen sind, nicht schon früher den gleichen Status erhalten haben?

1. Eine ambivalente Rezeption

Im Jahr 1727 wurden zwei Missionare von Herrnhut nach Kopenhagen geschickt. Zu diesem Zeitpunkt war Kopenhagen die Hauptstadt von Dänemark-Norwegen, die zusammen mit Schleswig und Holstein die Hauptteile eines ‚Staatenverbunds‘ bildeten, der zeitgenössisch eines der größten protestantischen Königreiche darstellte.³ Von 1660 bis 1849 war Dänemark ein absolutistischer Staat mit einer lutherisch-protestantischen Staatskirche als einziger legitimer Religion.

In den 1720er Jahren war Frederik IV. dänischer König, dessen religiöses Profil nicht besonders ausgeprägt war, obwohl er in den letzten Jahren seiner Regentschaft ein gewisses Interesse für den hallischen Pietismus erkennen ließ. Demgegenüber wird seinem Sohn, Christian VI., ein frühes und großes religiöses Interesse zugeschrieben. Im Jahr 1721 hat er Sophie Magdalene von Brandenburg-Kulmbach geheiratet, deren Mutter mit Nikolaus Ludwig von Zinzendorf verwandt war. Als Kronprinz hat Christian bereits 1728 Zinzendorf kennengelernt, und als Frederik IV. 1730 starb, wurde Zinzendorf im Jahr 1731 gemeinsam mit der übrigen Familie der neuen Königin dazu eingeladen, an der Krönungszeremonie teilzunehmen.

Zinzendorf scheint einen hervorragenden ersten Eindruck gemacht zu haben. Er hat sofort das Wohlwollen des Königs erworben und in Kopenhagen versammelte sich schnell eine Gruppe von Sympathisanten der Brüdergemeinde.⁴ Bereits 1732

³ Der dänische Staat wird von 1534 bis 1864 als ein ‚Konglomeratstaat‘ bezeichnet. In dieser Periode regiert der dänische König Dänemark, Norwegen, Island, die Färöer-Inseln, Grönland, Schleswig, Holstein und auch königliche Kolonien in Afrika, Asien und Amerika. Auf der interaktiven Karte ist es möglich, sich einen Überblick zu verschaffen und Variationen der Landflächen zu sehen: Interaktivt Danmarkskort. <https://danmarkshistorien.dk/oversigter/interaktivt-danmarkskort>.

⁴ Während seines Besuches beim dänischen Grafen F. A. Danneskiold-Laurvig, dem Direktor der Dänischen Westindien-Kompagnie (*Vestindisk Kompagni*), hat Zinzendorf einen getauften schwarzen Mann aus St. Thomas namens Anton kennengelernt, der über den Wunsch seiner Schwester und anderer Sklaven, zum Christentum zu konvertieren, erzählt hat. Diese Episode soll Zinzendorf motiviert haben, sich für die Mission zu interessieren; siehe Christina Petterson u. a.: *Brødremenigheden. Herrnhuterne i Christiansfeld og den pietistiske mission i Grønland, Vestindien, Trankebar og København*. Kopenhagen 2022, 63f. Siehe auch Lorenz Bergmann: *Zinzendorfs indsats i missionens historie*. Kopenhagen 1935; *Danmark og kolonierne*. Hg. v. Mikkel Vendborg Pedersen u. a. Bd. 1–5. Kopenhagen 2017; *It began in Copenhagen. Junctions in 300 years of Indian-Danish Relations in Christian Mission*. Hg. v. Hans Raun Iversen u. George Oommen. Neu-Delhi 2005.

wurden die ersten Missionare der Brüdergemeinde in die dänischen Kolonien auf den Jungferninseln geschickt, und 1733 wurden auch Missionare nach Grönland entsandt. Im Jahr 1736 hat Zinzendorf den dänischen König um die Erlaubnis gebeten, eine neue Kolonie in Holstein zu errichten. Der König gab seine Einwilligung und 1737 wurde zwischen Lübeck und Hamburg die Kolonie Pilgerruh gegründet. Zwei Jahre später, 1739, wurde in Kopenhagen eine Brüdergemeinde unter dem Namen „Brødresocietetet“ („die Sozietät der Brüder“) bzw. „Broderforeningen“ („die Gemeinschaft der Brüder“) gegründet. Auch in anderen Städten des Königreichs gab es früh blühende Sozietäten, z. B. in Bergen und Drammen in Norwegen.

Als Zinzendorf 1735 Kopenhagen erneut besuchte, hatte sich die Stimmung am Hof geändert. Man missbilligte, dass sich Zinzendorf 1734 zum Geistlichen hatte ordinieren lassen, und nahm ihn nun als problematische und kontroverse Person wahr.⁵ Vor allem aber waren der König und nicht zuletzt ein Teil seines Verwaltungsstabes Zinzendorfs „Sektierertum“ gegenüber misstrauisch geworden und befürchteten Separatismus. Sie ergriffen daher eine Reihe von Maßnahmen, um religiöse Ideen und Gesellschaften einzuschränken oder gar zu verhindern, welche die monolithische lutherische – damals vom hallischen Pietismus dominierte – Staatskirche herausfordern könnten.

Im Januar 1741 erließ der König ein allgemeines Verbot gegen religiöse Versammlungen, sogenannte Konventikel ohne Anwesenheit eines offiziellen Pastors. Diese Gesetzgebung richtete sich weitgehend gegen Versammlungen der Laien, die die Staatskirche und den Gebrauch der Staatskirche vom autoritären Staat als Instrument zur Kontrolle der Bevölkerung herausfordern könnten. Im November 1744 erließ der König eine neue Verordnung, die sich ausdrücklich gegen den Einfluss der Herrnhuter richtete. Hier wurde u. a. festgelegt, dass man in der dänischen Staatskirche kein Amt ausüben könne, wenn man Herrnhut oder eine andere herrnhutischen Siedlung besucht, seine Kinder zur Erziehung in eine herrnhutische Kolonie geschickt oder irgendwelche anderen Verbindungen zur herrnhutischen Gemeinschaft hatte. Anscheinend waren diese Maßnahmen nicht ausreichend, um die Entwicklung der Bewegung einzudämmen, denn bereits im folgenden Jahr erließ der König eine neue und härtere Verordnung gegen die Herrnhuter. Es wurde nun gesetzlich festgelegt, dass jeder Bürger, der in eine herrnhutische Kolonie emigrierte, alle Bürgerrechte sowie alle Eigentums- und Erbrechte verlieren sollte. Die Gesetzgebung verdeutlicht die Haltung der Regierung ebenso wie die Ernsthaftigkeit der Bedrohung, die man in den Herrnhutern sah, denn gerade die

⁵ Jørgen Lundbye: *Herrnhutismen i Danmark: Det attende Århundredes Indre Mission*. Kopenhagen 1903, 62–65. Auch der Einfluss des Grafenhauses Stolberg-Wernigerode spielte bei der veränderten Wahrnehmung möglicherweise eine Rolle, Hans Larsen Møller: *Kong Kristian den Sjette og Grev Kristian Ernst Stolberg-Wernigerode. Et Bidrag til dansk historie i det attende Aarhundrede*. Kopenhagen 1889.

Notwendigkeit der Verordnungen weist indirekt auch auf den Erfolg der Bewegung hin.

Zwei Jahrzehnte später, im Jahr 1766, wurde der Enkel von Sophia Magdalene, Christian VII., dänischer König im Alter von nur 15 Jahren. In der Zwischenzeit war Zinzendorf gestorben und die Gemeinschaft hatte einige Veränderungen erfahren. Gleichzeitig hatte sich die Organisation der Gemeinschaft in Bezug auf die Effizienz der Produktion und die Modernisierung der Produktionsmethoden als sehr erfolgreich erwiesen und so besuchten der neue König und sein Gefolge 1768 die Kolonie Herrnhut in Zeist. Die industrielle und kommerzielle Entwicklung hat den jungen König und seine Mitarbeiter beeindruckt. Nach dem Besuch versuchten Christian VII. und seine engen Berater, der berühmte Leibarzt Johann Friedrich Struensee (1737–1772) und sein Bruder, der spätere preußische Finanzminister Carl August Struensee (1735–1804), „das herrnhutische Phänomen“ wegen seiner unternehmerischen Kultur, seines *Know-hows* und modernen Geistes zu „importieren“.

Sie wandten sich an den Rechtsberater Lorenz Prætorius (1708–1781), der neben seiner zentralen Stellung, die er als Beamter in der Zentralverwaltung innehatte, auch ein prominentes Mitglied der „Brødresocietet“ in Kopenhagen war.⁶ Nachdem der Führung der Brüdergemeine das Aufheben der Verordnungen von 1744 und 1745 zugesagt worden war, begannen Gespräche zwischen der herrnhutischen Geschäftsführung und dem Stab des dänischen Königs. Im Dezember 1771 wurde eine Konzession ausgestellt, die eine neue Siedlung der Herrnhuter zusicherte, und im Juni 1772 hat der König den Kauf seiner Domäne Thystrupgaard bestätigt, wo die neue Kolonie entstehen sollte.

Am 1. April 1773 wurde der erste Grundstein der Stadt gelegt. Lorenz Prætorius wurde zum ersten Pastor der Stadt ernannt, und der Vorsitzende der „Brødresocietet“ in Kopenhagen, der Jurist Jonathan Briant (1726–1810), wurde der erste Leiter der Gemeinde. Briant war ein ausgezeichnete Organisator und Verwalter der Kolonie und er ergriff auch die Initiative zur Einrichtung der Internatsschulen der Stadt. Sie wurden nicht nur ein großer Erfolg, sondern trugen im folgenden Jahrhundert auch dazu bei, die Ansichten der Herrnhuter und die Kultur der Bewegung unter einem Teil der Kinder und Jugendlichen der Zentralverwaltung und anderer leistungsstarker Teile der Gesellschaft zu verbreiten.⁷

6 Kaj Baagø: Brødresocietet. In: Vækkelsernes frembrud i Danmark i første Halvdel af det 19. Århundred. De sjællandske vækkelser. Hg. v. Anders Pontoppidan Thyssen. Bd. 1. Kopenhagen 1967, 18–29.

7 Jens Holdt: Kostskolerne i Christiansfeld. In: Sønderjydske Aarbøger. Aabenraa 1943, 1–49; Thomas Bloch Ravn: Kostskolerne 1774–1832. In: Herrnhuter-samfundet i Christiansfeld. Hg. v. Anders Pontoppidan Thyssen. Bd. 2. Aabenraa 1984, 513–540; T. B. Ravn u. Anders Pontoppidan Thyssen: Skolevæsenet 1864–1920. In: Herrnhuter-samfundet i Christiansfeld. Hg. v. A. P. Thyssen. Bd. 2.

Die königliche Konzession sicherte der Gemeinde zehn Jahre Steuerfreiheit sowie eine Reihe von Finanz- und Handelsprivilegien zu, was zu großer Unzufriedenheit in den umliegenden Städten und Marktflecken, insbesondere in Haderslev führte. Insgesamt stimulierte die staatliche Sondergesetzgebung für Christiansfeld die Entwicklung und den Erfolg der Stadt. Die Beziehung des Staates zur Kolonie der Brüdergemeine in Christiansfeld kann als Beginn eines Bruchs mit der bisherigen Religionspolitik und als Hervortreten neuer, liberalerer oder modernerer Grundsätze gesehen werden, die 1849 mit der dänischen Verfassung, „Grundloven“, kulminierte, mit der die Religionsfreiheit eingeführt wurde. In „Grundloven“ wurden schließlich auch das sogenannte Konventikelplakat und die restriktive Religionspolitik des absolutistischen Staates abgeschafft.

2. Der theologische Bühnenhintergrund – das „lebendige Wort“ als DNA des Christentums

Eine der einflussreichsten Persönlichkeiten im dänischen Kirchen- und Kulturleben des 19. und 20. Jahrhunderts ist N. F. S. Grundtvig. Im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen H. C. Andersen und Søren Kierkegaard ist Grundtvig außerhalb der nordischen Länder nur wenig bekannt. In Dänemark ist jedoch sein Einfluss auf Theologie und Kirchenleben sowie auf Geschichtsschreibung und Poesie, Schule und Bildung, Politik und Gesetzgebung, Allgemeinbildung und Populärkultur unübersehbar.⁸ Mit anderen Worten: Grundtvigs Einfluss reicht weit über die nach ihm benannte Kirchen- und Volksbewegung „Grundtvigianismus“ hinaus. Gleichzeitig ist es aber aus mehreren Gründen schwierig, diese Bewegung zu charakterisieren. Grundtvigs langjährige Arbeit und seine äußerst umfangreiche Autorschaft lassen

Aabenraa 1984, 541–578; Inge Bundsgaard: Skolevæsenet 1864–1920. In: *Herrnhuter-samfundet i Christiansfeld*. Hg. v. Anders Pontoppidan Thyssen. Bd. 2. Aabenraa 1984, 579–632. Siehe auch Tine Damsholt: ‚The First Sparks of Self-Knowledge‘. Moravian Everyday Practices and the Shaping of Emotional and Civic Selves. In: *Crossroads of Heritage and Religion. Legacy and Sustainability of World-Heritage-Site Moravian Christiansfeld*. Hg. v. T. Damsholt u. a. New York, Oxford 2022, 59–77.

⁸ Eine deutsche Einführung in das vielseitige Werk von Grundtvig ist: Knud Eyvind Bugge u. a.: *N. F. S. Grundtvig. Schriften in Auswahl*. Göttingen 2010. Es gibt auch neuere Werke und englische Einführungen, z. B. N. F. S. Grundtvig. *Works in English*. Hg. v. Edward Broadbridge. Bd. 1–6. Aarhus 2021; Anders Holm: *The Essential N. F. S. Grundtvig*. Aarhus 2019; S. A. J. Bradley: *N. F. S. Grundtvig. A life recalled. An anthology of biographical source-texts translated from the Danish*. Aarhus 2008; John A. Hall u. a.: *Building the Nation. N. F. S. Grundtvig and Danish National Identity*. Montreal 2015. Was Grundtvigs Auffassungen von Kirche und Volk und die Bedeutung seiner Ansichten betrifft, mag empfohlen werden: Anders Pontoppidan Thyssen: *Grundtvig’s Ideas on the Church and the People up to 1824*. In: *N. F. S. Grundtvig. Tradition and Renewal*. Hg. v. Christian Thodberg u. A. P. Thyssen. Kopenhagen 1983, 87–121.

unterschiedliche und divergierende Interpretationen zu. Bereits zum Ende seiner eigenen Lebenszeit spaltete sich seine Anhängerschaft in mehrere Parteien auf, und seine Person sowie sein Wirken und seine Bedeutung wurden heftig diskutiert. Dennoch ist es im Kontext dieses Artikels sinnvoll, einzelne Elemente seines Oeuvres und Erbes hervorzuheben.

Obwohl Grundtvig schon zu seiner Zeit eine öffentliche und politische Figur war – man könnte vielleicht sogar sagen: „eine Institution“, war der Ausgangspunkt seiner Arbeit immer seine Reflexion über das Christentum. Aufgrund der sich zunehmend durchsetzenden historischen Bibelkritik und des Aufkommens rationalistischer Theologie sah er die Notwendigkeit, über die Grundlagen des Christentums und der Kirche neu nachzudenken. Im Gegensatz zu vielen seiner Zeitgenossen hielt Grundtvig Dogmen nicht für eine nützliche Grundlage einer christlichen Kirche. Er entwickelte sich zu einem starken Gegner derjenigen, die eine wörtliche oder fundamentalistische Verwendung biblischer Texte suchten.⁹ In mancher Hinsicht widersprach Grundtvig sogar lutherisch-orthodoxen Perspektiven, weil er Einwände gegen traditionelle Vorstellungen von einer auf den biblischen Text gründenden Kirche erhob.

Stattdessen entwickelte Grundtvig seine Lehre vom „lebendigen Wort“ und seiner Bedeutung als Grundlage des Christentums und der Kirche. Weil die historische Kritik an den biblischen Texten und den Dogmen die Christen der dänischen Staatskirche erschütterte, kam Grundtvig zu dem Schluss, dass die Schrift allein kein sicheres Fundament für Glaubensgewissheit sein könnte. Stattdessen konzentrierte sich Grundtvig ab etwa 1825 darauf, was als die lebendigen Worte aus dem Herrn Jesu Christi eigener Mund bezeichnet wird, das apostolische Glaubensbekenntnis, die Einsetzungsworte bei Taufe und Abendmahl, das Vaterunser und den Friedensgruß mit dem der Auferstandene seine Jünger grüßte.¹⁰ Dieses „lebendige Wort“ wurde den Jüngern von Christus selbst mitgeteilt, es erklang bei der Taufe des Einzelnen und wurde jeden Sonntag von der Gemeinschaft der Gemeinde erneuert. Das „lebendige Wort“ war kein Eigentum einer bestimmten Konfession oder eine dogmatische Richtschnur, sondern ein Glaubens- und Bundeswort, die eigentliche Quelle aller christlichen Glaubens- und Kirchengemeinschaft. Während beispielsweise Kierkegaard das Christentum als Sache des Einzelnen vorgehoben hat, hat Grundtvig die Gemeinschaft als Ausdruck vom kirchlichen Leben hervorgehoben. Für Grundtvig gab es also schon vor den Bibeltexten eine wahre christliche Gemeinschaft, d. h. die Kirche Christi. Die Kirche ist – und wird immer noch – durch „das lebendige Wort“ geschaffen und getragen, nicht durch spätere „tote“ oder mumifizierte Texte, Dogmen oder kirchliche Institutionen.

9 Siehe z. B. die Einleitung in Bugge u. a. (wie Anm. 8), 632–645.

10 Bugge u. a. (wie Anm. 8), 635.

Man kann sagen, dass sich Grundtvigs Wahrnehmung der Institution Kirche während seines langen Lebens veränderte. Zwar lebte er in einer Zeit, in der sowohl die Verfassung als auch Gesetze die Rahmenbedingungen des kirchlichen Lebens wesentlich verändert haben, Grundtvig blieb jedoch dauerhaft der Staatskirche gegenüber skeptisch und hat die kirchliche Institution bestenfalls als Rahmen der christlichen Gemeinde oder des Lebens des Gottesvolkes empfunden. Das Gottesvolk, die wahre christliche Gemeinde, ist weder durch Nationalität noch durch Dogmen begrenzt. Es wohnt in unterschiedlichen irdischen Institutionen und Kirchengebäuden, die als irdische Gasthäuser gesehen werden, die zeitlich und örtlich viele und unterschiedliche Erscheinungsformen haben können.

Die wahre Kirchengemeinschaft und die ihr zugehörigen Christen sind daran zu erkennen, dass sie auf dem „lebendigen Wort“ Gottes gründet. Grundtvig verstand diesen Begriff als die Schöpfung Gottes, die in der christlichen Gemeinde wirkt und sie trägt, die durch die sakramentale Gegenwart Christi erneuert wird. Grundtvigs sogenannte kirchliche „Anskuelse“ (Anschauung) ist möglicherweise sein bedeutendster und einflussreichster Beitrag zur dänischen Theologie.¹¹ Grundtvigs Konzept des Christentums war welt- und lebensbejahend und fand schnell Anhänger, die sich um ihn sammelten. In der Folge entstanden explizit grundtvigianische Gemeinschaften, aber auch eine breite Erweckung, die sich von der vorangehenden des Pietismus und der nachfolgenden in der „Inneren Mission“ unterschied. Diese Bewegung hat sich im 19. Jahrhundert in Dänemark schnell entwickelt und wirkte nicht nur im religiösen Bereich. Wie ich nachfolgend zeigen werde, lässt sich sagen, dass die Ideen Grundtvigs auch die allgemeine Einschätzung der Brüdergemeine in Christiansfeld bis weit ins 21. Jahrhundert hinein beeinflusst haben.

3. Ein „gemütliches“ Zuhause für wahre Christen

Der Grundtvigianer Ludvig Schröder (1836–1908) ist einer der ersten Kirchenhistoriker, der sich mit der Geschichte Christiansfelds beschäftigt hat. Er behandelte das Thema in verschiedenen Zusammenhängen und veröffentlichte 1902 das Buch *Om Brødremenighedens Betydning for Kirkelivet i Danmark (Die Bedeutung der Brüdergemeine für das Kirchenleben in Dänemark)*.¹² Schröder selbst hat weder mit der Brüdergemeine noch mit dem Kampf der Staatsmacht gegen sie eine enge Verbindung. Das Buch ist somit eine der frühesten dänischen Abhandlungen über Christiansfeld, da es weder externe Polemik, noch ein missionarischer und

11 N. F. S. Grundtvigs berühmte Darstellung seiner Wahrnehmung des Christentums ist Nikolai Frederik Severin Grundtvig: *Den christelige Børnelærdom*. Kopenhagen 1868. Es gibt eine englische Übersetzung in Bradley, Grundtvig (wie Anm. 8), Bd. 3, 239–272.

12 Ludvig Schröder: *Om Brødremenighedens Betydning for Kirkelivet i Danmark*. Kopenhagen 1902.

apologetischer Beitrag der Brüdergemeinde selbst ist. Stattdessen schreibt Schröder grundsätzlich neutral „von außen“, aber schon im Titel werden sein Interesse, seine Relevanzkriterien und seine Neigung deutlich. Es ist vor allem das Anliegen der Grundtvigianer, das für Schröder zentral ist, weshalb er sich für die Brüdergemeinde in Christiansfeld interessiert, und nur insoweit als sie für dieses Anliegen von Bedeutung ist. Obwohl Schröders Werk nicht als moderne oder wissenschaftliche Kirchengeschichte im strengen Sinn bezeichnet werden kann, nimmt er bereits einige der später in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung wichtige Orientierungspunkte auf und prägt sie.

Schröder war in seiner Zeit ein einflussreicher Grundtvigianer und dessen Einfluss prägten seinen Blick auf Kirche und Christentum und seine Herangehensweise und Darstellung sehr. So ist es seine grundlegende Überzeugung, dass man bei der Beurteilung des Wertes und der Qualitäten einer religiösen Bewegung weder in dogmatischen Fragen noch in Äußerungen ihrer Anführer eine Antwort suchen soll. Diese Perspektive erlaubt es Schröder, u. a. Grundtvigs Abneigung gegen den umstrittenen Zinzendorf und die theologischen Diskussionen über die Frage nach dem lutherischen Charakter der Theologie der Brüdergemeinde außer Acht zu lassen. Stattdessen betrachtet er das „lebendige Wort“ und die Vitalität der Brüdergemeinde als wichtiges Zeugnis ihres Charakters und Wertes.

Dementsprechend lässt Schröder klassisches Quellenmaterial wie z. B. Gesetze, Verordnungen und Untersuchungsdokumente sowie dogmatische Texte und Predigten außer Acht. Stattdessen nutzt er Erinnerungen und persönliche Zeugnisaussagen, da sie für ihn weitaus wertvollere Beweise zum Verständnis der Sache darstellen.

Ein Beispiel dafür ist Schröders Verwendung von Memoiren des Pastors Niels Blicher (1748–1839). Blicher war ein äußerst facettenreicher Pastor und ist heute weiterhin als Vater des berühmten dänischen Autors Steen Steensen Blicher bekannt.¹³ Obwohl er selbst kein Mitglied der Brüdergemeinde war, kannte er Christiansfeld seit seiner Jugend gut.¹⁴ Blicher hat nach seinen eigenen Worten „große Wertschätzung und Liebe“ für die Brüdergemeinde erworben und er hat „ihre Lebensweise, ihre Anbetung Gottes und ihr ganzes Leben mit gespannter Aufmerksamkeit beobachtet“.¹⁵ Schröder nutzt Blichers Text als Beleg für eine lebendige Gemeinde mit

13 Niels Blicher war sehr aktiv und auch ein produktiver Schriftsteller. Seine Autorschaft umfasst viele unterschiedliche Themen, vgl. Titel wie z. B. Forsøg til en christelig Børnelærdom. Aarhus 1799; En raadende Røst til vore vordende Christendomslærere. Randers 1828; Heste- og Quæg-Tabel, Forslag til det danske Landsby-Skolevæsens Forbedring. Aarhus 1801.

14 Niels Blicher: Nogle Ord i Anledning af Dagens litteraire Tvistigheder. In: Theologisk Maanedsskrift 1 (1825), 287–292.

15 Die Zitate stammen aus Blichers Text, sind hier aber wiedergegeben nach Schröder, Betydning (wie Anm. 12), 30.

Morgen-, Abend- und Tischgebet sowie täglicher Bibellesung. Er betont außerdem, wie der fast liturgische Tagesrhythmus größtenteils von „absolut exzellenter Musik“ untermalt wurde.¹⁶

Indem Schröder die Blichers Erfahrungen mit dem intakten Leben der Brüdergemeine und deren beispielloser Gastfreundschaft hervorhebt, schließt er Diskussionen über einen möglichen Separatismus und religiösen Fanatismus der Brüdergemeine indirekt aus. Weder in Blichers Memoiren noch in den Memoiren und Zeugnissen der verschiedenen Männer und Frauen, Theologen und Laien, die Schröder zur Beschreibung der Lebensweise in der Brüdergemeine verwendet, tauchen dogmatische Fragen in nennenswertem Umfang auf. Andererseits dominiert in seiner Darstellung das fröhliche, fleißige und sanfte Leben in der Gemeinde, darunter die Arbeit in Schule, Handwerk und Manufaktur. Die Darstellung des Buches entspricht der ‚grundtvigiansischen‘ Auffassung Schröders, dass „Christentum nicht Lehre, sondern Leben ist“.¹⁷

Wenn die Theologie der Brüdergemeine gelegentlich auftaucht, hebt Schröder die starke Betonung der Versöhnungslehre hervor, die sie seiner Meinung nach vom Pietismus entscheidend unterscheidet.

„Aber in einem Punkte hatten die Herrnhuter Bedingungen, um bei einfachen Christen einen besseren Eingang zu finden als die Pietisten. Sie betonten nachdrücklich das lutherische Grundzeugnis der Rechtfertigung durch den Glauben. Für sie war daher das Christentum ein Evangelium, eine Botschaft der Freude, – wenn ihre Gegner, die immer die Heiligung hervorgehoben haben, versucht waren, das Christentum zum Gesetz zu machen. Dies war einer der Hauptgründe dafür, dass die religiöse Laienbewegung in Dänemark im 18. Jahrhundert mehr von Herrnhut als von Halle geprägt war.“¹⁸

Schröder charakterisiert „ihre Denkweise“, den Verzicht auf dogmatische Lehre als „ganz und gar evangelisch“.¹⁹ Es ist für das Buch Schröders kennzeichnend, dass er zwischen Pietisten und den Mitgliedern der Brüdergemeine scharf unterscheidet und eindeutig mit letzteren sympathisiert. Es hat für ihn besondere Bedeutung, dass die beiden Erweckungsbewegungen unterschiedliche Auffassungen von Reue und Buße haben. Den wichtigsten Unterschied aber stellen seiner Ansicht nach die differierenden Auffassungen vom Gesetz dar. Diese theologischen Differenzen identifiziert er nicht durch die Analyse von Kirchenliedern, Predigten oder anderen schriftlichen Quellen der Brüdergemeine. Vielmehr versucht er, die faktischen

16 Schröder (wie Anm. 12), 31.

17 Schröder (wie Anm. 12), 72.

18 Schröder (wie Anm. 12), 26f.

19 Schröder (wie Anm. 12), 72.

Konsequenzen, die die Unterschiede zwischen pietistischem und herrnhutischem Verständnis des Christentums für das konkrete Leben in den Gemeinden gehabt haben, herauszuarbeiten.

Es ist jedoch nicht nur Schrøders Auffassung vom Christentum, sondern auch sein Kirchenverständnis, das seine Arbeit motiviert. Schrøder versteht die Kirche als ein irdisches Gasthaus für die wahre, lebendige Christengemeinde. Während eine konfessionelle oder institutionelle Abgrenzung der Kirche dazu führen könnte, dass die Brüdergemeine als deviant wahrgenommen würde, hat sie sich für Schrøder als lebendiger und lebensspendender Gast erwiesen. Das soziale Leben der Brüdergemeine, ihre fröhliche Atmosphäre und ihr zuversichtliches Christentum in Musik und Gesang, Kultur und Lebensstil bezeugen für Schrøder, dass ihre Mitglieder als Teil der wahren Christengemeinde wahrgenommen werden sollten.

Dieses Narrativ zieht sich wie ein roter Faden durch das Buch, bevor es im Schlusskapitel explizit und nachdrücklich zum Ausdruck gebracht wird. Die Brüdergemeine in Christiansfeld, das damals noch nicht zu Dänemark gehörte, weil es 1864 von Preußen erobert worden war, – ist für wahre Christen „ein gemütliches Zuhause“ gewesen.²⁰ Schrøder sieht seine Position durch die Kultur und Lebensweise der Brüdergemeine bestätigt, indem er abschließend unterstreicht, dass die Grundtvig-Erweckung in Dänemark viel von der Brüdergemeine gelernt und geerbt habe und ihr daher großen Dank schulde.

4. Ein „Sauerteig“

Erst nach fast 40 Jahren und der Wiedervereinigung von Christiansfeld mit Dänemark wurde 1940 die erste große kirchengeschichtliche Untersuchung von Christiansfeld veröffentlicht. Der Autor, Jens Holdt, Pastor in Bredebro bei Tønder, kann theologisch im rechten „grundtvigianischen“ Umfeld eingeordnet werden.²¹ Quel-

20 Schrøder (wie Anm. 12), 71. Ähnliches gilt für viele der ersten Grundtvigianer in der Hauptstadt sowie für die erwachten Kreise der Provinz. Die Tatsache, dass ein Teil von Grundtvigs eigenen Zuhörern und der ersten Generation der Bewegung einen Hintergrund in Brødersocietetet in Stormgade gehabt hat, hat früher mehrmals zum Bedürfnis geführt, sich von dieser Bewegung zu distanzieren, siehe z. B. Knud Heiberg: Brødersocietetets Forhold til Grundtvigs Kamp mod Rationalismen oplyst ved Breve. In: Kirkehistoriske Samlinger IV/6 (1899–1901). Kopenhagen 1899, 209–240; 424–444.

21 Siehe z. B. Jørgen Steenbæk: Præsternes forening gennem 100 år. Kopenhagen 1999, 155–158; Tine Reeh: ... den kristne Kirkes eksistens i Tyskland. In: Kirkehistorier. Festskrift til Martin Schwarz Lausten. Hg. v. Carsten Selch Jensen u. Lauge O. Nielsen. Kopenhagen 2008, 335f.

len aus der zentralen Staatsverwaltung zusammen mit dem eigenen Archiv der Brüdergemeine liegen seinen Studien zugrunde.²²

Holdt wohnte im Grenzgebiet und hat seine Arbeit in einer Zeit angefangen, in der es erst 20 Jahre her war, dass das Gebiet unter deutscher Kontrolle gestanden hatte. Während seiner Arbeit hat Holdt eine weitere deutsche Besatzung erlebt. Außerdem wurde in der Zwischenkriegszeit unter dem Einfluss fortschreitender Säkularisierung und neuer totalitärer Staaten die Beziehung zwischen Kirche und Staat heftig diskutiert. Die nationale Frage und die Beziehung zwischen Kirche und Staat bilden zwei Themen, die den Untersuchungshorizont von Holdts Studien deutlich bestimmen. In dieser Hinsicht fungiert das Material aus Christiansfeld wie ein Prisma zur Verdeutlichung dieser Themen, die auch dazu beitragen, Holdts Studien für ein breiteres Publikum Relevanz zu verleihen. Sie können daher nicht als gründliche Lokalgeschichte verstanden werden.

In Holdts historischer Darstellung der Gründungs- und Frühgeschichte Christiansfelds zeigt sich eine auffallende Tendenz, die deutschen sprachlichen und kulturellen Besonderheiten zu verharmlosen oder gar zu verschleiern.²³ Wo immer sich Gelegenheit bietet, betont Holdt auch Unterschiede zwischen Christiansfeld und Herrnhut. Herrnhut versteht er grundsätzlich als eine „Gesellschaft der Konventikel“, Christiansfeld dagegen als eine christliche Gemeinde, die in hohem Maße mit der Öffentlichkeit interagiert und somit als Sauerteig fungiert, was für Holdt (wie auch für Zinzendorf) ein Ausdruck eines positiven Einflusses war.²⁴

Wie Schröder unterscheidet Holdt zwischen der Auffassung vom Christentum des Pietismus und der der Brüdergemeine, aber er versteht sie als eine Art Zwillinge. Holdts Hauptinteresse sind jedoch nicht die theologischen Etiketten, sondern die Gemeinschaften der Gemeinden, das Freiheitsdenken und, wie schon erwähnt, die Verbindung zwischen Kirche und Staat. Er gibt eine detaillierte Darstellung

22 Jens Holdt: Brødrekolonien Christiansfeld indtil Aar 1800. In: Sønderjydske Aarbøger 1940, 53–187; ders.: Kostskolerne i Christiansfeld (wie Anm. 7); ders.: Elevfortegnelse fra Christiansfelds kostskoler 1775–1891. In: Sønderjydske Aarbøger 1944, 92–129.

23 In Holdts Arbeit lassen sich Parallelen zur britischen und amerikanischen Geschichtsschreibung erkennen, wo ebenfalls die Tendenz besteht, deutsch-ethnische Elemente auszublenden und die präherrnhutischen Ursprünge der Bewegung zu betonen. Siehe z. B. Craig Atwood: The Use of the ‚Ancient Unity‘ in Historiography of the Moravian Church. In *Journal of Moravian History* 13/2 (2013), 109–157, hier 139. Zu den verschiedenen Funktionen der Geschichtsschreibung in Bezug auf Anerkennung und Identität in einem Herrnhuter Kontext siehe auch Paul Peucker: Beyond Beeswax Candles and Lovefeast Buns: The Role of History in Finding a Moravian Identity. *The Hinge: International Theological Dialog for the Moravian church* 17/1 (2010), 6–17.

24 Während die bildliche Bedeutung eines Sauerteigs in der Gemeinde im neutestamentlichen Kontext manchmal negativ ist (siehe z. B. Mt 16,6; Mk 8,15; Lk 12,1; 1Kor 5,6-7 und Gal 5,9), verwenden Zinzendorf und Holdt den Sauerteig als eine Metapher positiver Entwicklung, siehe z. B. Holdt, Brødrekolonien Christiansfeld (wie Anm. 22), 178.

zum Gründungsprozess von Christiansfeld, der die Agenden und Perspektiven der Regierung, der Brüdergemeine und anderer Beteiligten veranschaulichen kann. Rechtsdokumente aus Christiansfeld werden eingehend analysiert, ebenso die daraus abgeleiteten Konsequenzen für die weitere Entwicklung der Gesetzgebung und des Kirchenrechts in Dänemark, insbesondere im Hinblick auf die Beziehung zwischen Kirche und Staat, was eindeutig Holdts starkes Interesse ist.

Die Konstitution bzw. der Rahmen des Lebens der Gemeinde führt auch zu einer Erforschung des Chorlebens und der inneren Organisation der Gemeinde. Auch hier ist deutlich zu beobachten, wie die historische Untersuchung teilweise von den aktuellen kirchenpolitischen Themen der Zeit bestimmt wird. Sie tauchen auch ein paar Mal direkt im Text selbst auf, etwa wenn Holdt einen ausführlichen Überblick über die Konstitution und interne Organisation der Brüdergemeine damit abschließt, dass diese „schon interessant sind“, besonders in einer Zeit, „in der die dämonische Macht des Staates in unheimlichem Maße verehrt wird.“ Und er fügt hinzu: „Nur die Kirche Christi ist in der Lage, diese diktatorische Dämonie zu überwinden.“²⁵

Holdts Studien sind jedoch im Allgemeinen weder politisch noch polemisch, sondern ähneln den zeitgenössischen historischen Quellenstudien in Dänemark. Wie Schrøder betont er das Leben der Gemeinde, einschließlich der Aufteilung der Gemeinde, ihrer Rhythmen und der christlichen Lebensgemeinschaft. Dies untersucht er u. a. in einem Abschnitt mit dem Titel „Gemeinde“, wo er im Gegensatz zu Schrøder eher klassische Arten von Quellenmaterial studiert. In diesem Zusammenhang verwendet er sowohl sprachliche Ausdrücke als auch Denkweisen, die für die Grundtvig-Partei als typisch gelten.

Holdt schließt seine Studie mit der Bemerkung ab, dass die Herrnhuter Siedlung trotz entsprechender staatlicher Absichten die erhoffte Einwirkung auf die industrielle und wirtschaftliche Entwicklung im Land nicht gehabt hatte. Die Brüdergemeine habe dagegen mit ihren Ideen und Ansichten den Staat beeinflusst, was insbesondere im Kirchen- und Schulbereich deutlich werde.²⁶ Dies zeige sich zunächst in Christiansfelds Schul- und Internatsaktivitäten, die sich an die führenden sozialen Schichten richteten, aber auch in der Arbeit der Diaspora und verschiedenen Arten von Missionsarbeit, die die Entwicklung der Kirchenlandschaft in Dänemark im 19. Jahrhundert stimuliert habe.

Holdt ignoriert in seiner Darstellung völlig, dass Christiansfeld in seiner nationalen Orientierung für Dänemark als zweideutig oder zumindest als international geprägt wahrgenommen werden konnte und dass die Gemeinde sprachlich von ihrer deutschen Herkunft geprägt war. Um die offensichtliche deutsche

25 Holdt, *Brødrekolonien Christiansfeld* (wie Anm. 22), 92.

26 Holdt, *Brødrekolonien Christiansfeld* (wie Anm. 22), 178.

Komponente zu reduzieren und stattdessen Christiansfelds bedeutenden und positiven Einfluss in Dänemark geltend zu machen, betont er die Ansicht, dass die Brüdergemeinde ihren „Heimatsort in Tschechien“ hat – und nicht im deutschen Herrnhut. Auf diese Weise spielt die Versammlung der Brüdergemeinde für Holdt tatsächlich eine Rolle, insofern er den deutschen Einfluss im dänischen Kirchenleben herunterspielt und harmonisiert. Das wird beispielsweise deutlich, wenn er abschließend schreibt: „Unser heutiges Gemeinde- und Schulkonzept ist eher evangelisch-herrnhuterisch als deutsch-lutherisch [...], wenn diese Bezeichnungen zulässig sind.“²⁷ Es ist vor allem „eine helfende Hand“, welche die Brüdergemeinde einem „evangelisch-grundtvigianischen“ Schul- und Kirchenleben gegeben hat, die das historische Interesse an Christiansfeld begründet.²⁸

Zusammenfassend kann behauptet werden, dass die Kongregation der Brüder in Christiansfeld laut Holdt als wertvoller Sauerteig fungiert hat, indem Christiansfeld das kulturelle und kirchliche Leben im ganzen Dänemark positiv geprägt hat.

5. Vom Modernisierungsbeitrag der Erweckungen zum religiösen ‚Kulturerbe‘

In den 1950er Jahren setzte eine Erneuerung der dänischen Kirchengeschichtsschreibung ein. Professor Hal Koch, der wegen seiner Arbeiten über Grundtvig und die Beziehung zwischen Christentum und Kultur bekannt geworden war, hatte eine Gruppe junger begabter Studenten und Forscher um sich versammelt. Er wollte kirchengeschichtliche Forschung in Kooperation und mit neuen Methoden angehen, die er aus den zeitgenössischen Geistes- und Sozialwissenschaften übernahm. Das Fach Kirchengeschichte befasste sich jetzt nicht nur mit Ereignissen, Personen, kirchlichen Organisationen und Dogmen, sondern auch mit Zusammenhängen zwischen Religion und sozioökonomischen Veränderungen. Er wollte sich in einer Zeit der fortschreitenden Säkularisierung stärker mit dem Zusammenhang zwischen Christentum und gesellschaftlicher Entwicklung befassen, was traditionell nicht als ein Thema der Kirchengeschichte aufgefasst wurde.

Im Kontext dieser Arbeit gelang es der Gruppe, für ein großes und bahnbrechendes, kollektives Projekt über den Aufstieg der Erweckungsbewegungen im 19. Jahrhundert Geld zu einzuwerben. Hal Koch und ein gleichaltriger Kollege haben das Projekt beaufsichtigt und ein junger Forscher, Anders Pontoppidan Thysen, der gerade eine Dissertation über die Grundtvig-Bewegungen geschrieben hatte, wurde Forschungsleiter und Herausgeber des Projektes. Das mit diesem

27 Ebd.

28 Holdt, Brødrekolonien Christiansfeld (wie Anm. 22), 180.

Projekt entstandene Werk ist topographisch gegliedert und versucht, durch systematisches Studium umfangreicher Quellenmaterialien die Genese und Verbreitung der Erweckungsbewegungen zu kartieren. Die daraus entstandenen sieben Bände gelten bis heute als Standardwerk der dänischen Kirchengeschichte.²⁹

Das grundlegende Ziel der gesamten Arbeit war die Untersuchung, inwiefern die religiösen Erweckungen, die der Demokratisierung und der dänischen Verfassung „Grundloven“, vorausgingen, dazu beigetragen haben, den Weg für diesen politischen Wandel zu ebnet. Die Gruppe wollte also untersuchen, ob Zusammenhänge zwischen dem Christentum und der dänischen Gesellschaftsentwicklung zu erkennen und nachzuweisen sind. Den historischen Hintergrund dieser Forschungsfrage bildeten die Nachkriegsdiskussionen in der dänischen Volkskirche, insbesondere über die Rolle des Christentums in der Moderne.

Die Brüdergemeine in Christiansfeld wird im vierten und siebten Band des Werkes behandelt und ist die bisher ausführlichste, quellenbasierte, kirchengeschichtliche Auseinandersetzung mit diesem Thema. Thyssen selbst ist der Autor dieser Teile des Werkes. Dabei fand und recherchierte er eine enorme Menge an Quellen in öffentlichen und privaten Archiven, darunter eine Vielzahl bisher unveröffentlichter Quellen verschiedener Arten und Gattungen. Thyssen konnte so die Rahmenbedingungen und Entwicklung, Organisation und Struktur sowie die sich daraus entwickelnde Auffassung des Christentums und seiner sozialen Bedingungen sowie die Lebens- und Entwicklungserfahrungen von Anhängern und Abtrünnigen der Herrnhuter Siedlung ausführlich behandeln.

Thyssens Arbeit ist reich an Informationen und inhaltlich gewichtig. In diesem Zusammenhang sollen lediglich einige Merkmale hervorgehoben werden, die sein historiographisches Vorgehen profilieren. Zunächst spielen die theologischen Ansichten und Konzeptionen der Brüdergemeine in dieser Arbeit eine bedeutende Rolle, da Thyssen zeigt, wie sie Ausgangspunkt ihrer Organisation in mehrfacher Hinsicht sind. Sie bilden daher die Grundlage für Thyssens eher soziologische und sozialwissenschaftliche Ergebnisse.

Konkret zeigt sich dies bereits am Anfang der Arbeit, der zunächst auf theologisch begründete Divergenzen in der Wahrnehmung des „Herrnhutismus“ in Dänemark eingeht. Obwohl die Bewegung unter böhmisch-mährischen Flüchtlingen entstand, hat die Brüdergemeine laut Thyssen ihren Ursprung in Herrnhut und im deutschen Pietismus. Er hebt die Bedeutung Zinzendorfs hervor, „ebenso bedeutend als religiöser Führer und praktischer Organisator“, gefolgt von der Aussage, dass die Herrnhuter Brüdergemeine die erste unabhängige religiöse Bewegung war,

29 Vækkelsernes Frembrud i Danmark i første Halvdel af det 19. Århundrede. Hg. v. Anders Pontoppidan Thyssen. Bd. 1–7. Kopenhagen 1960–1977.

die „in den lutherischen Ländern toleriert“ wurde.³⁰ Thyssen stellt so „den dänischen Herrnhutismus“ als eine Sproß des deutschen dar, weshalb seine deutschen Quellen, insbesondere herrnhutischer Provenienz, erheblich umfangreicher sind als in früheren Darstellungen.

Eine besondere Leistung Thyssens ist das Sammeln, Ordnen und die grundlegende Bearbeitung dieses Materials, das auf die Brüdergemeinde in Christiansfeld selbst zurückgeht. Zu beachten ist, dass dieses umfangreiche, lokale Material bei Thyssen immer im Kontext des größeren Zusammenhangs der Herrnhuter Brüdergemeinde und innerhalb der dynamischen Verbindung mit der dänischen Gesellschaft untersucht wurde.

Letztlich ist die durchgehende Forschungsfrage – auch in der Behandlung der Brüdergemeinde in Christiansfeld – die Bedeutung des Christentums und insbesondere die Bedeutung der Erweckungsbewegung für die Entwicklung der Gesellschaft. Im Laufe seiner Untersuchungen wird deutlich, dass gerade Christiansfeld in Untersuchungen zur Beziehung zwischen Christentum und Gesellschaft interessant war.

Insgesamt stellt diese Arbeit fest, dass das Christentumsverständnis der Brüdergemeinde die Entwicklung einer starken und von der absoluten Staatsgewalt unabhängigen Gemeindeorganisation gefördert hat. Gleichzeitig haben ihre theologischen Auffassungen eine umfassende Mission durch Laien hervorgebracht und insbesondere dort gewirkt, wo sich eine allgemeinere Volkserweckung und ein neues Verständnis der eigenen Autorität früh durchgesetzt haben. Damit bestätigt das gesamte Forschungsprojekt und insbesondere das Material aus Christiansfeld einen Zusammenhang zwischen religiöser Erweckung und der politischen Erweckung des einfachen Volkes.³¹

Mit dem Abschluss dieses Projekts beendete Anders Pontoppidan Thyssen jedoch nicht seine Beschäftigung mit Christiansfeld. Wenige Jahre später hat er die Leitung eines neuen, großen, gemeinschaftlichen Projekts zur Beziehung von Religion und Gesellschaft übernommen, diesmal mit dem Schwerpunkt auf der Brüdergemeinde in Christiansfeld. Während das abgeschlossene Projekt eine Zusammenarbeit von Kirchenhistorikern gewesen war, die an einigen Stellen vorsichtig mit Methoden und Perspektiven der Sozialwissenschaften gearbeitet hatten, wurde das neue Projekt von einer multidisziplinären Gruppe durchgeführt, die hauptsächlich aus Geisteswissenschaftlern zusammengesetzt war. Dies verdeutlicht, wie sich

30 Anders Pontoppidan Thyssen: *Brødremenigheden*. In: *Vækkelsesernes Frembrud i Danmark i første Halvdel af det 19. Århundrede*. De ældre jyske Vækkelser. *Brødremenigheden*. Hg. v. A. P. Thyssen. Bd. 4. Kopenhagen 1967, 11–175, hier 11.

31 Anders Pontoppidan Thyssen: *Slutning: De folkelige bevægelser*. In: *Vækkelsesernes Frembrud i Danmark i første Halvdel af det 19. Århundrede*. *Vækkelse, Kirkefornyelse og Nationalitetskamp i Sønderjylland 1815–1850*. Hg. v. A. P. Thyssen. Kopenhagen 1977, 392f.

das Erkenntnisinteresse von der Beziehung von Religion und Gesellschaft auf die Beziehung von Religion und Sozial- oder Kulturgeschichte verschoben hatte. Das Vorwort zum ersten Band beschreibt das Projekt in dieser Weise:

„Die Brüdergemeine in Christiansfeld ist eine der eigentümlichsten Gemeinden innerhalb der Grenzen Dänemarks. Im Jahr 1773 als Teil der weltweiten Herrnhuter-Gemeinschaft entstanden [...], wurde die Gemeinde absichtlich sowohl als geistlich als auch weltlich eigenständige Enklave geschaffen. Für das religiöse Leben gilt [...], dass die Gemeinde sich in ihrer Lebensweise, religiösen Praxis und Gesellschaftsform von den allgemeinen Normen unterscheidet.“³²

Die Aufmerksamkeit, die der Brüdergemeine geschenkt wird, ist hier weder durch ihre Rolle für den Autor selbst, noch durch ihren christlichen und kirchlichen Wert begründet. Ebenso wenig wird ihre Rolle als Katalysator für wesentliche Entwicklungen oder Veränderungen in der Gesellschaft als Motivation für die Untersuchung genannt. Vielmehr wird das im dänischen Kontext Einzigartige oder Andersartige betont, das selbstverständlich nicht nur ein lokales Phänomen, sondern Teil einer globalen Dimension war. Christiansfeld sollte wegen seines Charakters als ausgesprochen interessantes Kulturphänomen untersucht werden, d. h. als ein Phänomen, das nicht nur durch sein religiöses Leben, sondern auch durch seine Lebensweise und Kultur bestimmt wurde.

Das Vorwort – und mehrere Artikel der Bände – gehen noch weiter, indem sie eine bestimmte materielle Kultur als kulturbestimmt zu identifizieren versuchen. Der Forschungsgegenstand beschränkt sich daher nicht ausschließlich auf Quellen zur Theologie, Lehre, Kirchen- und Gemeindebildung oder auf quantitative und qualitative soziologische Studien der Religionsgemeinschaft. Jetzt werden auch die Produktion und materielle Kultur in großem Umfang untersucht, z. B. Landwirtschaft und Architektur, aber auch die kulturelle Konstruktionen in Form unterschiedlicher Schulformen und Identitätsfragen.

Die Ergebnisse des Forschungsprojekts wurden 1984 als ein zweibändiges Werk herausgegeben: *Herrnhutersamfundet i Christiansfeld (Die Gesellschaft der Herrnhuter in Christiansfeld)*, es gilt heute als ein Klassiker der Forschung. Die Zusammenarbeit unterschiedlicher Disziplinen in den beiden Bänden besteht nur darin, dass sie unterschiedliche Quellen zu Christiansfeld in den Blick nehmen, ohne jedoch gemeinsamen Forschungsfragen oder -Thesen nachzugehen. Mit Ausnahme der beiden von Theologen verfassten Kapitel spielt die theologische Perspektive keine entscheidende Rolle mehr; sie wurde zugunsten von Studien zu Demographie,

32 Søren Sørensen: Forord. In: *Herrnhutersamfundet i Christiansfeld*. Hg. v. Anders Pontoppidan Thyssen. Aabenraa 1984, 5.

Sozialstruktur, Handwerk, Landwirtschaft, Handel und Architektur aufgegeben, die nicht notwendigerweise die religiösen Perspektiven bzw. Linien miteinbezogen.³³

Die beiden Bände spiegeln auf ihre Weise die allgemeine Wende der Geschichtsschreibung zur Sozial- und Kulturgeschichte, obwohl diese im Werk nicht programmatisch formuliert wird, weil es keine gemeinsame These oder historiographische Aussagen hat. Die beiden Bände zeigen, wie Forscher aus verschiedenen Disziplinen der Sozial- und Geisteswissenschaften in den 1980er Jahren ein erneutes Interesse an Quellen zeigten, die in einem explizit religiösen Kontext entstanden sind. Gleichzeitig kann man die Auffassung vertreten, dass die Kirchengeschichte als Untersuchung von Kirche und Christentum vergangener Zeiten mit einem solchen Ansatz säkularisiert wird. Und schließlich zeigt dieses Projekt, wie die Brüdergemeinde in Christiansfeld Ende des 20. Jahrhunderts in Dänemark als besonders wertvolles Kulturerbe wahrgenommen wurde.

6. Die Einzigartigkeit von Christiansfeld

Wie kann kulturelles Erbe eingeschätzt werden? In den letzten Jahren haben die Kulturwissenschaften dem Konzept der „heritagization“ und dem Prozess, durch den Objekte, Orte oder Praktiken den Status als ein besonderes (kulturelles) Erbe erlangen, große Aufmerksamkeit geschenkt.³⁴ Kritische Studien haben soziale Dynamiken untersucht, wie das sogenannte kulturelle Erbe konstruiert, selektiert, ausgehandelt und praktiziert wird.³⁵

Diese Studien unterstreichen die Tatsache, dass die Vergangenheit weder objektiv noch neutral bearbeitet werden kann, sondern immer mit der Gegenwart des Wissenschaftlers verbunden ist. „Die Vergangenheit ist nicht, was sie einmal gewesen ist.“³⁶ Dies gilt auch für die Vergangenheit der Brüdergemeinde in Christi-

33 Es betrifft jeweils das erste, fast 100 Seiten lange von Thyssen verfasste Kapitel über „Die große und kleine Herrnhuter Gemeinde“ und das letzte Kapitel des zweiten Bandes über „Die liturgischen Formen und ihre Voraussetzungen“, das vom Pastor der Brüdergemeinde, Helge Rønnow, verfasst wurde.

34 Siehe z.B. Sharon Macdonald: *Presencing Europe's Pasts*. In: *A Companion to the Anthropology of Europe*. Hg. v. Ullrich Kockel u.a. Oxford 2012, 233–252. Es gibt auch ein Beispiel im Forschungsprojekt: *The Heritagization of Religion and the Sacralization of Heritage in Contemporary Europe*. <https://heranet.info/projects/hera-2016-uses-of-the-past/the-heritagization-of-religion-and-the-sacralization-of-heritage-in-contemporary-europe/>. Zu Untersuchungen von Christiansfeld und „heritagization“, vgl. Tine Damsholt u. a.: *Christiansfeld*. New York, 2022.

35 Rodney Harrison: *Heritage. Critical Approaches*. London 2013; Kristin Kuutma: *Between Arbitration and Engineering. Concepts and Contingencies in the Shaping of Heritage Regimes*. In: *Heritage Regimes and the State*. Hg. v. Regina Bendix u. a. Göttingen 2013, 21–38.

36 Knut Kjeldstadli: *Fortida er ikke hvad den en gang var. En innføring i historiefaget*. Oslo 1992.

ansfeld, die weit davon entfernt ist, ein stabiles, klar definiertes Objekt gewesen zu sein. Sowohl die private als auch die zeitgenössische Wahrnehmung der Kirchengeschichtsforscher, einschließlich der Wahrnehmung von Kirche und Christentum, haben den Untersuchungshorizont und die Interessen der Arbeiten geprägt. In Dänemark hat insbesondere das Verständnis Grundtvigs von Kirche und Christentum einen breiten Effekt gehabt. Mehr oder weniger bewusst sind viele Dänen und auch sogenannte Kulturchristen von dieser Tradition und Richtung geprägt worden.

Wie erwähnt haben diese Tradition und Richtung auch die Hermeneutik der kirchengeschichtlichen Forschung zur Brüdergemeinde in Christiansfeld und deren Bedeutung beeinflusst. Eine dominante Partei dänischer Kirchenhistoriker hat einen ‚grundtvigianischen‘ Ausgangspunkt, was sich u. a. in der Tendenz widerspiegelt, dass der formellen kirchlichen Institution in der kirchengeschichtlichen Literatur typischerweise keine große Rolle zugeschrieben wird. Ein ‚grundtvigianisches‘ Verständnis vom Christentum lässt sich auch in der Tendenz beobachten, dass nicht die Dogmatik und die Lehrfragen, sondern die Kultur und Lebensweise der Gemeinde als relevante und interessante Quellen für die Herrnhuter Brüdergemeinde in Christiansfeld angesehen werden. Konkret zeigt sich dies in der Geschichtsschreibung der Studien, wo „das Leben der Gemeinde“ in Form alltäglicher liturgischer Praxis, der Musikkultur, des Schulwesens, des sozialen Zusammenlebens und des Arbeitslebens sowie moderner Produktionsformen als relevante und interessante Objekte hervorgehoben werden. Natürlich gibt es hier auch viele „tote Winkel“, Selektion und direkte Verdrängung. Beispielsweise werden die kritische Wahrnehmung Zinzendorfs, dogmatische Diskussionen, Problematiken der Kolonialzeit, Fälle der Exklusion, sektiererische soziale Dynamiken, Sprachstreitigkeiten und problematische nationale Fragen nicht eingehender behandelt.

Gleichzeitig spiegeln sich in den wechselnden Darstellungen der Brüdergemeinde die wechselnden Zeiten und Generationen der Kirchenhistoriker. Während Christiansfeld um 1900 als ein schönes Zuhause wahrer Christen beschrieben wurde, wird die Gemeinde während des Zweiten Weltkriegs als ein Sauerteig dargestellt, der wie eine helfende Hand für das vom Staat begrenzte Kirchenleben dienen könne. In der Nachkriegszeit wurden besonders die egalitäre Struktur der Erweckung und ihr Beitrag zur Stärkung des Selbstbewusstseins der Gemeindeglieder und ihrer politischen „Erweckung“ betont. Mit anderen Worten verschiebt sich Christiansfelds positiver Wert von dem auf einer individuellen Ebene des Erbaulichen zur positiven Einwirkung der Gemeinde auf der kirchlichen und gesellschaftlichen Ebene. Am Ende des 20. Jahrhunderts wird Christiansfeld schließlich, parallel zum allgemeinen Aufschwung der materialistischen Geschichtsschreibung und Säkularisierung, als eine einzigartige Gemeinschaft mit einer ganz besonderen Kultur wahrgenommen.

Wenn man den Prozess, der zur Aufnahme von Christiansfeld in die UNESCO-Liste des Weltkulturerbes geführt hat, untersucht, dann wird deutlich, dass die

Öffentlichkeit – die Kommune Kolding sowie nationale Berater und Experten – in hohem Maße, vielleicht für das Ergebnis entscheidend, wichtige Akteure gewesen sind. Zugleich wird erkennbar, dass Kirchenhistoriker und ihre Forschung bei dieser „heritagization“ eine nicht unerhebliche Rolle gespielt haben.³⁷ Es erfordert daher ein geschärftes Verantwortungsbewusstsein und ein hohes Maß an Selbstreflexion der Forscher, wenn sie sich an Diskussion und Bewertung unterschiedlicher Arten von kulturellem Erbe beteiligen.

37 Christiansfeld, a Moravian Church Settlement. UNESCO. <https://whc.unesco.org/en/list/1468/>.

Innovative Konzepte in der frühen Architektur und Stadtplanung der Herrnhuter Brüdergemeine

Ausgehend vom Spannungsfeld Tradition und Innovation soll untersucht werden, wie innovativ die Herrnhuter in ihren Gründungsjahren in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts bei ihren Siedlungsgründungen und Bauvorhaben gewesen sind.¹ Inwieweit überwiegen bei der frühen Architektur und Stadtplanung innovative oder traditionelle Aspekte und worin bestehen diese?

Zunächst sollen die ersten Gründungen Herrnhut und Herrnhag in ihrer historischen Entwicklung kurz dargelegt und die konkreten Bauformen näher betrachtet werden, wobei aus inhaltlichen Gründen ein Schwerpunkt auf der Planstadt-Anlage Herrnhag liegt. Die verschiedenen in Herrnhag verwendeten Bautypen und die Gesamtanlage werden genauer dargestellt sowie den Ursprüngen und der Bedeutung dieser Gestaltungsformen nachgegangen. Diese sollen im Vergleich zu anderen Stadtneugründungen außerhalb der Brüdergemeine und der Ideengeschichte in der frühen Neuzeit gedeutet und ihre inhaltlichen Aussage untersucht werden. Abschließend soll ein Resümee bezüglich der Grundfrage nach Tradition und Innovation in der frühen Architektur und Stadtplanung der Herrnhuter Brüdergemeine gezogen werden.

Bei der Entwicklung der Bauformen und Siedlungsgründungen sollte zunächst ein Blick auf die allererste Herrnhuter Siedlung, nämlich die Gründungs-Siedlung Herrnhut geworfen werden. Hier ist der Ausgangspunkt der späteren Entwicklung, bei der die ersten Weichen gestellt werden.

Die Siedlungsgründung Herrnhuts beginnt mit dem legendären Baumschlag des Zimmermanns Christian David für das erste Haus des neu zu gründenden Ortes Herrnhut.² Es handelte sich dabei sicherlich um ein zunächst eingeschossiges kleineres in Holzbauweise errichtetes Gebäude, das vermutlich der örtlichen Tra-

1 Hierzu grundlegend: Michael J. Lewis: City of Refuge: Separatists and Utopian Town Planning. Princeton 2016.

2 Brief Heitz an Zinzendorf vom 17. Juni 1722, UAH, R.6.A.a.8.3; Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722 bis 1760. Hg. v. Hans-Christoph Hahn u. Hellmut Reichel. Hamburg 1977, 62.

dition des Umgebendehauses³ entsprach.⁴ Auch die anschließend fertiggestellten Gebäude der Jahre 1723/24 folgten der Bau-Tradition der Oberlausitz⁵, jedoch dürften wohl auch Einflüsse aus der Heimat der mährischen Glaubensflüchtlinge, die diese Gebäude selbst errichteten, eingegangen sein. Erst später wurden auch diese Gebäude zugunsten eines einheitlichen Ortsbildes verändert.⁶

Bereits bei Baubeginn des Ortes Herrnhut bestand die Absicht, die Gebäude um einen rechteckigen Platz mit einem zentralen Brunnen herum anzuordnen, wohl zunächst um wirtschaftlichen Erfordernissen gerecht zu werden.⁷ Um dieser Planung genüge zu tragen, errichtete man auf der gegenüberliegenden Seite der ersten Häuser nach dem Entwurf⁸ des Zimmermanns Christian David 1724 eine Erziehungsanstalt nach Halleschem Vorbild, das sogenannte Pädagogium. Dieses Gebäude enthielt einen größeren Saal, der ab 1726 durch die anwachsende Gemeinde liturgisch genutzt und damit als das erste ‚Gemeinhaus‘ bezeichnet wurde.⁹ Dieses bildet die Grundlage für die weitere Entwicklung des Typus des Gemeinhauses in der Brüdergemeine, werden hier doch erstmals die Erfordernisse des sich entfaltenden gemeindlichen Lebens deutlich.¹⁰

Ebenso bildete sich im frühen Herrnhut das sogenannte Chorwesen heraus, dessen praktische Erfordernisse im Zusammenleben der Brüder ab 1728¹¹ deutlich wurden. Diese Anforderungen wurden erstmals 1739 mit dem Bau des jeweiligen Brüderhauses in Herrnhut und Herrnhag nahezu zeitgleich baulich umgesetzt.¹²

Im weiteren Verlauf des Ausbaus der Gemeinde und des Ortes Herrnhut wurden ab der Mitte des 18. Jahrhunderts nach und nach repräsentativere Bauten errichtet

3 Hans Köpf u. Günther Binding: Bildwörterbuch der Architektur. Stuttgart 1999.

4 Aufgrund unterschiedlicher Darstellungen in den Quellen werden die ursprüngliche äußere Gestalt und Größe nicht völlig klar. Siehe Ulrike Carstensen: Stadtplanung im Pietismus. Herrnhag in der Wetterau und die Frühe Architektur der Herrnhuter Brüdergemeine. Herrnhut 2009, 29–34.

5 Theodor Bechler: Ortsgeschichte von Herrnhut mit besonderer Berücksichtigung der älteren Zeit. Herrnhut 1922, 15f.

6 Dazu siehe S. 573.

7 Brief Heitz an Zinzendorf vom 17. Juni 1722, UAH, R.6.A.a.8.3.

8 Christian David: Entwurf des späteren Gemeinhauses Herrnhut mit Auflistung des Baumaterials. Tuschzeichnung 1722, UAH, TS.Mp.4.1.

9 Bechler (wie Anm. 5), 17.

10 Carstensen (wie Anm. 4), 63.

11 Diarium Herrnhut. 11. Februar 1728. Zit. nach: Hanns Joachim Wollstadt: Geordnetes Dienen in der christlichen Gemeinde. Dargestellt an den Lebensformen der Herrnhuter Brüdergemeine in ihren Anfängen. Göttingen 1966 (APTh 4).

12 Zur Entwicklung des Brüderchors und -hauses in Herrnhut, siehe Carstensen (wie Anm. 4), 50–53. Auf die übrigen Chorhäuser soll hier nicht näher eingegangen werden, siehe dazu ebd., 53f.

und die ersten schlichteren Bauwerke barock überformt.¹³ Helmut Rudolph prägte für diesen späteren Herrnhuter Stil den Begriff des „bürgerlichen Barocks“¹⁴, auf den weiter unten näher einzugehen ist.¹⁵

Die aus heutiger Sicht als typisch erachteten Bauformen Herrnhuts stammen – wenn man von den Zerstörungen und dem Wiederaufbau nach 1945 absieht – demnach aus der Mitte bzw. zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und lassen nur noch begrenzt Rückschlüsse auf die ursprüngliche Baugestalt Herrnhuts in den Entstehungsjahren zu. Die beschriebenen ersten Bauvorhaben waren zunächst wenig innovativ, sondern folgten regionalen Bautraditionen.

Dennoch finden sich bereits im frühen Herrnhut Neuerungen, die jedoch weniger Bauformen und -strukturen betreffen, sondern vielmehr innerhalb der Entwicklung der Gemeinde zu sehen sind: Es bildeten sich eigenständige liturgische Elemente und besondere Formen des Zusammenlebens, die eine Grundlage für die spätere architektonische Umsetzung darstellten.¹⁶

Um den Blick auf mögliche Innovationen in der Architektur und Stadtplanung zu richten, muss die weitere Entwicklung der Siedlungsgründungen der Herrnhuter betrachtet werden:

Nach den Zerwürfnissen mit dem sächsischen Hof waren Zinzendorf und sein engerer Kreis auf der Suche nach einer neuen Bleibe.¹⁷ 1736 startete man daher verschiedene Ansiedlungsversuche, die jedoch nicht erfolgreich verliefen: Dazu zählen das holsteinische Pilgerhütten¹⁸ und das Projekt 's-Heerendijk in den Niederlanden.¹⁹ Interessanterweise war am Bau von 's-Heerendijk erneut Christian David beteiligt, der bereits beim Bau des Pädagogiums in Herrnhut maßgeblichen Anteil gehabt hatte. In 's-Heerendijk hatte man bereits eine repräsentative symmetrische Anlage geplant, die jedoch letzten Endes nicht umgesetzt wurde.²⁰

13 Cornelius Gurlitt: Beschreibende Darstellung der älteren Bau- und Kunstdenkmäler des Königreiches Sachsen. Heft 34: Amtshauptmannschaft Löbau. Dresden 1910, 202; Johann Gottlieb Korschelt: Geschichte von Herrnhut. Berthelsdorf, Leipzig 1853, 17; Carstensen (wie Anm. 4), 64f.

14 Helmut Rudolph: Herrnhuter Baukunst und Raumgestaltung. Der bürgerliche Barock der Brüdergemeine Herrnhut. Herrnhut 1938.

15 Siehe dazu unten S. 579f.

16 Carstensen (wie Anm. 4), 64.

17 Dietrich Meyer: Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine 1700–2000. Göttingen 2000, 37–39.

18 Carstensen, 178–181.

19 Paul Peucker: Heerendyk. Gründung und Auflösung einer Herrnhuter Kolonie in den Niederlanden. In: UnFr 26 (1989), 7–36; Carstensen, 169–178.

20 Carstensen, 182.

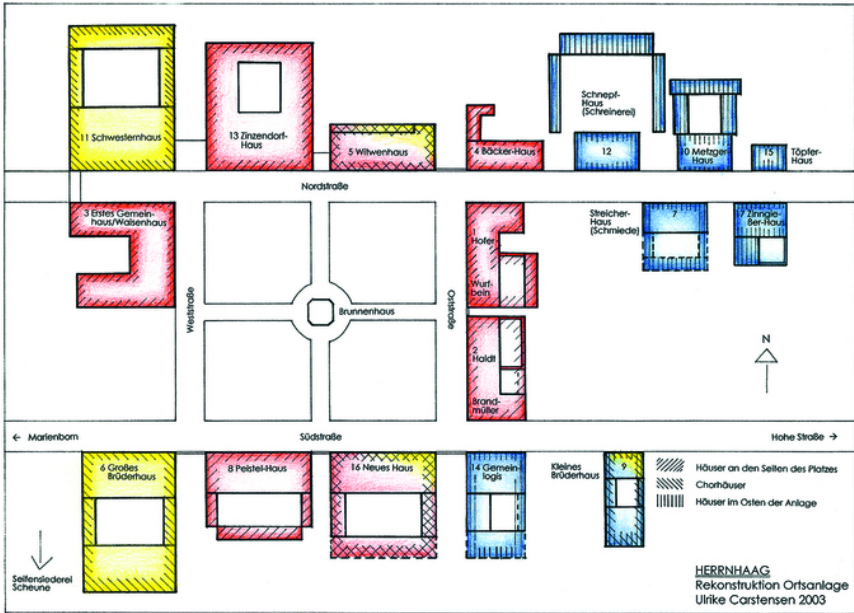


Abbildung 1: Rekonstruktion der Ortsanlage Herrnhag während der Besiedlung durch die Herrnhuter Brüdergemeine (1738–1753). Zeichnung Ulrike Carstensen 2003.

Nach Verhandlungen mit dem Grafen zu Ysenburg-Büdingen, einem Freund Zinzendorfs aus seiner Hallenser Zeit, beschloss man 1737 den Ankauf des Geländes durch private Investoren und die Gründung des Ortes Herrnhag in der Wetterau.²¹

Nun ging man im Gegensatz zur vorangegangenen Gründung Herrnhuts sehr zielgerichtet vor: Nach Zinzendorfs Vorstellungen²² wurde eine Planstadt-Anlage entworfen, die auf einer quadratischen Grundform basierte und völlig symmetrisch angelegt werden sollte: An allen Platzseiten sollten je zwei identische zweigeschossige Vorderhäuser mit Mansardwalmdächern²³ stehen und zwei der Platzecken mit gemeinschaftlich bewohnten stilistisch ähnlich gestalteten Chorchäusern besetzt werden.²⁴ Bemerkenswert ist insbesondere die symmetrische Grundstruktur der

21 Protokoll Synode Zeist 1746, UAH, R.2.A.19.1, S. 108: „Auf dem Synodo zu Berlin vom 20. Mai 1737 wurde [...] der Bau von Hhag festgesetzt.“ Ein Original-Protokoll dieser Synode ist bedauerlicherweise nicht erhalten; Carstensen, 65.

22 Biographische Einflüsse Zinzendorfs, dazu näher: Carstensen (wie Anm. 4), 236–239, s. u.

23 D. h. es handelte sich um umlaufende Mansarddächer; siehe Köpf u. Binding (wie Anm. 3).

24 Grundriss Gesamtanlage Herrnhag. Kolorierte Zeichnung. O.J., UAH, Bd. 1.60.a; perspektivische Ansicht der Gesamtanlage Herrnhag von Süden mit Legende. Kolorierte Zeichnung. O.J. (Abb. 3),

neu zu gründenden Siedlung Herrnhag. Im Folgenden sollen nun die verschiedenen Gebäudetypen näher betrachtet werden:

Die zum Platz hin weisenden repräsentativen Fassaden der unmittelbar an den Platzseiten geplanten Häuser²⁵ waren zehnnachsig gegliedert, wobei sich in der dritten und siebten Achse je ein Eingang befand, von dem aus im Inneren Flure in die Tiefe des Gebäudes verliefen. Dieser Gebäudetypus verfügte über zwei volle Geschosse zuzüglich eines zweigeschossigen Mansarddaches.²⁶

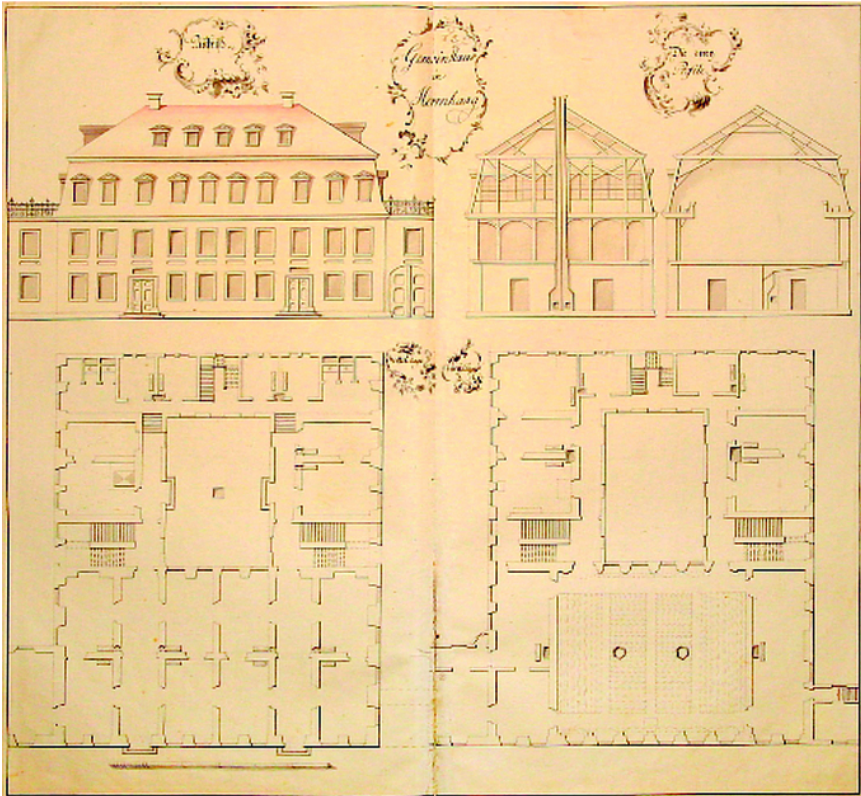


Abbildung 2: Zinzendorfhaus Herrnhag. Ansicht, Schnitte, Grundrisse. Tuschzeichnung. O.J. UAH, TS Bd. 1.61.

UAH, TS Mp. 88.3; siehe Abb. 1: Häuser an den Seiten des Platzes (rot) und Chorghäuser an den Eckpositionen (gelb).

²⁵ In Abb. 1 rot markiert.

²⁶ Zinzendorfhaus Herrnhag. Ansicht, Schnitte, Grundrisse. Tuschzeichnung. O.J. (Abb. 2), UAH, TS Bd. 1.61.

In ihrer äußeren Gestaltung waren alle zum Platz hin weisenden Fassaden dieses Gebäudetypus völlig gleichartig gegliedert, unabhängig davon, was sich dahinter befand. Beispielhaft für diesen Typus steht das heute noch existierende sogenannte Grafenhaus. Bei diesem Gebäude ist besonders bemerkenswert, dass hinter der Fassade im Inneren der liturgisch genutzte Kirchensaal verborgen ist, der in der Höhe zwei Geschosse, nämlich das erste Obergeschoss sowie das komplette Mansarddach, und in der Breite unter Einbeziehung der Saalnebenräume die volle Breite des Gebäudes einnimmt.²⁷ An der Außenfassade ist in keiner Weise ablesbar, dass sich in diesem Bau ein liturgischer Raum verbirgt, sondern die Innenraumnutzung ist der äußeren Gleichartigkeit untergeordnet.

Nicht nur beim Grafenhaus, sondern auch in anderen Gebäuden, finden sich der Nutzung entsprechend angepasste kleinere Säle,²⁸ die ebenfalls von außen nicht ablesbar waren, sondern der einheitlichen Fassadengestaltung untergeordnet waren. Alle zum Platz hin weisenden Fassaden waren – mit Ausnahme des südlichen Bauplatzes an der Westseite – völlig gleichartig gestaltet,²⁹ sodass ein Eindruck von vollkommener Gleichheit und Ordnung auf den Betrachter entstehen musste.

Vor diesem Bild der Einheitlichkeit und Ordnung kommt die Frage auf, aus welchen Gründen die im Inneren liegenden liturgisch genutzten Säle nicht an der äußeren Gestalt der Gebäude ablesbar sein sollten. Ein möglicher Grund könnte darin bestehen, dass eine Glaubensgemeinschaft wegen drohender Verfolgung nicht auffallen möchte und daher ihren Glauben im Geheimen ausüben muss oder weil strenge einheitliche Vorgaben von Seiten der Landesherren wie beispielsweise in Mannheim galten.³⁰

Trafen diese Gründe für Herrnhag zu? In der Grafschaft Ysenburg-Büdingen herrschte religiöse Toleranz und man war hier als Glaubensgemeinschaft ohne Einschränkungen aufgenommen worden.³¹ Es war daher nicht notwendig, den liturgisch genutzten Raum zu verbergen, sondern man plante im Gegenteil eine repräsentative Stadtanlage, in der auch ein eigener hervorgehobener Kirchenbau

27 Ebd.

28 Beispielsweise im südlichen Haus an der Ostseite des Platzes im Mansardgeschoss, dabei handelte es sich vermutlich um den Witwenchor-Saal, der später möglicherweise als Atelier des Malers Valentin Haidt genutzt wurde; Carstensen (wie Anm. 4), 76.

29 Der genannte Bauplatz blieb bis zum Weggang der Herrnhuter von Herrnhag unbebaut. UAH, TS Mp. 88.3. Perspektivische Ansicht der Gesamtanlage Herrnhag von Süden mit Legende. O.J. (Abb. 2); Carstensen, 70.

30 Klaus Gerteis: Die deutschen Städte in der Frühen Neuzeit. Zur Vorgeschichte der ‚bürgerlichen Welt‘. Darmstadt 1986, 47.

31 Im Gegenteil, die Herrnhuter besaßen wirtschaftliche Privilegien. Siehe dazu: Klaus-Peter Decker: Gewissensfreiheit und Peuplierung. Toleranzhaltung und Wirtschaftspolitik in den Ysenburger Grafschaften im 18. Jahrhundert. Büdingen 2018, 152–158.

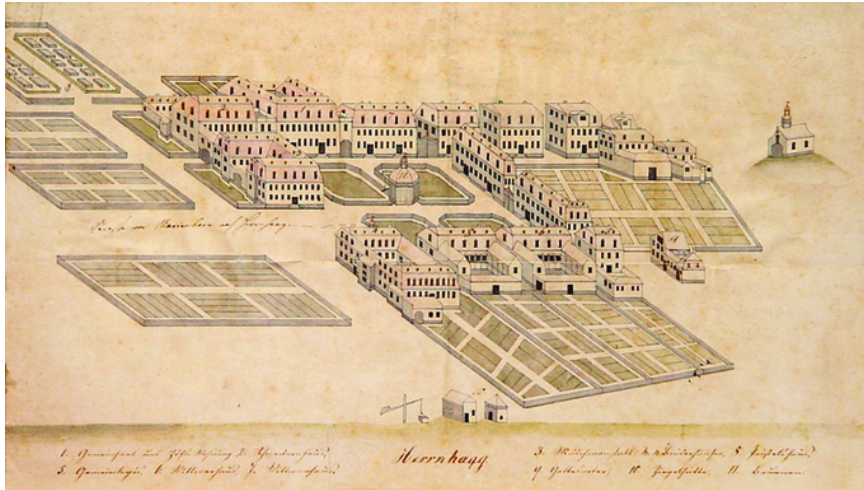


Abbildung 3 Perspektivische Ansicht der Gesamtanlage Herrnhag von Süden mit Legende. Kolorierte Zeichnung o. J. UAH, TS Mp. 88.3.

denkbar gewesen wäre. Die Platz- und Fassadengestaltung erfolgte jedoch absichtsvoll, so dass das Verbergen der Säle hinter einheitlichen Häuserfassaden grundsätzlichen bauplanerischen Vorgaben folgte. Einerseits betrachtete man ein einheitliches Erscheinungsbild sicherlich als ästhetische Qualität,³² gleichzeitig kann angenommen werden, dass eine inhaltliche Aussage damit verbunden ist, die liturgische Funktion eines Raumes einer einheitlichen Gesamtgestaltung unterzuordnen.³³

Außer den einheitlichen Häusern an den Seiten des Platzes lässt sich in Herrnhag der Typus des sogenannten Chorhauses³⁴ finden. Im westlichen Teil der Anlage wurden jeweils Gebäude für das gemeinschaftliche Leben und Wirtschaften des Brüder- und Schwesternchores errichtet. Die Bautätigkeit begann mit dem Brüderhaus in Herrnhag wenige Monate nach dem ersten regulären Brüderhaus-

32 S. u. S. 582.

33 S. u. S. 584; Peucker weist darauf hin, dass auch an anderen Orten der Herrnhuter (Herrnhut, Bethlehem, Heerendijk, usw.) Säle nicht von außen erkennbar waren. Möglicherweise entstand dies aus dem Wunsch der Herrnhuter, den ersten Christen zu entsprechen. Vgl. Paul Peucker: The Ideal of Primitive Christianity as a Source of Moravian Liturgical Practice. In: Journal of Moravian History 6 (2009), 7–29.

34 Paul Peucker: Herrnhuter Wörterbuch. Kleines Lexikon von brüderischen Begriffen. Herrnhut 2000, 17: „Chor – Gruppe in der Gemeinde, deren Mitglieder das gleiche Geschlecht und den gleichen Familienstand [...] hatten“; „Chorhaus – Wohnhaus für die Mitglieder eines Chores, mit Wohnstuben, Arbeitsräumen, Chorsaal und Schafsaal [...]“.

Bau in Herrnhut im Jahr 1739.³⁵ Dort hatte man mit dem Bau des allerersten zu diesem Zweck errichteten Brüderhauses der Entwicklung des Chorwesens baulich Rechnung getragen, wobei bedauerlicherweise keine näheren Baudetails überliefert sind.³⁶ Daher muss das Herrnhager Brüderhaus als das älteste erhaltene Brüderhaus der Herrnhuter Brüdergemeinde betrachtet werden und damit als erstes Exemplar des Typus ‚Brüderhaus‘ bzw. ‚Chorhaus‘.

In der Siedlung Herrnhag folgte als nächster Chorhaus-Bau das Schwesternhaus im Jahr 1742.³⁷ Für beide Chorhäuser waren die Platzecken an der Westseite vorgesehen, sodass die ledigen Schwestern und Brüder mit einer Platzseiten-Breite voneinander getrennt untergebracht waren.³⁸ Damit wurde die Geschlechtertrennung, wie sie die gesamte Gemeindestruktur durchzog und auch im Kirchensaal bei liturgischen Versammlungen üblich war,³⁹ auch in der Siedlungsplanung berücksichtigt. Beide Chorhäuser, Brüder- und Schwesternhaus wurden in identischer Weise mit zwei Geschossen und nutzbarem Mansardwalmdach errichtet. Die Vorderfassaden verfügten übereinstimmend über neun Achsen, dessen mittlere Achse durch die Eingangstür bestimmt wurde, die zu einem kreuzförmigen Flur im Inneren führte. Beide Chorhäuser verfügten über Schafsäle unter dem Dach, liturgisch genutzte Säle und Werkstätten. In Anbauten hinter dem Haus befanden sich Hauswirtschaftsräume und teilweise zusätzliche Werkstätten.⁴⁰ Damit fand in Herrnhag erstmals eine Optimierung und Vereinheitlichung der praktischen Erfordernisse des Zusammenlebens der Chöre statt, wie sie in Herrnhut zu Tage getreten waren, so dass der neuartige Bautypus Chorhaus entstand, der ein strukturiert organisiertes gemeinschaftliches Leben der Chöre in ihren Hausgemeinschaften ermöglichte.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass nach der vergleichsweise ‚spontanen‘ Gründung Herrnhuts 1722 – mit zunächst kleineren Gebäuden und dem ersten Gemeinhaus – nun in Herrnhag erstmals eine Planstadt ‚aus einem Guss‘ errichtet wurde: Sowohl die Anlage selbst, die einheitlichen Häuser an den Seiten des Platzes einschließlich des Gebäudes, das den Kirchensaal beinhaltete, als auch die einheitlichen Chorhäuser zeigen die große Innovationskraft und Aufbruchstimung, die in den 1730er und 1740er Jahren bei den Herrnhutern vorherrschten und

35 Carstensen (wie Anm. 4), 118–125; zum Herrnhuter Brüderhaus, s. o. S. 572. Der Baubeginn des Herrnhuter Brüderhauses war im Juni 1739, in Herrnhag im September desselben Jahres.

36 Leider ist keine Planungszeichnung dieses Herrnhuter Brüderhauses von 1739 erhalten geblieben und es wurde bereits 1762/63 zugunsten eines Neubaus wieder abgerissen, so dass nicht geklärt werden kann, ob dieses baugleich zum Herrnhager Brüderhaus war; Carstensen, 52.

37 UAH, R.8.1.8.126. Urkunde Grundsteinlegung Schwesternhaus 4.6.1742; vgl. auch Carstensen, 125–132.

38 Siehe Abb. 1, gelbe Markierung.

39 Wollstadt (wie Anm. 11), 109–120.

40 Carstensen, 118–132; zum Grundriss Typus ‚Chorhaus‘ vgl. ebd., Abbildung S. 128.

erstmalig zur Ausbildung einheitlicher Gebäudetypen führten. Basis dafür waren das gemeinsame liturgisch bestimmte Leben in Herrnhut und das Erkennen der praktischen Erfordernisse, die dieses mit sich brachte.

Einschränkend muss jedoch angemerkt werden, dass von dem oben skizzierten Ideal in der Realität in gewissen Bereichen abgewichen wurde: So kam die einheitliche Fassadengliederung lediglich bei den zum Platz weisenden Fassaden zur Anwendung, die rückwärtigen Gebäudeteile und Gärten sowie die außerhalb des Platzes an den Zugangsstraßen gelegenen Gebäude entsprachen nicht den genannten Vorgaben.⁴¹ Ebenso gelang es nicht, ein völlig einheitliches Erscheinungsbild der Platzseiten zu erzielen aufgrund der Tatsache, dass, wie bereits erwähnt, einer der acht Bauplätze bis zum Ende der Besiedlung durch die Herrnhuter unbebaut blieb.⁴² Das mindert jedoch nicht die Innovationskraft der zugrunde liegenden Ideen, d. h. wie die Erfordernisse der Einrichtungen der Brüdergemeine, wie beispielsweise die des Chorwesens, ihre baulichen Entsprechungen fanden.

Insgesamt sind sowohl die Entwicklung und Umsetzung eines gemeinschaftlichen Ideals, das sich als Planstadt-Anlage ausdrückt, als auch die spezifisch entwickelten Gebäudetypen, die den Anforderungen des gemeinschaftlichen Lebens genügen mussten, diesbezüglich als innovativ zu betrachten. Welche konkreten Aussagen damit zum Ausdruck kommen, soll weiter unten diskutiert werden.

Darüber hinaus soll auch die Frage gestellt werden, wie innovativ aus Sicht der Architekturgeschichte diese Planstadt-Anlage und ihre Architektur für ihre Zeit gewesen sind.

Was die architektonischen Formen betrifft, so lassen sich mit Putzfassaden, Eckquaderungen, Putzspiegeln unter den Fenstern und Mansardwalmdächern eher schlichte barocke Bauformen feststellen,⁴³ so dass hier der Terminologie Rudolphs folgend von einer eher ‚bürgerlichen‘ Ausformung des barocken Baustils⁴⁴ zu sprechen ist, wie er sich später auch in Herrnhut und anderen Ortsgründungen der Herrnhuter wiederfindet.⁴⁵ Im Wesentlichen soll wohl zum Ausdruck gebracht werden, dass es sich hier nicht um eine höfische, prunkvolle Spielart des Barock handelte, sondern dass bewusst eine eher schlichter gehaltene Baugestaltung vorliegt. Bedenkt man jedoch, welchen maßgeblichen Einfluss vor allem adlige Mitglieder der Herrnhuter Brüdergemeine auf die formale Gestaltung der Architektur und

41 Siehe Abb. 3.

42 Siehe Anm. 29.

43 UAH, GS 45. Valentin Haidt: Portrait Nicolaus Ludwig von Zinzendorf vor Herrnhaag. Öl auf Leinwand. O.J. Das Gemälde zeigt die angegebenen Baudetails sowie Farbgebung und Randbepflanzung des Platzes.

44 Rudolph (wie Anm. 14) spricht vom „bürgerlichen Barock“, 3; siehe dazu Carstensen (wie Anm. 4), 239, 312.

45 Barocke Überformung Herrnhuts s. o. S. 573.

Stadtplanung hatten, erscheint diese Zuordnung nicht ganz zutreffend. Dass es sich jedoch grundsätzlich um ein barockes Bauverständnis handelt, erscheint angesichts der grundlegenden Herangehensweise und der geometrischen Gestaltungsprinzipien zutreffend.⁴⁶

Hier sind allen voran Nikolaus Ludwig von Zinzendorf selbst und Siegmund August von Gersdorff, der schon in den 1740er Jahren als „Baumeister all unserer Gemeinen“ bezeichnet wurde,⁴⁷ zu nennen. Sie hatten maßgeblichen Anteil daran, den architektonischen ‚Zeitgeist‘ in die Gestaltungsformen der Herrnhuter Architektur und Stadtplanung einzubringen. Welche konkreten Einflüsse haben diese beiden Persönlichkeiten aufgenommen?

Zunächst wäre hier Dresden zu nennen, das unter August dem Starken und seinem Hof kulturell aufblühte. Der absolutistische Herrscher ließ nach einem Stadtbrand 1685 Dresden mit einheitlichen Vorgaben in barockem Stil ausbauen.⁴⁸ Die Bauplanung der Dresdner Neustadt hatte August Christoph von Wackerbarth inne, unter dem Gersdorff etwa ab 1714/15 Unterricht „in der Civil u[nd] Militair-Architectur“ erhielt.⁴⁹ Auf Grundlage dieser Ausbildung und der tagtäglichen Präsenz der Bauentwicklung in Dresden wurde Gersdorff in dieser Zeit maßgeblich in seiner Architekturauffassung geprägt.⁵⁰ Auch Zinzendorf war von 1721 bis 1727 als Justizrat am Dresdner Hof beschäftigt,⁵¹ so dass auch er sicherlich den barocken Umbau Dresdens vor Augen hatte.⁵²

Zuvor hatte Zinzendorf als Mitglied des europäischen Adels eine Kavaliertour absolviert, die ihn in die Niederlande, England und nach Frankreich geführt hatte.⁵³ Zweck einer solchen Reise, die nur Mitglieder der gebildeten adligen Schicht

46 Zum Barock-Begriff verweist Stephan Hoppe darauf, dass jenseits „bestimmter formaler und motivischer Eigenheiten“ barocke Architektur pluralistisch sei und „als spezielles Medium aufzufassen“ sei, „das Botschaften transportiert“ (Stephan Hoppe: Was ist Barock? Architektur und Städtebau Europas 1580–1770. Darmstadt 2003, 243.) Insbesondere sei auf die Typisierung für neue Bauaufgaben und die Anwendung geometrischer Grundprinzipien hingewiesen (ebd. 55–57, 91–100, 101–129).

47 Inschrift auf Zinnplatte anlässlich der Grundsteinlegung zum Neubau des Brüderhauses in Herrnhut am 24. April 1745; Angabe in: Abschrift des Diariums des Brüderchors Herrnhut. Eintrag zum 24. April 1745, UAH, R.24.B.79. Bereits am 6.11.1743 wird Gersdorff in einem Brief von G. A. von Marschall an die englischen Arbeiter als „des Lammes Bau Meister und Oeconomus“ bezeichnet; UAH, R.21.A.No100.25.

48 Hermann Heckmann: Matthäus Daniel Pöppelmann und die Barockbaukunst in Dresden. Stuttgart 1986, 220f.

49 Unklar bleibt, ob er von Wackerbarth persönlich unterrichtet wurde. Die Architektur-Ausbildung war militärisch organisiert, Gersdorff wurde jedoch sicherlich im direkten Umfeld Wackerbarths ausgebildet; siehe ebd.; Carstensen (wie Anm. 4), 241.

50 Heckmann (wie Anm. 48), 220f.

51 Meyer (wie Anm. 17), 18f.

52 Zu Zinzendorfs Dresdner Zeit siehe Carstensen (wie Anm. 4), 216–222.

53 Carstensen (wie Anm. 4), 207–215.

antraten, war es, „Verhalten und Kenntnisse“ zu „vervollkommen“⁵⁴, Kontakte zu knüpfen und Erfahrungen zu sammeln. Über eine solche Reise sollte der eigene Horizont erweitert und das bisherige Wissen sollte bereichert werden.

Architektonische und stadtplanerische Eindrücke sammelte Zinzendorf vor allem in den europäischen Großstädten Paris und London: Zum einen hatten die bei der Herrnhuter Architektur verwendeten typischen Mansarddächer ihre ursprünglichen Vorbilder in Frankreich, wo sich diese bereits im 17. Jahrhundert entwickelt hatten und ab dem 18. Jahrhundert in Paris bei repräsentativen Bauten Anwendung fanden⁵⁵. Ebenso waren in Paris zu dieser Zeit repräsentative Platz-Anlagen en vogue, wozu beispielsweise die Place Royale zu zählen ist. Dieser rechteckig angelegte Platz verfügte über umlaufend einheitliche Fassaden mit zwei leicht hervorgehobenen Gebäudeteilen, die den französischen König und die französische Königin symbolisieren sollten. Zusätzlich wurde in der Mitte des Platzes ein Reiterstandbild von Louis XIII. positioniert, weshalb die Place Royale dem Typus ‚Königsplatz‘ zuzuordnen ist. Die spätere Place Vendôme folgt diesem Typus und stellt eine Fortentwicklung dar, indem eine absolute Einheitlichkeit der Fassaden den repräsentativen Aspekt betont.⁵⁶ Für London sei auf die Inns of Court zu verweisen: Diese ebenfalls repräsentativ angelegte Plätze mit gleichartigen Fassadengestaltungen beeindruckten Zinzendorf nachweislich.⁵⁷

Es lässt sich feststellen, dass sowohl konkrete Bauformen, wie Fassadengestaltung und Mansarddächer, als auch das Verständnis von Platzgestaltung und Stadtplanung⁵⁸ selbstverständlich nicht von Zinzendorf und seinen Mitstreitern neu entwickelt worden sind, sondern dass Bauformen bzw. städtebauliche Neuerungen eingeführt wurden, die zuvor in zu dieser Zeit „modernen“ europäischen Großstädten⁵⁹ entstanden waren. Insofern ist im streng architekturhistorisch-stilistischen Sinne nicht von Innovation zu sprechen, dennoch lässt sich auch heute noch in

54 Mathis Leibetseder: Die Kavaliertour. Adlige Erziehungsreisen im 17. und 18. Jahrhundert. Köln u. a. 2004 (BAKG 56), 10.

55 Köpf u. Binding (wie Anm. 3).

56 Julia Droste-Hennings u. Thorsten Droste: Paris. Eine Stadt und ihr Mythos. Köln 2000, 35.

57 Diese lernte er noch nicht im Rahmen seiner Kavaliertour kennen, Peucker vermutet dass Zinzendorf diese erstmals 1741 sah. Im Zusammenhang mit der Bauplanung für Zeist 1746 greift er darauf zurück und möchte nun ebenso die Anlage Herrnhags derart gestalten. (Synodalprotokoll London. 15. September 1746, Session IV, UAH: R.2.A.20.A, S. 137.) Siehe Paul Peucker: Wer war der Architekt der Brüdergemeine Zeist? Überlegungen zur Beteiligung von Heck, Marschall und Zinzendorf. In: UnFr 51/52 (2003), 21–38, hier 32.

58 S. u. S. 572f.

59 Die größten europäischen Großstädte waren im Jahr 1750 an erster Stelle London mit 676.000 Einwohnern, an zweiter Stelle Paris mit 560.000 Einwohnern. Dresden war nach Berlin und Hamburg mit 60.000 Einwohnern die drittgrößte deutsche Stadt. Heinz Schilling: Die Stadt in der frühen Neuzeit. München 1993 (EDG 24), 7.

Ansätzen nachvollziehen, dass ein gewisses großstädtisches bzw. höfisches Flair in den frühen Herrnhuter Siedlungen herrschte. Besonders deutlich wird dies, wenn man den Kontrast in Anlage und Bauweise der Herrnhuter Siedlungen im Vergleich zu den umliegenden Orten feststellt, wo zu der Zeit regional traditionelle Bauformen überwogen, wie beispielsweise in der Oberlausitz.⁶⁰

Die Herrnhuter setzten also dem Zeitgeist entsprechende moderne Auffassungen von Architektur und Stadtplanung um. Jedoch bauten nicht nur die Herrnhuter ‚modern‘, sondern viele andere in der frühen Neuzeit neu gegründete Residenzstädte, Festungsstädte oder auch Flüchtlingsstädte⁶¹ basierten auf einem geometrischen Grundprinzip und folgten einheitlichen Gestaltungsprinzipien. Grund dafür war, dass es sich nicht um gewachsene Stadtstrukturen handelte, sondern um gezielt angelegte Stadtneugründungen. Sowohl sogenannte Hugenottenstädte wie Hanau oder Karlshafen⁶² als auch insbesondere neu angelegte Residenzstädte wie Karlsruhe und Neustadt-Erweiterungen bestehender Residenzstädte wie in Dresden⁶³ basierten auf rein geometrischen Planungen.⁶⁴

Es zeigt sich daher, dass Zinzendorf und die Herrnhuter nicht nur architektonische Formen und gestalterische Prinzipien aufnahmen, sondern auch deshalb typisch für ihre Zeit waren, als dass sie mit ihrer Anlage von Planstädten zeitgemäß und modern vorgingen. Bei der Auseinandersetzung mit den Planstädten der frühen Neuzeit lässt sich feststellen, dass Ordnung, Struktur und Symmetrie grundlegende Werte in der Stadtplanung der Zeit darstellten.⁶⁵ Damit waren die Herrnhuter einerseits innovativ im modernen Sinne, andererseits aber auch Teil des Wandels und einer Phase der Neuorientierung im Städtebau der Frühen Neuzeit.

Über die rein formale Gestaltung von Planstädten hinausgehend sollen Idealstadt-Anlagen eine perfekt geplante Struktur für ein ideales Zusammenleben der Menschen, die in ihr leben, bilden. Ziel ist es, eine perfekte äußere Form für den idealen Gesellschaftsentwurf bzw. die innere Struktur der Gemeinschaft und deren Werte zu schaffen. Von ihrem Ursprung her geht die Idee der Idealstadt-Anlagen auf Thomas Morus' Werk *Utopia* zurück, ein utopisches Gesellschaftskonzept, in dem Gleichheit und Ordnung grundlegende Werte darstellen.⁶⁶ Stadtplanung diente

60 S. o. S. 571f., wie bereits erwähnt wurden dort traditionell Umgebendhäuser errichtet.

61 Schilling (wie Anm. 59), 68f.

62 Willi Stubenvoll: Die deutschen Hugenottenstädte. Frankfurt/Main 1990. Hanau: S. 46–57, Karlshafen: S. 153–160.

63 S. o. S. 580f.

64 Siehe Andreas Jakob: Die Legende von den ‚Hugenotten-Städten‘. Deutsche Planstädte des 16. und 17. Jahrhunderts. In: Klar und lichtvoll wie eine Regel. Planstädte der Neuzeit vom 16.-18. Jahrhundert. Ausstellungskatalog Badisches Landesmuseum Karlsruhe. 15. Juni – 14. Oktober 1990. Hg. v. Michael Maaß. Karlsruhe 1990, 181–198.

65 Siehe Hoppe (wie Anm. 46)

66 Ruth Eaton: Die ideale Stadt. Von der Antike bis zur Gegenwart. Berlin 2001, 11–13, 65–69.

dementsprechend dazu, eine gewünschte gesellschaftliche Struktur baulich umzusetzen: Aus diesem Grund haben sich zahlreiche Architekturtheoretiker sowohl inhaltlich mit idealen Gesellschaftsentwürfen als auch mit deren möglichen architektonischen Umsetzungen auseinandergesetzt.



Abbildung 4: Thomas de Leu: Grundriss einer bastionär befestigten Stadt-Anlage. In: Jaques Perret: *Des Fortifications et artifices, architecture et perspective*. Paris 1601. Halle Franckesche Stiftungen: BFSt: 88 A 4.

So erschien 1601 das Werk *Des Fortifications et artifices, architecture et perspective* von Jaques Perret, das einen Idealstadt-Entwurf mit optimaler Befestigung von Thomas de Leu zeigt.⁶⁷ Interessanterweise befindet sich ein Exemplar dieses

⁶⁷ Jaques Perret: *Des Fortifications et artifices, architecture et perspective*, Paris 1601. In: Eaton (wie Anm. 66), 67.

Werkes im Bestand der Franckeschen Stiftungen in Halle. Möglicherweise war dieses Werk bereits während Zinzendorfs Schulzeit vorhanden und ist für den Unterricht herangezogen worden, so dass zu vermuten ist, dass Zinzendorf dieses Werk kannte.⁶⁸

Einige dieser ideal erdachten Entwürfe wurden in die Realität übertragen und unmittelbar als Idealstadt-Anlagen real gebaut, wie beispielsweise Freudenstadt im Schwarzwald von Heinrich Schickhardt oder Neuf-Brisach im Elsass von Prestre de Vauban.⁶⁹ Es ist sicherlich die Frage zu stellen, inwieweit die ideal erdachten Stadt-Anlagen der Lebensrealität ihrer Bewohner standhalten konnten und wie ideal das gemeinschaftliche und individuelle Leben darin tatsächlich funktionierte.

Sollten Idealstädte utopische, ideale Gesellschaftsentwürfe auf Papier bannen und in Architektur umsetzen, so ist vor diesem geistesgeschichtlichen Hintergrund im Umkehrschluss zu fragen, welche Aussage die Planstadt-Anlage Herrnhaag als im historischen Sinne zu deutende ‚Sachquelle‘ bzw. als „Bedeutungsträger“⁷⁰ trifft bzw. welche „Botschaft transportiert“ werden soll?⁷¹

Zunächst ist sicherlich festzustellen, dass die architektonische Formensprache trotz der Größe und des repräsentativen Charakters der Bauten vergleichsweise schlicht und zurückhaltend ist.⁷² Besonders auffallend ist, dass – ebenso wie bei Idealstädten anderer Urheber – Ordnung und Symmetrie oberste Prinzipien sind. In Herrnhaag findet sich jedoch insbesondere der Aspekt der absoluten Gleichheit bzw. Gleichwertigkeit. Dies lässt sich an der Gestaltung der einheitlichen Platzfassaden am deutlichsten erkennen, da diese, wie bereits erwähnt, keinerlei Rückschlüsse auf die Nutzung im Inneren oder die Bedeutung des Gebäudes zulassen.⁷³ Konkret bedeutet dies, dass weder der Kirchensaal oder Zinzendorfs private Gemächer noch anderweitige private oder durch verschiedene gemeindliche Gruppen genutzte Räume von außen erkennbar waren, geschweige denn hervorgehoben wurden. Ebenso verhält es sich mit den Chorghäusern: Die repräsentativen Vorderhäuser des Bräuerhauses und des Schwesternhauses waren äußerlich gleich und damit gleichwertig gestaltet.

Betrachtet man die Planstadt-Anlage Herrnhaag und ihre architektonische Ausprägung, die durch Ordnung, Symmetrie und Gleichheit geprägt sind, so lässt sich darin die innere Struktur der Herrnhuter Brüdergemeine erkennen: eine geordnete Gemeinschaft, in der die Gleichheit aller Gläubigen vor Gott unabhängig von

68 Bibliothek der Franckeschen Stiftungen: 88 A 4; siehe Carstensen (wie Anm. 4), 191f.

69 Eaton, 63–65.

70 Günter Bandmann prägte diesen Begriff; vgl. Bandmann, *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger*. Berlin 1981.

71 Hoppe (wie Anm. 46).

72 Siehe oben Anm. 44: bürgerlicher Barock.

73 Siehe oben S. 576.

Stand oder Geschlecht ein Grundprinzip darstellt, denn jedes Mitglied hatte seine Funktion und seinen festen Platz innerhalb der Gemeinschaft, der er diente.⁷⁴ Bei der Planstadt-Anlage Herrnhag wurde demnach im Sinne einer idealtypischen Anlage die ideale Ordnung der Gemeinschaft in Architektur ‚gegossen‘ umgesetzt, was per se als eine innovative Leistung anzuerkennen ist.

Darüber hinaus befindet sich weder bei der Planstadt-Anlage Herrnhag noch bei späteren Anlagen der Herrnhuter im Gegensatz zu anderen Planstädten oder städtischen Plätzen Reiterstandbilder⁷⁵, Siegessäulen, Schlösser, Rathäuser oder Kirchen im Zentrum, das einen wie auch immer gearteten Herrschaftsanspruch postuliert. Stattdessen führen kreuzförmig Wege zu einem Brunnen mit Pavillon im Zentrum.⁷⁶

Für das Element Wasser im Zentrum und die Planstadt-Anlage Herrnhag als solche gibt es durchaus unterschiedliche theologische Deutungsansätze,⁷⁷ jedoch lassen sich in den zeitgenössischen Quellen der Entstehungszeit keine Belege für eine beabsichtigte theologische Aussage finden. Einerseits stellt das Brunnenhäuschen als zentrales Element der viergeteilten Platzanlage ein gestalterisches Element mit einer gewissen höfischen Anmutung dar, vorrangig war der Brunnen aber sicherlich Teil eines „ausgeklügelten technischen Systems der Wasserversorgung“, das aufgrund der „Lage auf der Anhöhe“ notwendig war, und somit „vor allem praktische Bedeutung“ hatte.⁷⁸ Ein Brunnen ist immer auch ein gemeinschaftsstiftendes Zentrum, an dem auch in Herrnhag Gemeindemitglieder zusammenkamen, so dass in der zentralen Positionierung des Brunnens der gemeinschaftliche Aspekt und der große Stellenwert der geistlichen Gemeinschaft zum Ausdruck kommen. Darüber hinaus diente das Brunnenhäuschen mit einem Glockenspiel, das Choräle spielte,⁷⁹ als zentraler Zeitgeber für die Gemeinschaft und für liturgische Umzüge.

In Herrnhag wird erstmals das gesamte Programm der sozialen und religiösen Lebensformen der Herrnhuter absichtsvoll zum Ausdruck gebracht und Bautypen wie das ‚Chorhaus‘ oder der ‚Kirchensaal‘, die durchaus spätere Veränderungen erfuhren⁸⁰, wurden für die speziellen Erfordernisse des gemeinschaftlichen Lebens mit seinen besonderen Frömmigkeitsformen entwickelt und zeigen damit eine große Innovationskraft jenseits aller zeitgemäßer Modernität im Baustil.

74 Meyer (wie Anm. 17), 27; Carstensen (wie Anm. 4), 18f.

75 Siehe S. 581: Place royale: Reiterstandbild.

76 Siehe Abb. 3; Carstensen, 66f.

77 Claus Bernet sieht in Herrnhag die Utopie des Himmlischen Jerusalems verwirklicht; vgl. Bernet: „Gebaute Apokalypse“ – Die Utopie des Himmlischen Jerusalem in der Frühen Neuzeit. Mainz 2007, 327–349.

78 Decker (wie Anm. 31), 166f.

79 Carstensen (wie Anm. 4), 67.

80 Zum Typus Kirchensaal, siehe Anm. 85.

Herrnhaag kommt ob dieser erstmalig entwickelten Innovationen eine Schlüsselrolle innerhalb der Herrnhuter Baugeschichte zu: In der Zeit, in der Herrnhuter in Herrnhaag siedelten, die nach wenigen Jahren bereits 1753 endgültig endete,⁸¹ besaß Herrnhaag eine enorme Anziehungskraft vor allem auf junge Menschen, die hier eine bedeutende Prägung erfuhren und die diese in andere Orte der Brüdergemeine und Missionsstationen und darüber hinaus weitertrugen.⁸² Die Herrnhaager Architektur und Stadtplanung ist als „Prototyp“ der Herrnhuter Siedlung zu betrachten, die immer wieder, wenn auch in Abwandlungen, repetiert wurde, wie beispielsweise in Gnadenberg/Schlesien und anderen Orten⁸³ und stellt damit einen wichtigen Schritt in der Ausformung innovativer Konzepte in Architektur und Stadtplanung der Herrnhuter dar.

Sicherlich lässt sich fragen, inwieweit die ideale Planung und der genannte Gleichheitsanspruch tatsächlich in der Realität verwirklicht wurden. Damit steht der Versuch der Herrnhuter, eine ideale städtebauliche und architektonische Form für das eigene Gemeindegemeinschaftskonzept zu finden, nicht alleine, bewegen sich sicherlich alle Versuche,⁸⁴ Ideale in die Realität umzusetzen in einem Spannungsfeld von Ideal und Realität.

Eine wesentliche Veränderung erfuhr der Typus des Kirchensaals, dessen Ausformung in Herrnhaag nach dem Herrnhuter Saal im ehemaligen Pädagogium lediglich einen ersten Entwicklungsschritt darstellte, denn die Kirchensäle wurden später nach außen hin sichtbar gestaltet und durchliefen eine eigene Stilentwicklung.⁸⁵ Wichtig und innovativ ist jedoch die Grundidee, die in der frühen Zeit der Herrnhuter umgesetzt wurde und die Früchte trug.

Im Hinblick auf innovative Ideen empfiehlt sich ein letzter Blick in die 1750er/60er Jahre, als die Herrnhuter die Besiedelung des neu zu ergründenden Gebietes der Wachau planten.⁸⁶ In diesem Zusammenhang steht ein Entwurf für eine radiale

81 Hellmut Reichel: Das Ende der Brüdergemeine Herrnhaag 1750. In: UnFr 26 (1989), 58–70; Carstensen (wie Anm. 4), 66.

82 Beschreibung Herrnhaag 1746, UAH, R.8.6.7.; siehe dazu insbesondere Hans-Walter Erbe: Herrnhaag. Eine religiöse Kommunität im 18. Jahrhundert (UnFr Beihefte 23/24, Hamburg 1988).

83 Diesen Zusammenhang stellt bereits Christian Gottlieb Reuter in seinem ‚Rissbüchlein‘ her. Johann Gottlieb Reuter: ‚Rissbüchlein‘ 1760/61. UAH, TS Bd. 13. Ediert in: Carstensen (wie Anm. 4), 379–421; s. u. S. 587.

84 Siehe oben S. 582.

85 Dazu die grundlegende Studie von Wolf Marx: Die Saalkirche der Deutschen Brüdergemeine im 18. Jahrhundert. Leipzig 1931 (SCD 22); Für England: Colin Podmore: Frühe brüderliche Säle in England. In: UnFr 51/52 (2003), 39–59.

86 Daniel Thorp: The City that never was. Count von Zinzendorf’s Original Plan for Salem. In: The North Carolina Historical Review 61 (1984), 36–58; Carstensen (wie Anm. 4), 286–310.

Anlage,⁸⁷ die letzten Endes auf den römischen Architekturtheoretiker Vitruv zurückgeht⁸⁸ und auch in der architekturtheoretischen Literatur seit der Renaissance zu finden ist.⁸⁹ Letzten Endes wurde der wohl von Zinzendorf initiierte Plan⁹⁰ jedoch nicht in die Tat umgesetzt.

Im Zuge dieser Planungen erstellte Johann Gottlieb Reuter das sogenannte Rissbüchlein⁹¹, in dem er bis zu diesem Zeitpunkt existierende Herrnhuter Siedlungen im Hinblick auf ihre Stadtplanung miteinander vergleicht und das eigene Gemeindevverständnis mit den Leviten und der biblisch beschriebenen Levitenstadt⁹² in Verbindung setzt. Damit stellt er für seine Zeit und im Rückblick auf das zuvor Geschaffene den dienenden Auftrag und das missionarische Selbstverständnis der Herrnhuter in den Fokus. Diese Bescheidenheit trotz aller höfischen Anspielungen findet sich in der Schlichtheit und Klarheit der Architektur und Stadtplanung wieder.

87 Radiale Stadtanlage „Ohnmaßgebliches Project zu einer Stadt in North Carolina.“ Kolorierte Tuschzeichnung um 1755. UAH, TS Mp. 100.6.

88 Marcus Vitruvius Polio: *De Architectura Libri decem*. Kap. VI. Edition: Franz Reber. Wiesbaden 2009.

89 Albrecht Dürer: Plan einer runden Idealstadt. In: Albrecht Dürer: *Etliche Unterricht zu Befestigung der Stett, Schloss und Flecken*. Nürnberg 1527. Zit. nach: Eaton (wie Anm. 66), 61. Die Idee einer radialen Stadtanlage geht letzten Endes auf Vitruv zurück und stellt eine Umsetzung seiner Acht-Winde-Theorie dar.

90 Offensichtlich hat Zinzendorf seine Ideen zeichnen lassen, der Zeichner ist nicht bekannt; siehe Thorp (wie Anm. 86), 41–43.

91 Reuter, *Rissbüchlein* (wie Anm. 83) in: Carstensen (wie Anm. 4), 379–421.

92 Jos 21,41: Levitenstadt; Num 35,1-7: Landverteilung.

Das herrnhutische Wissen über die europäische Arktis (Grönland, Island, Lappland) und die Gelehrtenwelt im 18. Jahrhundert

Die Arktis war zu Beginn des 18. Jahrhunderts eine wenig bekannte Weltregion. Mythen wie der Thule-Mythos, der Einhorn-Mythos oder die Vorstellungen von den Pygmäen oder Hyperboreern sowie den mächtigen Zauberern in Island und Lappland wurden von vielen Gelehrten als zuverlässiges Wissen angenommen.¹ Gedruckte Augenzeugenberichte waren bis 1733, d. h. dem Jahr des Aufbruchs der Herrnhuter in die Mission nach Grönland, eine rare Quelle.² Im deutschen Sprachraum erschienen Übersetzungen der englischen und niederländischen Walfangberichte³ oder solche besondere Publikationen wie z. B.

1 Vgl. Kirsten A. Seaver: 'Pygmies' of the Far North. In: *Journal of World History* 19 (2008), 63–87, hier 70; Sumarlídi R. Ísleifsson: *Deux îles aux confins du monde. Islande et Groenland. Les représentations de l'Islande et du Groenland du Moyen Age au milieu du XIXe siècle*. Québec 2018, 46–49.

2 Für die neuesten Forschungen zur Herrnhuter Mission in Grönland vgl. Joanna Kodzik: „Using the North“ in Moravians official communication from Greenland in the 18th century. In: *Deshima* 17 (2023, im Druck); Joanna Kodzik: *Construtions of the Arctic in Moravian early travel diaries to Greenland*, *Inter-Nord* 2023; Thea Olsthorn: „The Best among All Heathen“. *Representations of the Greenlanders in Manuscripts of Moravian Pioneers (1733–1737)*. In: *People, Places, and Practices in the Arctic. Anthropological Perspectives on Representation*. Hg. v. Cunera Buijs, Kim van Dam und Frédéric Laugrand. New York/Abingdon 2022, 41–70; Joanna Kodzik, Jan Borm und Sylvie Charbit: *Producing and communicating natural history in the long 18th century. Moravian observations concerning Greenland's climate in unpublished sources*, *Polar Record* 57 (2021), e23 (doi:10.1017/S0032247421000218); Joanna Kodzik: *Moravian Missions in the European Arctic during the Enlightenment. Collecting, classifying and communicating knowledge (Greenland, Iceland and Lapland)*. In: *Arctic and Antarctic. International Journal of Circumpolar sociocultural issues* 13 (2019), 55–71; Peter Andreas Toft: *Moravian and Inuit Encounters. Transculturation of Landscapes and Material Culture in West Greenland*. In: *Arctic* 69 (2016), 1–13; Einar Lund Jensen, Kristine Raahauge und Hans Christian Gulløv: *Cultural encounters at Cape Farewell. The East Greenlandic immigrants and the German Moravian mission in the 19th century*. Copenhagen 2011; Christina Petterson: *The Missionary, the Catechist and the Hunter. Governmentality and masculinities in Greenland*. Sydney 2010; siehe auch die Beiträge aus den Sammelbänden: *The Legacies of David Cranz's ‚Historie von Grönland‘ (1765)*. Hg. v. Felicity Jenz u. Christina Petterson. Cham 2021 und *German representations of the Far North (17th-19th centuries)*. *Writing the Arctic*. Hg. v. Jan Borm u. Joanna Kodzik. Newcastle upon Tyne 2020.

3 Vgl. Hans Beelen: *Große, fette Wale. Die Geschichte des Walfangs in Drucken des 15.-21. Jahrhunderts*. Katalog zur Ausstellung in der Landesbibliothek Oldenburg 22.11.2006–27.01.2006. Oldenburg 2006;

*Laponia*⁴ (1673, auf Deutsch 1675) von Johannes Schefferus (1621–1679), die auf der Grundlage von Missionarsberichten verfasst worden waren. Beschreibungen des hohen Nordens in deutscher Sprache aus eigener Beobachtung waren eine Seltenheit⁵ – hier kann exemplarisch auf den Walfangbericht des Hamburger Barbiers Friderich Martens (1675)⁶ oder den Reisebericht aus Lappland des Greifswalder Theologiestudenten Johann Gerhard Scheller (1711)⁷ hingewiesen werden. Infolgedessen waren die Berichte der herrnhutischen Missionare eine begehrte Quelle, auf welche die Gelehrten mit großem Interesse zurückgriffen. Deren Bedeutung für die Entwicklung der Wissenschaften wurde Ende des 18. Jahrhunderts vom Botaniker, Astronomen und Physiker Johann Daniel Titius (1729–1796), Rektor der Universität in Wittenberg, in einem Brief an den Leiter des Naturalienkabinettes am Theologischen Seminar in Barby Johann Jakob Bossart (1721–1789) gewürdigt:

„Wer hätte es bey dem Anfange Ihrer Gemeinde dencken sollen, daß durch den Fleiß Ihrer Brüder Naturgeschichte Länderkenntnis, Menschenkenntnis und Wissenschaft Wachsen

Wanda Oesau: Hamburgs Grönlandfahrt auf Walfischfang und Robbenschlach vom 17.–19. Jahrhundert. Glückstadt, Hamburg 1955.

4 Vgl. Joannes Schefferus: *Lapponia id est, regionis lapponum et gentis nova et verissima descriptio*. In qua multa de origine, superstitione, facris magicis victu, cultu, negotiis Lapponum, item Animalium, metallorumque indole, quae in terris eorum proveniunt, hactenus incognita [...]. Frankfurt/Main 1673; deutsche Übersetzung: *Lappland/ Das ist Neue und wahrhaftige Beschreibung von Lappland und dessen Einwohnern/ worin viel bißhero unbekandte Sachen von der Lappen Ankunft/ Aberglauben/ Zauberkünsten/ Nahrung/ Kleidern/ Beschäftten/ wie auch von den Thieren und Metallen so es in ihrem Lande giebet/ erzählt/ und mit unterschiedlichen Figuren fûrgestellet worden*. Frankfurt/Main, Leipzig 1675; siehe Andreas Klein: *Early Modern Knowledge about the Sámi. A History of Johannes Schefferus' Lapponia (1673) and its Adaptations*. <https://munin.uit.no/bitstream/handle/10037/20051/thesis.pdf?sequence=3&isAllowed=y>.

5 Vgl. Jan Borm u. Joanna Kodzik: Introduction. *Imagining and Representing the Arctic in German*. In: *Writing the Arctic* (wie Anm. 2), 1–45.

6 Vgl. Friderich Martens: *Spitzbergische oder Groenländische Reise-Beschreibung gethan im Jahr 1671: aus eigener Erfahrung beschrieben, die dazu erforderte Figuren nach dem Leben selbst abgerissen (so hierbey in Kupffer zu sehen) und jetzo durch den Druck mitgetheilet*. Hamburg 1675; Axel E. Walter: „... to Compile the Answers into a History.“ *Spitzbergische oder Groenländische Reise Beschreibung (1671) by Friderich Martens from Hamburg and the Royal Society of London for Improving Natural Knowledge*. In: *Writing the Arctic* (wie Anm. 2), 46–64.

7 Vgl. Johann Gerhard Scheller: *Reise-Beschreibung von Lappland und Bothnien, worinnen sowohl die dasige Landes-Art, Winter und Sommer, Mineralien, Gewächsen, Thieren, wie auch der Einwohner Beschaffenheit, Religion, Gouvernement, Kaufmannschaft, Wohnungen, Jagden, und andern denckwürdigen Dingen aus selbst=eigenen Augenschein und Erfahrung gehandelt; Sondern auch die dahin und wieder von da zurück genommene Reise ordentlich beschrieben wird*. Jena 1711.

sollten? Die Bemerkungen dieser Männer sind stets um so viel schätzbarer, je mehr sie bloß auf Erzählung der Begebenheiten, und nicht auf Raisonement, geschehe.“⁸

Dieser Beitrag gilt den herrnhutischen Berichten aus der europäischen Arktis – Grönland, Lappland und Island – und deren Rezeption überwiegend unter den deutschsprachigen Gelehrten, wobei einige Blicke auf Frankreich und Osteuropa gerichtet werden. Im Fokus steht die Frage nach dem „Gebrauch“ des herrnhutischen Wissens aus der Arktis, d. h. nach der kreativen Rezeption, um mit Peter Burke zu sprechen⁹. Zu welchen Zwecken diente das Wissen aus der Arktis? In welche philosophischen oder naturgeschichtlichen Diskurse wurde das von den Herrnhutern vermittelte Wissen integriert? Die Zirkulation von Wissen im Medium Buch und Zeitschrift konsolidierte gelehrte Netzwerke, die hier ebenfalls nachgezeichnet werden.

Die Herrnhuter erreichten die europäische Arktis gleich zu Beginn ihrer Missionstätigkeit. Im Jahre 1733 gingen die ersten herrnhutischen Missionare Matthäus Stach (1711–1787), Christian Stach und Christian David (1692–1751) als Helfer des dänisch-norwegischen Missionars Hans Egede (1686–1758) nach Grönland. Die Mission entwickelte sich mit drei Missionsstationen im 18. Jahrhundert (45 ausgesandten Missionaren, manche mit Familien) und weiteren drei Stationen im 19. Jahrhundert, bis die Mission im Jahr 1900 an die dänische lutherische Kirche übergeben wurde.¹⁰ Fast gleichzeitig mit der Grönlandmission brachen 1734 die drei Missionare Daniel Schneider (Lebensdaten unbekannt), Andreas Grassmann (1704–1783) und Johann Nitschmann (1712–1783) nach Lappland auf. Ohne missionarischen Erfolg hielten sie sich zwei Jahre in Schweden und Finnland auf, woraufhin sie vergeblich den Versuch unternahmen, über Moskau und Archangelsk zu den Samojeden zu gelangen.¹¹ Ihre Reisen durch Oulu und Tornio erweckten Widerstand bei geistlichen und weltlichen Machtträgern, so dass der Plan, dort eine Mission einzurichten, nie verwirklicht werden konnte. Die 1739 nach Lappland entsandten Herrnhuter Ulrich Bähr (Olof Björn) (Lebensdaten unbekannt) und Elias Ostergreen (1707–1797) waren ebenfalls nicht in der Lage unter den Sámi zu missionieren. Dennoch entstand in Schweden und Finnland wohl die nördlichste herrnhutische Diaspora in Europa.¹² Im Jahre 1740 wurde der Däne

8 Brief von Johann Daniel Titius an Johann Jakob Bossart. Wittenberg 12. Mai 1789. UAH, R. 21.A.9.15.

9 Vgl. Peter Burke: Die Kulturgeschichte intellektueller Praktiken. In: Texte zur Theorie der Ideengeschichte. Hg. v. Andreas Mahler u. Martin Mulsov. Stuttgart 2014, 359–376, hier 371.

10 Vgl. Heinz Israel: Kulturwandel grönländischer Eskimo im 18. Jahrhundert. Berlin 1969.

11 Vgl. Hartmut Beck: Brüder in vielen Völkern. 250 Jahre Mission der Brüdergemeine. Erlangen 1981.

12 Vgl. Per von Wachenfeldt: Elias Östergrens inre och yttre resa. Nädens Ordning som mall för att leva sitt liv. In: Den glömda kyrkan. Om Herrnhutismen i Skandinavien. Hg. v. Christer Ahlberger u. Per von Wachenfeldt. Skellefteå 2016; William Reginald Ward: Christianity under the Ancien Régime,

Dionysius Piper (1706–1751) auf eine Botschaftsreise nach Island geschickt. Er hielt sich dort drei Jahre auf, was jedoch keine weitverbreitete Erweckung zur Folge hatte. Zwar war Piper von der Notwendigkeit weiterer Besuche in Island überzeugt, doch seine Versuche, die Insel zu erreichen, schlugen fehl.¹³ All diese nördlichen Unternehmungen sind in der *Herrnhaag-Kantate* von 1739 in folgenden Worten angekündigt: „Die Lappische seen/ Grönlands raue wüste/ [...] / Haben uns gesehen./ [...] / Ysland wird Jesus guth/ Trotz des Hecla schlünden!“¹⁴

Welche Informationen über diese Missionen und Reisen wurden dem breiten Publikum von der Brüder-Unität zugänglich gemacht? Wie Gisela Mettele zeigt, entwickelte die Brüder-Unität eine gezielte Strategie der Kommunikation in der Öffentlichkeit, so dass das Mitteilen von Informationen einer gewissen Kontrolle unterlag.¹⁵ Schon bald nach der Aussendung der ersten Missionare nach Grönland bemühte sich die Brüder-Unität um Transparenz und Rechtfertigung ihrer missionarischen Tätigkeit in gedruckten Augenzeugenberichten.¹⁶ Die frühesten Zeugnisse aus Grönland, nämlich Reiseberichte der ersten Missionare sowie ein Brief von Matthäus Stach, wurden von dem herrnhutischen Fürsprecher Johann Jakob Moser (1701–1785) in seiner Zeitschrift *Altes und Neues aus dem Reich Gottes* (1734) publiziert.¹⁷ Der mit der Brüder-Unität eng verbundene Verleger und

1648–1789. Cambridge 1999, 211; Martin Gerhardt: Deutschland und Skandinavien im Wandel der Jahrhunderte. Darmstadt 1977; John Rudolf Weinlick: The Moravian Diaspora. In: TMHS 17, Nr. 1 (1959), 1–217.

13 Vgl. Joanna Kodzik: Representation of Iceland in religious context of the Moravian Church as an outcome of cultural mobility. In: Representations of the West-Nordic Isles. Greenland – Iceland – Faroe Islands. Hg. v. Jan Borm, Joanna Kodzik und Axel E. Walter. Kiel, Hamburg 2023.

14 Deutsche und englische Version siehe: Aaron Spencer Fogleman: Two Troubled Souls: An Eighteenth-Century Couple's Spiritual Journey in the Atlantic world. Chapel Hill 2013, 78. Hans-Walter Erbe: Die Herrnhaag-Kantate von 1739. Ihre Geschichte und ihr Komponist, Philipp Heinrich Molther. Hamburg 1982.

15 Vgl. Gisela Mettele: Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeine als globale Gemeinschaft 1727–1857. Göttingen 2009; dies.: Global Communication among the Moravian Brethern. The Circulation of Knowledge and its Structures and Logistics. In: Reporting Christian Missions in the Eighteenth Century. Communication, Culture of Knowledge and Regular Publication in a Cross-Confessional Perspective. Hg. v. Markus Friedrich u. Alexander Schunka. Wiesbaden 2017, 149–168, hier 161; Dieter Gembicki: Kommunikation in der Brüdergemeine. Überlegungen zur Rolle der Gemeinnachrichten. In: UnFr 63/64 (2010), 245–306.

16 Vgl. Martin Brecht: Zinzendorf in der Sicht seiner kirchlichen und theologischen Kritiker. In: Neue Aspekte der Zinzendorf-Forschung. Hg. v. Martin Brecht u. Paul Peucker. Göttingen 2006, 207–228, hier 221f.

17 Vgl. Christian Stach: Extract Einer Reis=Beschreibung Unter die Grönländische Heyden dreyer Zimmerleute aus Herrnhuth. In: Altes und Neues aus dem Reich Gottes und der übrigen guten und bösen Geister. Bd. 2, Siebender Theil (1734), 1–23; Matthäus Stach u. a.: Grönländisches II. Ferneres Tag=Register Der Zu Bekehrung der Heyden nach Grönland gegangenen Herrnhutischen Zimmerleute. In: Altes und Neues aus dem Reich Gottes und der übrigen guten und bösen Geister.

Buchhändler Christian Gottlieb Marche (1694–1768) – genannt der Gründer von Herrnhut¹⁸ – druckte ebenfalls einen Brief von Matthäus Stach aus Grönland (1733) ab.¹⁹ Mehrere Briefe und Diarien aus der Zeit 1740–1743, verfasst von Matthäus Stach, Johann Beck (1706–1770) und Christian Drachardt (1711–1778), wurden in die *Büdingische Sammlung* aufgenommen, darunter: *Des acht=jährigen Arbeiters in Grönland, Matthäus Stach, Gedancken [...] 1740*²⁰ (I); *Brief von Johann Beck an Herr G, 1. Junii 1740* (II)²¹; *Brief von Johann Beck an Neu-Herrnhut, 16. Junii 1740* (II)²²; *Johann Beck an Matthäus Stach, Neu-Herrnhut, 14. Junii 1740* (II)²³; *Diarium der Mährischen Brüder in Grönland, von Anno 1740. den 29. Jul. biß den 14. Jul. 1741* (II)²⁴; *Brief von Christian Drachardt an einen Arbeiter der Gemeine, 24. Juli 1743* (III)²⁵; *Extract aus dem Grönländischen Diario von Matthäus Stach 21. Julii 1743* (III)²⁶. Diese Quellen geben Einsicht in die Entwicklung der Mission, berichten von den frühesten Taufen und rechtfertigen den Erfolg durch Stimmen der getauften Inuit. Über die Mission nach Lappland und die Botschaftsreise nach Island wurde im Druck nicht berichtet.

Diese Veröffentlichungen wurde von der Gelehrtenwelt nicht übersehen. Die antiherrnhutischen Stimmen kommentierten diese Berichte zuerst und äußerten Zweifel an der Mission. Zunächst konstatiert Johann Georg Walch (1693–1775), der Jenaer Philosoph und Theologe, 1736 in seiner *Historische[n] und Theologische[n] Einleitung In die Religions-Streitigkeiten Der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, dass Zinzendorf Missionare u. a. nach Grönland schickte.²⁷ Die Zeitschrift *Acta historico ecclesiastica* aus dem Jahr 1742 kommentiert die Berichte aus der *Büdingischen Sammlung*, insbesondere das zwölftstrophige Lied über die Mission von Matthäus

Bd. 2, Siebender Theil (1734), 24–33; Schreiben eines nach Grönland zu Bekehrung der Heyden gegangenen Herrenhuthischen Zimmermanns. In: *Altes und Neues aus dem Reich Gottes und der übrigen guten und bösen Geister. Neunter Theil* (1734), 80–83.

18 Vgl. Jakob Franck: Art. „Marche, Christian Gottlieb“. In: ADB 20, 1884, 299f.

19 Vgl. Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von: *Freywillige Nachlese (Kleine Schriften)*, Bey den bißherigen Gelehrten und erbaulichen Monaths-Schriften. I.-XIII. Sammlung. Reprint der Ausgaben Frankfurt a. M. 1740. Mit einem Vorwort hrsg. von Erich Beyreuther und Gerhard Meyer und mit einer Einführung von Leiv Aalen. Ergänzungsband XI und XII/Olms Verlag 1972, 89–93.

20 Vgl. *Büdingische Sammlung Einiger In die Kirchen-Historie Einschlagender Sonderlich neuerer Schriften...*: Nebst dazu gehörigen Registern. Bd. 1. Leipzig [Flensburg] 1742, wiederabgedruckt in HSE 7, 346–348.

21 Vgl. *Büdingische Sammlung* Bd. 2. 1742, wiederabgedruckt in HSE 8, 181–183.

22 Vgl. *Büdingische Sammlung* Bd. 2. 1742, wiederabgedruckt in HSE 8, 178–181.

23 Vgl. *Büdingische Sammlung* Bd. 2. 1742, wiederabgedruckt in HSE 8, 215–219.

24 Vgl. *Büdingische Sammlung* Bd. 2. 1742, wiederabgedruckt in HSE 8, 433–476.

25 Vgl. *Büdingische Sammlung* Bd. 3. 1744, wiederabgedruckt in HSE 9, 186–188.

26 Vgl. *Büdingische Sammlung* Bd. 3. 1744, wiederabgedruckt in HSE 9, 346–402.

27 Vgl. Johann Georg Walch: *Der Historischen und Theologischen Einleitung In die Religions-Streitigkeiten Der Evangelisch-Lutherischen Kirche Fünfter und letzter Theil*. Jena 1739, 619.

Stach, gedichtet während seines Aufenthaltes in Herrnhut 1740. Es wird allerdings in Frage gestellt, ob die Herrnhuter tatsächlich in Grönland waren:

„Man liest ferner ein Lied, welches Matthäus Stach, der 8 Jahr ein Arbeiter in Grönland soll gewesen seyn, verfertigt, da er 1740 die Gemeine zu Herrnhuth besucht. Er müste also 1732 unter die Grönländer gegangen seyn, aber es hat Hr. Egede, der damals noch darinnen gewesen, in seiner Beschreibung nichts davon gedacht²⁸, daß ihm etwas von der Ankunft dieses Mannes und von seiner Arbeit unter diesen Völkern bekannt worden sey.“²⁹

Vorbehalte gegenüber der Mission äußert auch der ehemalige Herrnhuter Alexander Volck in seiner Streitschrift *Das entdeckte Geheimnis der Bosheit der Herrnhutischen Secte* (1749), wenn er verheerende Kritik an Matthäus Stach übt. Der Wahrheitsgehalt dieser Aussage ist allerdings kaum nachvollziehbar.

„Der erste Arbeiter [Matthäus Stach] an den Indianern (sic!) in Grönland/ den ich dort sahe, war ein solcher gantzer Arbeiter; Er kam den ersten Winter, als ich in Teutschland war, aus Grönland; Ich und er haben den Winter an Herrnhut über einer Tafel gegessen, und in einer Kammer geschlaffen, an dem habe ich mich sehr gestossen und verwundert, denn er war sehr ausgelassen und muthwillig, und wie es schien, ganz ohne Zucht im Herzen, der konnte Tag vor Tag seine Zeit zubringen mit Lachen, Schertzen und lächerlichen Historien erzählen, mit eitler Compagnie und Taback-Rauchen, das war sein Hauptwerck den Winter durch [...]“³⁰

Aus derartiger Literatur, aber auch aus der *Bündingischen Sammlung* speiste sich z. B. das *Universalexikon* von Zedler (Band 62, 1749), das im Artikel über die sog. Zinzendorfer oder Herrnhuter die Mission als „unapostolisch, unevangelisch und dabei sehr vermessen“³¹ bezeichnete. In der *Unpartheischen Kirchen Historie* (1754) wird über die „Zwistigkeiten wegen der Herrnhutischen Gemeine“ berichtet und dabei auf die Publikation des Lösungsbuches von 1739 hingewiesen, in dem

28 In der Tat schweigt Hans Egede über die Ankunft und Arbeit der Herrnhuter in seinen Schriften.

29 *Acta historico ecclesiastica, Oder Gesammelte Nachrichten von der neuesten Kirche=Geschichten*. Sechster Band (1742), 439.

30 Alexander Volck: *Das Entdeckte Geheimnis der Bosheit der Herrnhutischen Secte*, zu Errettung vieler unschuldigen Seelen, zur Warnung der mit Vorurtheilen eingenommenen Gutmeyner, und zur Offenbarung der verirrtten und verwirrtten Verführer, vor dem Angesicht der gantzen Christenheit in Sechs Gesprächen dargelegt. Mit einer Zuschrift an [...] Herrn Nicolaus Ludwig, Grafen von Zinzendorf und Pottendorf, der so genannten Mährischen Brüder Bischof [...] Entrevue 3. Frankfurt am Mayn 1749, 439.

31 GVUL (Zedler) 62 (1749), 1252–1414.

Grönland und Lappland neben weiteren 35 Orten genannt wurden. Dabei kommentiert der Autor die weite Verbreitung der herrnhutischen Niederlassungen: „So weitläufig sollten die Anstalten der Brüder sein“.³²

Den Beginn einer europaweiten Rezeption der Informationen aus Grönland³³ markiert die 1743 erschienene *Kurzgefaßte Missionsgeschichte* des Königsberger Theologen Samuel Friedrich Bock (1716–1785). Bock baut ausgewählte herrnhutische Reiseberichte aus Mosers Zeitschrift in eine chronologische Darstellung der Geschichte der dänischen Mission ein und erzählt das Geschehen in der herrnhutischen Mission nach. Allerdings spricht er nicht von den Getauften in Neu-Herrnhut (was im Diarium ausführlich geschildert wird) und distanziert sich von der Kritik der Herrnhuter an Hans Egedes Missionstätigkeit: „Ob sie etwas unter den Wilden ausgerichtet, können wir nicht sagen; finden uns aber genötigt zu wünschen, daß sie mit mehrerer Vorsicht und Lieb, als in ihrem Tagebuch geschehen, von den Knechten Gottes urtheilen möchten“³⁴. Die Mission in Lappland und die Reise nach Island werden in diesem Werk nicht erwähnt.

Die herrnhutischen Berichte aus Grönland wurden von den Gelehrten in den 1740er Jahren noch kaum wahrgenommen, da diese Wissenslücke zunächst durch die Publikationen von Hans Egede über die Naturgeschichte Grönlands (1730 und 1742) gefüllt wurde.³⁵ Die Kompilation des Hamburger Bürgermeisters Johann Anderson (1674–1743), *Nachrichten von Island, Grönland, und der Straße Davis* aus dem Jahre 1746 – die bedeutendste deutsche Publikation über Grönland aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts (publiziert ein Jahr nach dem Erscheinen des dritten Bandes der *Büdingischen Sammlung*) – verliert kein Wort über die Mission der Herrnhuter. Dagegen ist die Tätigkeit von Hans Egede ausführlich

32 Vgl. Johann Georg Heinsius: Unpartheyische Kirchen-Historie Alten und Neuen Testaments, Von Erschaffung der Welt bis auf das Jahr nach Christi Geburt 1730 [...]. Dritter Theil. Jena 1754, 484.

33 Vgl. Joanna Kodzik: La réception des observations arctiques moraves en France à l'époque des Lumières. In: *Vivre et communiquer sa foi à l'époque moderne. Confessionnalisations, révéls et récits de vie. Hommage à Bernard Cottret*. Hg. v. Jan Borm u. Christophe Tournu. Paris 2022, 293–309; dies.: Mensch, Natur, Klima. Kommunikation und Rezeption von Wissen aus der Arktis im Mittel- und Osteuropa der Frühen Neuzeit. In: *Jahrbuch für Kommunikationsgeschichte* 23 (2021), 45–71.

34 Friedrich Samuel Bock: *Kurzgefasste Missionsgeschichte, oder, merkwürdige Nachrichten von den in neueren Zeiten angewandten Bemühungen die Heyden zum christlichen Glauben zu bekehren*. Königsberg 1743, 177–204, hier 199.

35 Vgl. Hans Povelson Egede: *Des alten Grönlands neue Perlustration, oder eine kurtze Beschreibung derer alten Nordischen Colonien Anfang und Untergang in Grönland*. Frankfurt am Main 1730; ders.: *Des alten Grönlandes neue Perlustration, oder Naturell-Historie und Beschreibung der Situation, Beschaffenheit, Luftt und des Temperaments dieses Landes Wie auch vom Anfange und Untergange derer alten Norwegischen Colonien daselbst; [...]; Deme beigefüget eine neue Land-Charte und andere Kupfer gestochene Figuren und Abbildungen der Naturalien und Handthierungen derer dasigen Einwohner; Aus den Dänischen ins Teutsche übersetzt*. Kopenhagen 1742.

beschrieben.³⁶ Nur im Medium der Zeitschrift wurden die Informationen über die herrnhutische Grönland-Mission zu begehrten Kuriositäten aufbereitet: 1750 schilderten die *Hamburgische[n] Berichte[n] von den neuesten Gelehrten Sachen*, dass die herrnhutischen Missionare eine Kolonie von Familien fanden, die von den Normannen abstammen sollten – eine Vorstellung, die Hans Egede nach Grönland gebracht hatte, die sich aber nie bestätigte.³⁷

Die im dänischen Kontext erschienenen Publikationen weisen ihre eigene Sichtweise bzw. neue Details auf, was sicherlich auf den Zugang zu anderen Quellen zurückzuführen ist. In der Übersetzung der *Dänischen und Norwegischen Staatsgeschichte* (1750) von Ludvig Holberg (1684–1754) wird die Bemerkung über eine herrnhutische „Pflanzstadt“ in Grönland, die von einem Amsterdamer Kaufmann unterstützt werden sollte, mit dem Hinweis auf Konflikte zwischen den Herrnhutern und Egede versehen³⁸ – eine Information, die andernorts im Druck nicht mitgeteilt wird.³⁹

1757 erschien in Kopenhagen ein *Bericht über den Zustand der grönländischen Mission* in der Zeitschrift *Beyträge zu der neuesten Kirchengeschichte in den Königlichen Dänischen Reichen und Ländern*, herausgegeben von dem Pfarrer an der deutschen Frederiks Kirche (heute Christianskirche) Josias Lorck (1723–1785). Hier wird auf knapp vier Seiten der bis dahin ausführlichste und auf neuesten Nachrichten basierende Bericht über Neu-Herrnhut präsentiert. Der anonyme Autor konstatiert, dass seit den Publikationen von Egede, Moser und Bock keine Informationen über die Mission in Grönland im Druck erschienen seien; daher nehme er sich zur Aufgabe, auf insgesamt 27 Seiten alle dänischen sowie die herrnhutischen

36 Vgl. Johann Anderson: Nachrichten von Island, Groenland und der StraÙe Davis, zum wahren Nutzen der Wissenschaften und der Handlung. Mit Kupfern, und einer nach den neuesten und in diesem Werke angegebenen Entdeckungen, genau eingerichteten Landcharte. Nebst einem Vorberichte von den Lebensumständen des Herrn Verfassers. Hamburg 1746.

37 Vgl. Hamburgische Berichte von den neuesten Gelehrten Sachen 19 (1750), 679; zu Egedes Mission siehe die Beiträge im Sammelband: Tro og samfund i Grønland i 300-året for Hans Egedes ankomst. Hg. v. Aage Rydstrom-Poulsen u. a. Aarhus 2021.

38 Zum Konflikt zwischen Hans Egede und den Herrnhutern vgl. Joanna Kodzik: Hans Egede, the Moravians and the Greenlanders. Communication during a crisis at the edge of the world. In: Tro og samfund i Grønland (wie Anm. 37), 103–119; Claire McLisky: Cranz Revisited. Greenland in Greenland. In: The Legacies of David Cranz's ‚Historie‘ (wie Anm. 2), 263–288; Claire McLisky: „A Hook Fast in His Heart“. Emotion and „True Christian Knowledge“ in Disputes over Conversion between Lutheran and Moravian Missionaries in Early Colonial Greenland. In: JRH 39 (2015), 575–594; Thea Olsthorn: Das Herz auf der Zunge. Der Streit der Herrnhuter mit Hans Egede. In: UnFr 79 (2020), 261–277; weitere Literatur in: Grønland. Den arktiske koloni. Hg. v. Hans Christian Gulløv, Kopenhagen 2017; Hans Egede: I Relationer fra Grønland 1721–36 og Det gamle Grønlands ny Perustration 1741, hg. v. Louis Bobé, Kopenhagen 1925.

39 Vgl. Ludwig von Holberg: Dänische und Norwegische Staatsgeschichte. Kopenhagen 1750, 351.

Missionsstationen zu beschreiben. Es ist nicht nachzuvollziehen, auf welche (handschriftlichen oder mündlichen) Quellen sich die Darstellung von Neu-Herrnhut bezieht, nichtsdestotrotz entsprach sie der aktuellen Situation vor Ort. Der Bericht ist in einer Rhetorik von Lob und Kritik an der Herrnhuter Mission verfasst und enthüllt eindeutig eine Konkurrenz, die die dänische Seite durch die Arbeit der Herrnhuter verspürte. Der Autor beginnt mit einer präzisen Beschreibung der herrnhutischen Architektur:

„Die Herrnhutischen Missionarien haben nicht weit von der Dänischen Colonie ein nach dortiger Landesart prächtiges und ansehnliches Gebäude aufgeföhret, welches alle anderen dort im Lande übertrifft. In demselben haben sie nicht allein bequeme Zimmer für fünf bis sechs Familien, sondern auch einen wohleingerichteten Saal, wo sich die Grönländer zu öffentlichen Gottesdienst versammeln.“⁴⁰

Die Anerkennung gilt des Weiteren der Arbeit der Missionare, der Anzahl der Getauften (250 Grönländer), der Disziplin, die sich auf die Einschränkung der Mobilität erstreckte, sowie den religiösen Praktiken (Liebesmahl und Abendmahl) und sozialen Strukturen (Einteilung in Klassen), die nach Neu-Herrnhut übertragen wurden und eine effiziente Missionsmethode zu sein schienen. Die Kritik, die sich an die herrnhutische Lehrart richtet, ist zugleich eine Rechtfertigung der niedrigeren Zahlen der Getauften in dänischen Missionsstationen. „Man sieht mehr auf das Gefühl, als auf den Begriff“⁴¹ – lautet der kurzgefasste Vorwurf an die Herrnhuter, womit die Tatsache bemängelt wurde, dass die Herrnhuter den Katechismus nicht unterrichtet haben. Der herrnhutische Gesang wird in dieser Darstellung zwar als äußere Zeremonie abgetan, zugleich aber als effiziente Missionspraktik angesehen, die für das größere Interesse der Grönländer an der Herrnhuter Mission gegenüber der dänischen als Grund genannt wird.

Bis 1765 beschränkte sich die Kommunikation über die herrnhutische Mission bzw. die früheste Rezeption unter den deutschen Gelehrten auf Kreise der Fürsprecher und Gönner der Brüder-Unität. Ein positives Bild der herrnhutischen Mission kreiert der Kaufmann Lars Dalager (1722–1772) in seiner Beschreibung *Grönlandske Relationer* (1758)⁴²; er war seit 1743 für den Handel in Frederikshåb (Paamiut) zuständig und pflegte mit den herrnhutischen Missionaren gute Beziehungen. In der auf Deutsch verfassten Rezension (1763) seines Augenzeugenberichtes heißt es:

40 Josias Lorck: *Beiträge zu der neuesten Kirchengeschichte in den Königl. Dänischen Reichen und Ländern*. Erster Band. Erstes Stück. Kopenhagen, Leipzig 1757, 64.

41 Lorck, *Beiträge zu der neuesten Kirchengeschichte*. Erster Band. Erstes Stück, 66.

42 Vgl. Lars Dalager: *Grönlandske Relationer: indeholdende Grønlændernes Liv og Levnet, deres Skikke og Vedtægter, samt Temperament og Superstitioner, tillige nogle korte Reflectioner over Missionen; sammenskrevet i Grønland, Anno 1752*. København 1758.

„Überhaupt scheint der H.[err] Verf.[asser] mit unsern Missionarien nicht sowohl als mit den mährischen Brüdern zufrieden zu seyn, welche durch ihren freundlichen Umgang, durch ihre evangelische Reden, und durch die Musick bey dem Gottes=dienst es so weit gebracht haben, daß man des Sontags über 300 Grönländer auf ihrem Versammlungs=Saal antreffen kann, worüber er sich wundert, ob er ihre Lehrart gleich nicht vertheidigen will, dagegen aber hin und wieder den herrnhutischen Grönländern mehrere Hurtigkeit, Ordnung und Geschicklichkeit in ihrem Beruf beylegen will.“⁴³

Das früheste Beispiel der Rezeption des herrnhutischen Wissens über Grönland von deutschsprachigen Gelehrten sind Publikationen des Theologen und Geographen Anton Friedrich Büsching (1724–1793).⁴⁴ Als Pfarrer der Sankt-Petri Kirche in St. Petersburg wurde er mit Johannes Loretz (1727–1798), der dort zwischen 1763 bis 1764 an Gesprächen über die Gründung von Sarepta teilnahm, bekannt. Im Briefwechsel mit Loretz informierte sich Büsching über Grönland⁴⁵. Im April 1765, d. h. ein halbes Jahr bevor die Distribution von David Cranz' *Historie von Grönland* begann,⁴⁶ bat er Loretz um Genehmigung, die von ihm zusammengestellten Informationen über Grönland publizieren zu dürfen. Daraufhin ergänzte Büsching die sechste Ausgabe seiner Dänemark, Norwegen und Schweden gewidmeten *Neuen Erdbeschreibung* (1770), um Angaben zur Zahl der Grönländer und setzte sich im Weiteren mit Cranz' *Historie von Grönland* auseinander⁴⁷.

Dass die Publikation der *Historie von Grönland* ein bedeutendes Ereignis für die Brüder-Unität war, wird in den neuesten Forschungen unterstrichen.⁴⁸ Die Rezeption des herrnhutischen Wissens aus der Arktis nach 1765 ist de facto eine Rezeption

43 Fortgesetzte Nachrichten von dem Zustande der Wissenschaften und Künste in den Königl. Dänischen Reichen und Ländern (1763), 226.

44 Vgl. Joanna Kodzik: Circulation of Arctic Knowledge among German Protestants in the Eighteenth Century – The Example of David Cranz's *Historie von Grönland*. In: *The Legacies of David Cranz's ‚Historie‘* (wie Anm. 2), 117–139.

45 Brief von Anton Friedrich Büsching an Johannes Loretz und Paul Eugen Layritz. St. Petersburg 5. April 1765. UAH, R.12.a.A.3.5.b.

46 Kosten und Vertrieb der *Historie von Grönland* von David Cranz. UAH, R.15.A.4.a.13.

47 Anton Friedrich Büsching: *Neuen Erdbeschreibung erster Theil, welcher Dänemark Norwegen und Schweden, das russische Reich, Preussen, Polen, Galizien und Lodomerien, Ingarn, Sienebenbürgen, die europäische Turkey, und den Krimischen Staat, enthält*. Hamburg ⁶1770. Die fünfte Ausgabe der *Neuen Erdbeschreibung* ist zwar 1766 erschienen, allerdings unterschreibt Büsching seinen Vorbericht am 30. September 1762. Es war also nicht möglich, dass Informationen von den Herrnhuter Missionaren in die fünfte Ausgabe aufgenommen worden wären.

48 Siehe den Sammelband: *The Legacies of David Cranz's ‚Historie‘* (wie Anm. 2); siehe die Einführung von Dietrich Meyer in: *David Cranz: Geschichte der evangelischen Brüdergemeinen in Schlesien, insonderheit der Gemeinde zu Gnadenfrei. Eine historisch-kritische Edition*. Hg. v. Dietrich Meyer. Köln 2021, 17–68.

von Cranz. Die Berichte von den Missionsreisen aus Lappland wurden nicht abgedruckt. Es lassen sich nur eine kurze Rechtfertigung des lappländischen Misserfolgs in David Cranz' *Alte und Neue Brüder-Historie*⁴⁹ sowie Erwähnungen in August Gottlieb Spangenberg's Zinzendorf-Biographie⁵⁰ oder im *Geographisch-historisch-statistische[n] Zeitungs-Lexicon*⁵¹ finden. Nicht einmal Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698–1759) war sich dessen bewusst, dass einige Monate bevor er in Tornio seine berühmten Messungen verrichtete,⁵² sich dort die herrnhutischen Lappland-Missionare aufhielten. Über Island wurde ebenfalls nichts in der breiten Öffentlichkeit kommuniziert. Weder die Korrespondenz noch die kurze Beschreibung der Insel wurden im Druck zugänglich gemacht.

Die *Historie von Grönland*, die in kurzer Zeit in fünf Sprachen vorlag, wurde in ganz Europa konfessionsübergreifend wahrgenommen, wie die Worte des katholischen Gelehrten Cornellie De Pauw (1739–1799) in *Recherches philosophiques sur les Américains* (1768) bestätigen:

„Cranz ist Egede gefolgt und hat die Geschichte Grönlands bis zum Jahre 1765 zusammengestellt: der erste Band dieses Werkes enthält sehr wertvolle Beobachtungen und sehr interessante Forschungen; der zweite, der die traurige Irreführung der Zinzendorfer und ihre fanatischen Predigten unter dem Polarkreis enthält, beweist nur zu gut, dass die Schwärmeri⁵³ in allen Klimazonen zu finden ist.“⁵⁴

Die von De Pauw geäußerte Meinung – Lob der Naturgeschichte und Kritik der Mission – ist weder überraschend noch vereinzelt. Im französischen Kontext wurde

49 Vgl. David Cranz: *Alte und Neue Brüder-Historie oder kurz gefaßte Geschichte der Evangelischen Brüder-Unität*. Barby 1772, 242–244.

50 Vgl. August Gottlieb Spangenberg: *Leben des Herrn Nicolaus Ludwig Grafen und Herrn von Zinzendorf und Pottendorf*. Bd. 4. Barby 1773, 937.

51 Vgl. Wolfgang Jäger: *Geographisch-historisch-statistisches Zeitungs-Lexicon*. Nürnberg 1791, 557.

52 Zum Reisetagebuch von Maupertuis siehe: Johann Joachim Schwabe: *Allgemeine Historie der Reisen zu Wasser und zu Lande; oder Sammlung aller Reisebeschreibungen, welche bis itzo in verschiedenen Sprachen von allen Völkern herausgegeben worden, und einen vollständigen Begriff von der neuern Erdbeschreibung und Geschichte machen: Worinnen der wirkliche Zustand aller Nationen vorgestellt, und das Merkwürdigste, Nützlichste und Wahrhaftigste in Europa, Asia, Africa und America... enthalten ist; Mit nöthigen Landkarten [...] und mancherley Abbildungen [...]* versehen. Bd. 17. Leipzig 1759, 331–378.

53 Im französischen Original wird das Wort « l'enthousiasme » verwendet, welches in Frankreich im 18. Jahrhundert für Schwärmeri bzw. religiösen Fanatismus z. B. in Bezug auf die Methodisten verwendet wurde.

54 Cornellie De Pauw: *Recherches philosophiques sur les Américains, ou mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espece humaine*. Bd. 1. London 1774, 253. Alle Übersetzungen aus dem Englischen, Französischen und Polnischen sind von mir.

die Grönlandmission seit den 1750er Jahren in Publikationen, die vor den Herrnhutern als Sekte warnten, erwähnt.⁵⁵ De Pauw mag derartige Schriften gekannt haben, zumal die Naturgeschichte von Cranz zwei Jahre nach seinem Werk, nämlich 1770 auf Französisch erschien.⁵⁶

Im deutschen Sprachraum wurde die *Historie von Grönland* sowohl in philosophischen Debatten als auch zur Vervollständigung der Naturgeschichten herangezogen.⁵⁷ Dem genannten Anton Friedrich Büsching, der im *Grundriß der Geschichte der Philosophie* (1774) meint, mit dem Hinweis auf die Naturreligion der Grönländer die Frage, ob es Völker ohne Gotteserkenntnis gäbe, beantworten zu können, reihten sich weitere Philosophen und Literaten an. Immanuel Kant fand in Cranz' Beschreibungen der Grönländer Bestätigung für seine auf Montesquieu gegründete These über den Einfluss des Klimas auf den Menschen.⁵⁸ Johann Gottfried Herder erweiterte die Ideen Kants, indem er die Lebensweise und sogar die Einbildungskraft des Menschen als vom Klima beeinflusst, verstand, was er mit dem von Cranz zitierten „Katechismus ihrer [der Grönländer] theologischen Naturlehre“ belegen wollte.⁵⁹ Viele weitere Beispiele der Rezeption von Cranz' Bemerkungen über die Inuit und deren Kultur lassen sich im deutschsprachigen Raum finden, wie Maike Schmidt herausgearbeitet hat.⁶⁰ An dieser Stelle sind vor allem mit der Universität Göttingen verbundene Gelehrte wie Johann Friedrich

55 Vgl. Jean Stinstra: Lettre pastorale contre le Fanatisme adreee aux Mennonites de Frise [...] avec [...] une Preface du Traducteur ou l'on fai connoitre le Hernhutisme [...] (Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savans de l'Europe 47). Leiden 1752, 432–447; [Jacques Tailhé u. Gabriel Nicolas Maulrot:] Questions sur la Tolerance où l'on examine si les maximes de la persécution ne sont pas contraires au droit des gens, à la religion, à la morale, à l'intérêt des souverains et du clergé, second partie. Genf 1758, 9.

56 Vgl. Antoine François Prévost: Continuation de l'histoire générale des voyages; ou collection nouvelle, 10 des relations des voyages par mer, découvertes, observations, descriptions. Omises dans celle de feu m. l'abbé prevost, ou publiées depuis cet ouvrage. 20. des voyages par terre faits dans toutes les parties du monde contenant ce qu'il y a de plus remarquable, de plus utile [et] de mieux avéré dans les pays, où les voyageurs ont pénétré; avec les moeurs des habitans, la religion, les usages, arts, sciences, commerce, manufactures, &c. enrichi de cartes géographiques et de figures. Bd. 76, Paris 1770, 1–231.

57 Siehe Kodzik, Circulation of Arctic Knowledge (wie Anm. 44); Kodzik, Mensch, Natur, Klima (wie Anm. 33).

58 Vgl. Immanuel Kant: Von den verschiedenen Racen der Menschen zur Ankündigung der Vorlesungen der physischen Geographie im Sommerhalbenjahre 1775. Königsberg 1775 (Immanuel Kant's sämtliche Werke. Hg. v. Karl Rosenkrantz u. Friedrich Wilhelm Schubart. Bd. 6. Leipzig 1839).

59 Vgl. Johann Gottfried Herder: Werke (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit). Hg. v. Wolfgang Pross. Bd. III/1. München, Wien 2002, 187–193.

60 Vgl. Maike Schmidt: Grönland – Wo Nacht und Kälte wohnt. Eine imagologische Analyse des Grönland-Diskurses im 18. Jahrhundert. Göttingen 2011.

Blumenbach (1752–1840), Ludwig Albrecht Gebhardi (1735–1802) oder Christoph Meiners (1747–1810) zu nennen.⁶¹

Das herrnhutische Wissen aus Grönland wurde auch im östlichen Europa rezipiert. Noch bevor die Naturgeschichte von Cranz ins Ungarische übersetzt wurde,⁶² wandten sich die deutschsprachigen Gelehrten aus der polnischen Provinz Königlich Preußen sowie polnisch-sprachige Gelehrte aus Warschau oder Krakau diesem Wissen zu. Eine historisch-chronologische Darstellung der Herrnhuter Mission in Grönland enthält das ein Jahr nach Herders Publikation erschienene Werk des Danziger Privatgelehrten und in Königsberg ausgebildeten Juristen Daniel Ernst Wagner (1739–1810) *Allgemeine Weltgeschichte* (1785).⁶³ Diese Darstellung ist umso mehr zu beachten, wenn man bedenkt, dass solch ein berühmter Geschichtsschreiber der Nordischen Geschichte wie August Ludwig von Schlözer (1735–1809) sich nicht auf die Herrnhuter Mission in Grönland bezieht.⁶⁴ Angesichts dessen, dass die Herrnhuter eher eine schlechte Meinung unter den Danziger Gelehrten genossen, ist Wagners ausgewogene und sachliche historiographische Darstellung eher überraschend. Wagner bezieht sich auf die Publikationen von Cranz und Egede. Für den Privatgelehrten ist die Geschichte der herrnhutischen Mission in Grönland ein Teil der dänischen Geschichte bzw. ein Aspekt im Rahmen der dänischen Kolonisationsgeschichte. Daher sind alle Aktivitäten der Herrnhuter – die Ankunft der Missionare, der Bau des Missionshauses, die Pockenepidemie und Interaktion mit Egede, die erste Taufe sowie Streitigkeiten mit Egede – in eine jahresweise gegliederte Chronologie des Geschehens in der dänischen Missionsstation eingebaut. Zudem bemüht sich Wagner immer wieder gegensätzliche Positionen darzubieten, so wird z. B. die Ludvig Holberg entnommene Kritik über den Streit

61 Vgl. Stephan Augustin: Herrnhut und Göttingen im 18. Jahrhundert. Wissenschaftsgeschichtliche Aspekte der Beziehungen zwischen Mission und Universität. In: Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden 49 (1996), 159–180; ders.: Die Blumenbach-Briefe in Herrnhut. Belege für Beziehungen zwischen der Universität Göttingen und der Evangelischen Brüder-Unität im 18. Jahrhundert. Herrnhut 1995.

62 Vgl. Ildikó Sz. Kristóf: Greenland in Hungary. Inuit Culture and the Emergence of the Science of Anthropology in Late Eighteenth- to Early Nineteenth-Century Hungary. In: The Legacies of David Cranz's ‚Historie‘ (wie Anm. 2), 165–183.

63 Daniel Ernst Wagner: *Allgemeine Weltgeschichte*: von der Schöpfung an bis auf gegenwärtige Zeit [...]. Bd. 16, Abt. 6. Welche den Beschluß der ganzen Geschichte der drey Nordischen Königreiche enthält. Leipzig 1785, 81–89.

64 Vgl. August Ludwig von Schlözer: *Allgemeine Nordische Geschichte*: Aus den neuesten und besten Nordischen Schriftstellern und nach eigenen Untersuchungen beschrieben, und als eine Geographische und Historische Einleitung zur richtigen Kenntniß aller Skandinavischen, Finnischen, Slavischen, Lettischen, und Sibirischen Völker, besonders in alten und mittleren Zeiten. Halle/Saale 1771.

mit Egede⁶⁵ durch den Hinweis auf die herrnhutische Mission lobende dänische Stimmen ergänzt. Dies ist ein seltener Versuch, eine unterschiedliche Positionen zu Wort kommen lassende historiographische Methode in Bezug auf die Geschichte der Herrnhuter anzuwenden.

In eine Heldenrhetorik eingekleidet schildert Wagner die Verdienste der dänischen Könige für die Mission in Lappland und für die Verbesserung des Zustands der Kirchen in Island.⁶⁶ Von den Lapplandmissionen der Herrnhuter war er allerdings nicht unterrichtet und wusste nicht, dass die Aussendung des Kircheninspektors Ludvig Harboe (1709–1783) nach Island 1741, die er erwähnt, durch Kritik des Herrnhuter Dionysius Piper an der Trunksucht der isländischen Pfarrer provoziert worden war.⁶⁷ Auch wenn Wagner über Lappland und Island nicht berichtet, war er dennoch über die Herrnhuter sehr gut informiert, da er u. a. über die Auseinandersetzung um die Gemeinde in Pilgerruh berichtet.

Dass die Arktis großes Interesse unter den Naturforschern erweckte, ist nicht verwunderlich. Nicht nur die Vervollständigung von Taxonomien war der Grund dafür. Man erhoffte sich schon längere Zeit Erklärungen für viele Naturphänomene wie z. B. Polarlichter⁶⁸ oder die ungewöhnliche Kälte durch das Wissen aus der Arktis. Schon im 17. Jahrhundert wurde nach effizienten Heilmethoden durch die Anwendung von arktischen Pflanzen und Tieren gesucht. In dieser Hinsicht hat die *Historie von Grönland* Egedes Beschreibung überholt, so dass es über Jahrzehnte eine gültige Referenz u. a. für Zoologen, die Interesse für Eisbären, Moschusochsen, Seehunde oder Fische zeigten, oder für Ornithologen, Botaniker, Ärzte etc. blieb. Die Rezeption von Cranz war in diesem Kontext weitgespannt: von Frankreich über Polen bis nach Russland, von Großbritannien⁶⁹ bis nach Ungarn.

In Frankreich wandte sich Georges Louis Leclerc de Buffon (1707–1788) den herrnhutischen Nachrichten aus Grönland zu. In seinen Überlegungen über den

65 Vgl. Holberg, *Dänische und Norwegische Staatsgeschichte* (wie Anm. 39), 351.

66 Wagner, *Allgemeine Weltgeschichte* (wie Anm. 63), 940.

67 Wagner, *Allgemeine Weltgeschichte* (wie Anm. 63), 81.; Kodzik, *Representation of Iceland* (wie Anm. 13).

68 Per Pippin Aspaas u. Truls Lynne Hansen: *The Role of the Societas Meteorologica Palatina (1781–1792) in the History of Auroral Research*. In: *Acta Borealia (The History of Research into the Aurora Borealis)* 29 (2012) 157–176; Joanna Kodzik: *Polarlichter. Kommunizieren über Naturphänomene in den Netzwerken der polnischen Gelehrten Republik im 18. Jahrhundert*. In: *Biuletyn Polskiej Misji Historycznej (= Bulletin der Polnischen Historischen Mission)* 15 (2020), 175–201.

69 Felicity Jenz: *Publication and Reception of David Cranz's 1767 'History of Greenland'*. In: *The Library: Transactions of The Bibliographical Society* 7th series 13 (2012), 457–472; Thomas Ruhland: *The „United Brethren“ and Johann Gerhard König. Cranz's History of Greenland as an avenue to the natural history of India*. In: *The Legacies of David Cranz's ‚Historie‘* (wie Anm. 2), 209–237.

Menschen⁷⁰ und im Werk *Histoire naturelle*⁷¹ bezog er sich auf Cranz. Auch Bernard de Reste, Autor der bekanntesten französischen Publikation über die Fischerei und den Walfang *Histoire des pêches* (1801) stellt Cranz in die Reihe seiner Referenzen:

„Die Historie von Grönland von David Crantz ist sehr geschätzt; seine Beschreibungen sind ziemlich genau; Aber dieser Autor hatte in erster Linie die Absicht, eine Kirchengeschichte der Gründung und des Fortschritts der Mission der Herrnhuter Brüder in einem Teil dieses so wenig bekannten Kontinents zu geben, der im Inneren seines riesigen Kontinents wenig bekannt ist. Dieses Werk ist ziemlich umfangreich. Die englische Ausgabe besteht aus zwei dicken Bänden in 8°. Die Karten & Abbildungen in dieser Ausgabe sind gut gemacht.“⁷²

In Warschau erschien 1793 der *Vollständige und fassliche Unterricht von der Naturlehre* des Direktors der dortigen Ritterschule Johann Michael Hube (1737–1807), in welchem Cranz' Publikation zur Erklärung der Polarlichter und der Witterung sowie für vergleichende Darstellungen von Vulkanen, Erdbeben, Treibholz etc. herangezogen wurde.⁷³ Auch der bedeutendste polnische Aufklärer Hugo Kołłątaj (1750–1812), ein katholische Priester, Philosoph und Dichter, der sich für die Rezeption des Wissens der Indigenen aussprach, bezog sich in seinem Werk *Rozbiór Krytyczny zasad Historji (Kritische Auseinandersetzung mit den Regeln der Geschichte. Über die Anfänge des Menschengeschlechts)* (postum 1842) auf die Bemerkungen von Cranz über Polarlichter, worin die Inuit die tanzenden Seelen ihrer Vorfahren sahen.

In Russland wandten sich die berühmten Sibirien-Forscher den naturgeschichtlichen Aussagen von Cranz zu, wie z. B. Simon Pallas (1741–1811), der bei der Identifizierung von Seehunden auf Cranz hinweist.⁷⁴ Die *Historie von Grönland*

70 Georges Louis Leclerc comte de Buffon: Addition à l'article qui a pour titre, Variétés dans l'espèce humaine. In: Oeuvres complètes de Buffon, avec des extraits de Daubenton et la classification de Cuvier. Bd. 3. Paris 1839, 432–448.

71 Georges Louis Leclerc comte de Buffon: Herrn von Buffons Naturgeschichte der Vögel Sechs und zwanzigster Band. Berlin 1797, 117, 167, 175, 222.

72 Vgl. Bernard de Reste: Histoire des pêches, des découvertes et des établissements des Hollandois dans les mers du Nord: ouvrage traduit du Hollandois par les soins du gouvernement, enrichi de notes, & orné de cartes & de figures à l'usage des navigateurs & des amateurs de l'histoire naturelle. Bd. 1, Paris 1801, xix.

73 Vgl. Johann Michael Hube: Vollständiger und fasslicher Unterricht in der Naturlehre mit allen neuen Entdeckungen in einer Reihe von Briefen an einen jungen Herrn von Stande. Bd. 1. Wien, Prag 1796, 449.

74 Vgl. Simon Pallas: Reise durch verschiedene Provinzen des Rußischen Reichs. Bd. 3. St. Petersburg 1776, 91.

blieb für die Erforschung von Sibirien bis ins 19. Jahrhundert eine gültige Referenz, wie der deutsch-baltische Zoologe Alexander Theodor von Middendorff (1815–1894) in seinem Werk *Sibirische Reise* [...] bestätigt.⁷⁵

Wie begehrt das Wissen aus der Arktis war, davon zeugt letztendlich die Korrespondenz der Gelehrten, die nach der Lektüre von Cranz Pflanzen und Artefakte bei der Brüder-Unität bestellten. Kräuter und Naturalien aus Grönland wurden dem Zoologen Johann Christian Fabricius (1745–1808) 1769 vom herrnhutischen Arzt Christoph Brasens (1738–1784) zugeschickt.⁷⁶ Fabricius publizierte auch Auszüge aus Cranz' Werk, darunter Wetterbeobachtungen in der *Bibliothek der neuesten Reisebeschreibungen*.⁷⁷ Der Straßburger Naturforscher Johann Hermann (1738–1800) bestellte 1785 bei Bossart grönländische Tierhäute für seine *Observationes Zoologicae*.⁷⁸ Nach dem Wissen über Witterungsvorgänge erkundigte sich der oben genannte Johann Daniel Titius, der die herrnhutischen Witterungsdaten in seinem *Wittenbergischen Wochenblatt* publizierte.⁷⁹

Zusammenfassung

Die Aussendung der herrnhutischen Missionare hatte eine Wissensproduktion in Gang gesetzt, die zunächst die Brüder-Unität in handschriftlichen Berichten und Briefen erreichte und durch eine kontrollierte Kommunikationsstrategie einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurde. Die Geschichte der Rezeption des herrnhutischen Wissens aus der europäischen Arktis zeigt, dass jene Unternehmungen, die aus der Sicht der Mission keinen Erfolg darstellten, der Öffentlichkeit nicht vorgestellt wurden. Dies betrifft Reisen nach Lappland und Island. Dabei handelt es sich darüber hinaus um konflikträchtige Ereignisse, die zu Auseinandersetzungen mit weltlichen und geistlichen Obrigkeiten in Dänemark und Schweden führten,⁸⁰ was das Schweigen in der Öffentlichkeit erklärt. Die Brüder-Unität bzw. wohlwollende Publizisten druckten in den 1730er Jahren die frühesten Zeugnisse von den grönländischen Missionaren wie Reisediarien, Gemeindiarium von

75 Vgl. Alexander Theodor von Middendorff: *Sibirische Reise*. Einleitung, Klimatologie, Geognosie. Bd. 1,1. St. Petersburg 1845, v.

76 Brief von Johann Christian Fabricius an die herrnhutischen Missionare in Grönland. Copenhagen 22. Mai 1769. UAH, R.15.J.a.22.b.

77 *Bibliothek der neuesten Reisebeschreibungen*. Bd. 1. Nürnberg, Leipzig 1782, 63–74.

78 Vgl. Johann Hermann: *Observationes zoologicae quibus novae complures, aliaeque animalium species describuntur et illustrantur*. Argentorati 1804.

79 Vgl. *Wittenbergisches Wochenblatt zum Aufnehmen der Naturkunde und des ökonomischen Gewerbes* 7 (1774), 202; 16 (1783), 281; 18 (1785), 129; 19 (1786), 153.

80 Vgl. Manfred Jakobowski-Tiessen: Hallischer Pietismus und Herrnhut in Dänemark. In: *PuN* 29 (2003), 134–147.

Neu-Herrnhut und Briefe ab. Bis 1765, dem Erscheinen der *Historie von Grönland*, wurde die Grönland-Mission am ehesten in den antiherrnhutischen Publikationen sowie in Werken und Zeitschriften der Gönner Herrnhuts und in dänischen bzw. im dänischen Kontext entstandenen Schriften wahrgenommen. Diese Narrative beschränkten sich eher auf die Nacherzählung der Geschichte der herrnhutischen Mission, als dass sie umfangreiches ethnographisches bzw. naturwissenschaftliches Wissen vermittelten. Die herrnhutischen Zeugnisse von den Getauften und der Entstehung der Gemeinde konnten die Naturgeschichte Grönlands von Hans Egede (1730 und 1742) nicht übertreffen. Die Einschätzung der interessierten Gelehrten polarisierte sich zwischen lutherisch-orthodox und herrnhutisch Gesinnten.

Seit 1765 war die Rezeption überwiegend auf die *Historie von Grönland* ausgerichtet und verlief grenzen- und religionsübergreifend. Die herrnhutischen Vorstellungen über den Menschen und seine Verbindung zur Natur wurden in Debatten der philosophischen Anthropologie als Erklärung für die Herkunft des Menschen einbezogen und dienten als komplementäres Wissen für allgemeine historiographische Werke. Nichtsdestoweniger waren die Naturforscher am Wissen aus der Arktis interessiert, um den Einfluss der Umwelt auf den Menschen zu verstehen, was die Suche nach Heilmitteln oder Überlegungen über das Leben in der Kälte beweisen. Die Kommunikationsprozesse über die Mission änderten sich im 19. Jahrhundert mit dem Aufkommen der gedruckten Medien wie den Zeitschriften *Periodical Accounts* oder *Nachrichten aus der Brüdergemeine*, dennoch dienten viele herrnhutische Berichte u. a. jene aus Lappland und Island eher der internen herrnhutischen Erbauung, als dass sie Bestandteil des von Gelehrten rezipierten allgemeinen Wissens geworden wären.

Kleinschmidts Karten: Der Beitrag eines Herrnhuters zur Erschließung Grönlands

Arktisexpeditionen konnten sowohl staatlich als auch privat oder als Kombination von beidem durchgeführt werden. Neben Einsätzen der Marine gab es Fahrten von Walfängern, Kaufleuten und Missionaren, private Initiativen wie die Suche von Jane Franklin nach ihrem im Eis verschollenen Ehemann oder wissenschaftlich und journalistisch finanzierte Entdeckungsfahrten ins Unbekannte. 92 Arktisexpeditionen, die zwischen 1818 und 1909 stattgefunden haben, hat der amerikanische Finanzökonom Jonathan M. Karpoff analysiert. Davon wurden 35 staatlich und 57 privat finanziert. Karpoff kam zu dem Schluss, dass die öffentlichen Unternehmungen im Durchschnitt besser finanziert waren, aber weniger Entdeckungen machten und höhere Verluste hatten.¹ Die Gründe erkannte er in der Organisation: Private Expeditionen zeichneten sich durch kleinere Teams mit höherer Motivation, größerer Lernbereitschaft und besserer Anpassung an die klimatischen Bedingungen aus.²

Zu einem anderen Ergebnis als Karpoff war der britische Marinekapitän Sherard Osborn gekommen. Er warb im April 1865 vor der Royal Geographical Society in London dafür, dass die Marine der vermeintlich wichtigste Motor der Polarforschung bleibe:

„An exploration of the Polar area should always be sent under naval auspices and naval discipline. I have no faith in purely private expeditions on such a service as this I advocate. We need all the resources of a naval dockyard, all the especial knowledge collected in various departments — whether in the preparation of vessels, food, raiment, sledges, or equipment — to insure the work being well and safely done.“³

1 Jonathan M. Karpoff: Public versus Private Initiative in Arctic Exploration. The Effects of Incentives and Organizational Structure. In: Journal of Political Economy 109 (2001), 38–78, hier 40, 72. Karpoff hat weder kommerzielle Wal- und Robbenfänger noch Versorgungsfahrten zur kanadischen Hudson Bay Trading Company mitgezählt. Die Suche nach der Nordwestpassage schloss er ein, nach der Nordostpassage und Forschungsfahrten in die Bering Straße und nach Alaska dagegen nicht (44).

2 Karpoff, Public (wie Anm. 1), 63–70.

3 Sherard Osborn: On the Exploration of the North Polar Region. In: Journal of the Royal Geographical Society of London 36 (1866), 279–299, hier 288.



Abb. 1: Undatierte Fotografie von Samuel Kleinschmidt im Anorak. Adolf Feuerstein: Samuel Kleinschmidt, o. J. The Royal Danish Library, Copenhagen [KBK Billedsamlingen. Danske portrætter. Kleinschmidt, Samuel (1814–1886) 8°]. Public Domain.

Wenn die Arktisforschung fortgesetzt werde, so Osborn, sollte dies unter staatlicher Regie geschehen: Wer sonst verfügte über geeignete Schiffe und Ausrüstungen? Wer sonst hatte ausreichende Erfahrungen, das nötige Wissen und die erforderlichen Gelder? Wem ließe sich eine solche Aufgabe also besser anvertrauen? Einer, den Osborn dabei übersah, war Samuel Kleinschmidt (Abb. 1). Der Grönländer fuhr in den Sommern der 1850er und 1860er Jahre die Küsten von West- und Südgrönland auf eigene Faust ab und vermaß sie mit einfachen selbstgebauten Geräten. Aus entfernteren Regionen erhielt er Berichte von seinen Freunden und Bekannten.⁴ Dabei entstanden Karten, die so verlässlich waren, dass sie zur Grundlage der weiteren Erforschung Grönlands und zu Referenzwerken der europäischen Kartografie wurden. In der Königlichen Bibliothek in Kopenhagen sind etwa zwei Dutzend Karten von Kleinschmidt aus der Zeit ab 1855 archiviert, viele davon in mehreren Fassungen. Das Unitätsarchiv von Herrnhut verfügt – soweit es eine Online-Abfrage erkennen lässt – nicht über eigene Karten von Kleinschmidt.

4 Heinrich Johannes Rink: S. Kleinschmidt. En Groenländer-Ven. In: Nutiden 523 (1886), zit. nach Henrik Wilhelm: Grönländer aus Leidenschaft. Das Leben und Werk von Samuel Kleinschmidt. Neuendettelsau 2013, 160.

Samuel Kleinschmidt gehörte der Herrnhuter Brüdergemeine von Neu-Herrnhut (Noorliit) an, das heute zur grönländischen Hauptstadt Nuuk gehört. Geboren 1814 in Lichtenau (Alluitsoq) verließ er 1823 im Alter von neun Jahren seine arktische Heimat und besuchte die Schule der Herrnhuter im sächsischen Kleinwelka. Anschließend absolvierte er eine Apothekerausbildung im niederländischen Zeist und wurde Geografielehrer in Christiansfeld (Dänemark). 1841 kehrte er mit 27 Jahren nach Grönland zurück und arbeitete seitdem als Lehrer, Wissenschaftler und Missionar in seinem Geburtsort Lichtenau (Alluitsoq), ab 1846 in Lichtenfels (Akunnaat) und ab 1848 in Neu-Herrnhut (Noorliit). In Bezug auf die Haltung zu den Inuit überwarf er sich jedoch mit der Brüdergemeinde: im Vordergrund stand für Kleinschmidt nicht die religiöse Erziehung der grönländischen Bevölkerung, sondern die Vermittlung von Kenntnissen und die Unterstützung ihrer Kultur. Die Direktion in Herrnhut beschloss daraufhin die erste Visitation der grönländischen Mission seit 89 Jahren und kam zu dem Entschluss, Kleinschmidt zu entlassen⁵. Er verließ daraufhin 1859 die Mission und trat in den Dienst der dänischen Kirche in Godthab (Nuuk) ein. Dort wurde er 1873 Leiter des neugegründeten dänischen Meteorologischen Instituts und starb am selben Ort im Jahr 1886.

Neben seinen geografischen Forschungen dokumentierte Kleinschmidt die grönländische Sprache und verband beides, indem er die erste Karte Grönlands herstellte, die in der Sprache seiner BewohnerInnen verfasst war (siehe Abb. 7). Während sich die Inuit gewöhnlich mit Hilfe von Landschaftsmarkierungen, mündlichen Überlieferungen und Reiseberichten orientierten, begann Kleinschmidt, Karten nach europäischem Vorbild zu zeichnen, vor Ort zu drucken und mit Hilfe eines wissenschaftlichen Netzwerks zu verbreiten. Der Herrnhuter Lehrer unterhielt unter anderem Kontakte zu dem dänischen Geologen und zeitweisen Kolonialverwalter von Grönland Hinrich Rink sowie zu August Petermann, dem einflussreichen Kartografen im Justus Perthes Verlag in Gotha.

Kleinschmidts Forschungsweise entsprach dem Ergebnis von Karpoffs ökonomischer Analyse. Seine Arbeit macht deutlich, dass die geografische Entdeckung der Welt nicht allein eine Folge moderner Wissenschaften ist, sondern dass die Wissenschaften selbst von konkreten sozialen Situationen abhängig und permanent auf Übersetzungsleistungen und Kommunikationsprozesse angewiesen sind.⁶ Der grönländische Missionar war in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wesentlich am internationalen Interesse für die Arktis, der Ausbreitung wissenschaftlicher Mess- und Aufzeichnungsverfahren und der Weiterentwicklung der Kartografie beteiligt. Sein Leben und seine kulturellen und wissenschaftliche Leistungen sind

5 Vgl. Theodor Bechler: Samuel Kleinschmidt – der Sprachmeister Grönlands. Herrnhut 1930, 17–26; Henrik Wilhelm: Grönländer aus Leidenschaft. Das Leben und Werk von Samuel Kleinschmidt. Neudeddelsau 2013, 30–38, 217–241.

6 Vgl. James A. Secord: Knowledge in Transit. In: Isis 95 (2004), 654–672.

vielfach beschrieben worden.⁷ Seine Karten wurden bisher jedoch nur am Rande beachtet. Der Blick in Kleinschmidts Werkstatt zeigt, unter welchen Bedingungen und mit welchen Techniken sich neues Wissen über die Arktis in dieser Zeit gebildet hat.⁸

Historische Karten verwende ich hier als Quellen für eine Kulturgeschichte des Wissens. Sie fragt nach den Beziehungen zwischen den AutorInnen, Institutionen und Medien der Wissensproduktion, verfolgt ihre unterschiedlichen Interessen und Arbeitsweisen und bezieht soziale Faktoren und gesellschaftliche Rahmenbedingungen darin ein. Karten sind oftmals schillernde Bilder, deren Qualitäten sich an den Anforderungen orientieren, die in der Zeit ihrer Entstehung an sie gestellt wurden. Sie haben dabei stets eine doppelte Funktion: Sie bilden vorherrschende Weltbilder ab und schaffen selbst neue Wirklichkeiten. Dabei werden sie nicht nur von den vorhandenen Messinstrumenten, Herstellungsverfahren und Vertriebswegen beeinflusst, sondern folgen auch den Blickwinkeln und Interessen ihrer AutorInnen und VerlegerInnen, KäuferInnen und LeserInnen.⁹

Im Folgenden versuche ich zu zeigen, in welcher Weise Kleinschmidts Karten zur Erforschung der Arktis beigetragen haben. Als Ausgangspunkt dient dabei eine Grönlandkarte von 1765. In den folgenden gut 100 Jahren lassen sich mehrere kartografische Schritte erkennen, die in die Lebenszeit Kleinschmidts fielen und seine Arbeit nicht nur beeinflusst haben, sondern auch von ihm selbst mitgestaltet wurden. Ein Ausblick lässt Kleinschmidts Leistungen und ihre Wirkung bis heute erkennen.

Grönland, die Ausgangslage

Die Arktis war seit der Antike mit der Vorstellung verbunden, dass sich am Nordpol ein warmes Polarmeer befindet. Im Laufe der Jahrhunderte machten sich zahllose Schiffe auf seine Suche und brachten immer neue Anhaltspunkte für oder gegen seine Existenz mit. Die Suche nach eisfreien Passagen und dem Nordpol war dabei nicht nur geografisch, sondern auch politisch und ökonomisch von hoher Bedeutung. Sie bot Händlern, Walfängern und Missionaren, die regelmäßig im Polarmeer unterwegs waren, eine Perspektive auf eine schnelle und sichere Navigation durch

7 Vgl. Theodor Bechler: Samuel Kleinschmidt – der Sprachmeister Grönlands. Herrnhut 1930; Elke Nowak: Samuel Kleinschmidts ‚Grammatik der grönländischen Sprache‘. Hildesheim u. a. 1987; Wilhelm, Grönländer (wie Anm. 4).

8 Zur Bedeutung der Mission für die Kartografie vgl. René Smolarski: Die Bedeutung der Missionskartographie im Gothaer Verlagshaus Justus Perthes. In: *Cartographica Helvetica* 58 (2019), 25–40.

9 Vgl. Christian Holtorf (Hg.): Zur Wissensgeschichte von Geografie und Kartografie. *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 40/1 (2017), Themenheft.

die gefährlichen Gewässer. Als wesentlich stellte sich die Frage heraus, wie sich die permanenten Veränderungsprozesse der Eisverhältnisse verstehen und vorhersagen lassen. Immer häufiger verzeichneten Karten daher auch zeitliche Phänomene wie Jahreszeiten, Meeresströmungen, Gezeiten oder Gletscherbewegungen. Die neue kartografische Dynamik veränderte die Geografie der Arktis, indem sie statische Topoi wie „ewiges Eis“, „absolute Kälte“ und „höchster Norden“ allmählich in eine bewegliche Meereskartografie verwandelte.¹⁰ Dadurch wurden die Konturen eines Polarmeeres erkennbar, das unter der mehr oder weniger geschlossenen Eisdecke verborgen war. Indem die Messungen standardisiert wurden, die Veröffentlichung der Forschungsergebnisse beschleunigt und ihre Rezeption internationalisiert wurde, sollten nicht zuletzt die Voraussetzungen dafür entstehen, dass später die globale Klima-Erwärmung erkannt werden konnte.¹¹

Während des 19. und 20. Jahrhunderts hat sich das Wissen über Klimabedingungen insbesondere in drei Hinsichten verändert: 1. Erkenntnisse über das Klima wurden umso leichter, je genauer die Mess- und Aufzeichnungsverfahren und ihre Auswertung im langfristigen globalen Vergleich wurden.¹² 2. Klima galt immer weniger als zeitlose Eigenschaft von Räumen und wurde immer häufiger mit großräumigen Wandlungsprozessen verbunden.¹³ 3. Beides führte dazu, dass die meteorologischen Daten aus konkreten Anwendungskontexten wie der Landwirtschaft oder der Schifffahrt gelöst und auf Karten und Schaubildern objektiviert wurden. Der von Reinhart Koselleck beschriebene Verzeitlichungsprozess lässt sich auch in den Aufzeichnungssystemen wiederfinden, die in der wissenschaftlichen Arktisforschung des 19. Jahrhunderts Verwendung fanden. Im Vergleich der Grönlandkarten zwischen 1765 und 1877 wird deutlich, wie stark sich das Bild der Arktis in dieser Zeit verändert hat.

10 Vgl. Christian Holtorf: Ein arktischer Ozean. Josef Chavanne, das ‚ewige Eis‘ und die Vorläufer der Klimadiagramme. In: Von Flaschenpost bis Fischreklame. Hg. v. Jens Ruppenthal (u. a.) Wien 2019, 25–45.

11 Vgl. The History of the International Polar Years (IPYs). Hg. v. Susan Barr u. Cornelia Lüdecke. Heidelberg 2010; James R. Fleming: Historical Perspectives on Climate Change. New York, Oxford 1998; Nanna Katrine Lüders Kaalund: Explorations in the Icy North. How Travel Narratives Shaped Arctic Science in the Nineteenth Century. Pittsburgh 2021, 157–176; Tobias Krüger: Die Entdeckung der Eiszeiten. Basel 2008; Globalizing Polar Science. Reconsidering the International Polar and Geophysical Years. Hg. v. Roger D. Launius u.a. New York 2010; Franz Mauelshagen: Ein neues Klima im 18. Jahrhundert. In: Zeitschrift für Kulturwissenschaften: Romantische Klimatologie 10/1 (2016), 39–57. <https://doi.org/10.25969/mediarep/13959>.

12 Vgl. Matthias Heymann: Klimakonstruktionen. Von der klassischen Klimatologie zur Klimafor- schung. In: NTM. Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik und Medizin 17 (2009), 171–197, hier 188.

13 Heymann, Klimakonstruktionen (wie Anm. 12), 174.

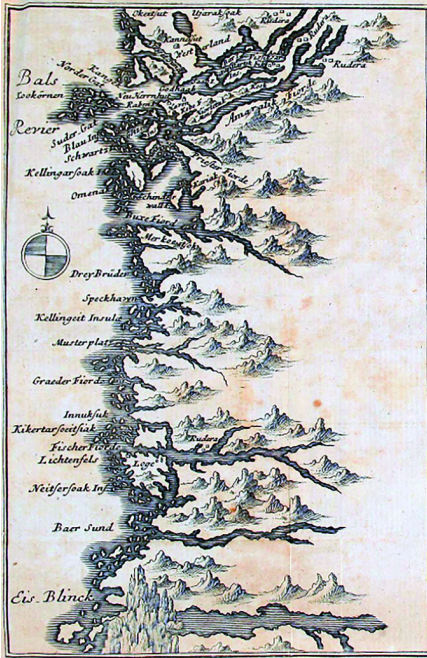


Abb. 2: David Cranz: Die West-Küste von Grönland (1765). David Cranz: Die West-Küste von Grönland vom BalsRevier bis an die Eis-Blinck (Ausschnitt). In: ders.: Historie von Grönland enthaltend die Beschreibung des Landes und der Einwohner &c. insbesondere die Geschichte der dortigen Mission der Evangelischen Brüder zu Neu-Herrnhut und Lichtenfels. Barby, Leipzig 1765. <https://archive.org/details/davidcraznhistor00cran>. Public Domain.

Im Jahr 1765 veröffentlichte der Herrnhuter Missionar David Cranz in seiner Schrift *Historie von Grönland* eine Karte der Südwestküste Grönlands (Abb. 2). Er war 1761/62 nach Grönland gereist, um eine Geschichte der dortigen, seit 1733 bestehenden Missionsstation zu schreiben. Cranz' Karte beschreibt eine statische Welt, die von räumlichen Abgrenzungen geprägt ist.¹⁴ Holzschnittartig stellt er die Westküste Grönlands zwischen Neu-Herrnhut und den Fjorden südlich von Lichtenfels dar. Vereinzelt deuten kleine Vierecke und Kreise auf Siedlungen hin, in Lichtenfels ist ein Kirchensymbol zu erkennen. Land und Meer sind durch Schraffur grafisch voneinander getrennt. Vor der Küste liegen viele kleine Inseln, die aber auch schwimmende Eisberge darstellen könnten. Gletscher und Packeis fehlen. Auch Berge und Flüsse sind nur angedeutet: Sie gleichen eher ornamentalen Symbolisierungen als einer kleinteiligen Fjord- und Berglandschaft.

Die Karte gibt wieder, was Cranz während seines einjährigen Aufenthalts in Grönland sehen oder in Erfahrung bringen konnte¹⁵. Sie zeigt die Küste, wie sie von Schiffen aus erkennbar war, und beruhte größtenteils, wie Cranz erläutert, auf

14 Vgl. Joanna Kodzik: *Observation, Knowledge and Religion. The Mobility of Ideas in David Cranz's Representation of Greenland*. In: *German Representations of the Far North (17th-19th Centuries). Writing the Arctic*. Hg. v. Jan Borm u. Joanna Kodzik. Newcastle upon Tyne 2020, 65–91, hier 71.

15 Zum theologischen und wissenschaftlichen Hintergrund von Cranz vgl. *Legacies of David Cranz's Historie von Grönland' (1765)*. Hg. v. Felicity Jensz u. Christina Petterson. Cham 2021.

„mündlichen Erzählungen unserer Missionarien und der Kaufleute, nebst einigen schriftlichen Aufsätzen“.¹⁶ Nach seiner Rückkehr nach Deutschland hat Cranz seine Arbeit am Schreibtisch ergänzt und sie „einigen verständigen und gelehrten Männern durchzulesen gegeben und dieselben theils nach ihren Erinnerungen, theils aus denen mir gütigst mitgetheilten Schriften, die von den nördlichen Gegenden handeln, verbessert und hie und da vermindert oder vermehret.“¹⁷

Die Karte verwendet deutsche, dänische und grönländische Ortsbezeichnungen. Unten (und im Titel) wird der Begriff „Eis-Blink“ erwähnt, der nicht, wie man zuerst denken könnte, Lichtreflexionen meint, sondern das Inlandseis. Kleinschmidt sollte etwa 100 Jahre später dazu feststellen:

„Dieses binneneis nennt man hier im lande gewöhnlich ‚eisblinke‘, was eigentlich eine etwas irreführende benennung ist. [...] Es [...] gewährt, besonders von einem berge in der nähe aus gesehen, einen grossartigen anblick: so weit das auge reicht, eine einzige, durch nichts unterbrochene, berghohe eismasse.“¹⁸

Nach der Zeit von David Cranz veränderten sich die Möglichkeiten der Arktiskartografie. Eine wichtige Rolle spielten dabei die Forschungen des englischen Walfängers und Naturforschers William Scoresby Jr. Ab 1806 segelte er regelmäßig in die Arktis und veröffentlichte 1820 sein zweibändiges Hauptwerk *An Account of the Arctic Regions*. Auf seiner letzten Reise von 1822 kartierte er die Ostküste Grönlands und publizierte im folgenden Jahr den Reisebericht *Journal of a Voyage to the Northern Whale-Fishery*. Scoresbys ökonomische Interessen sollten sich für die Erforschung der Arktis als äußerst produktiv erweisen: Als unabhängiger, kenntnisreicher und hoch motivierter Schiffskapitän fand er sich in der Arktis besser zurecht als viele Offiziere der englischen, amerikanischen, deutschen oder dänischen Marine. Scoresbys Karten zeigen die besonderen Herausforderungen der Arktisnavigation: Die schwankenden Eisverhältnisse waren nicht nur abhängig von Gezeiten und Jahreszeiten, sondern auch von wechselnden Meeresströmungen und unterschiedlich warmen oder kalten Jahren. Seine Karten setzten für viele Jahrzehnte einen neuen Standard.¹⁹

Nur ein Jahr nach Scoresbys letzter Waljagd hielt sich vor Grönlands Ostküste eine Expedition unter Leitung des schottischen Kapitäns Douglas Charles Clavering

16 David Cranz: *Historie von Grönland*. Barby, Leipzig 1765, unpag. (Vorrede).

17 Ebd.

18 Samuel Kleinschmidt: Brief vom 26. April 1870. In: *Kleinschmidts Briefe an Theodor Bourquin*. Hg. v. Erik Holtved. Kopenhagen 1964, 58–71, hier 71.

19 Vgl. Christian Holtorf: ‚The singular state of the ice‘. Das kartografische Wissen des Walfängers William Scoresby Jr. In: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 40 (2017), 64–85.

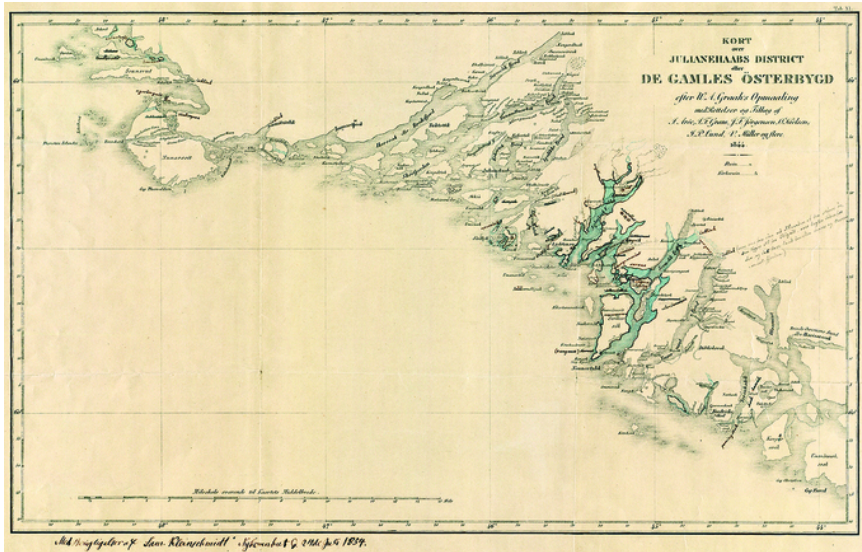


Abb. 3: Karte der Südwestküste Grönlands von Wilhelm August Graah (1844) mit handschriftlichen Berichtigungen von Samuel Kleinschmidt (1854). Wilhelm August Graah: Kort over Julianehaabs District eller de gamle Österbygd, Dänemark 1844. Tab. XI [af Grönlands hist. Mindesmrk. III Kbhvn 1845]. Påført i håndskrift under kortet: Med Berigtigelse af Sam. Kleinschmidt, Nyherrnhut d. 24de Juli 1854. The Royal Danish Library, Copenhagen [KKB 4100,11-0-1844/1]. Public Domain.

und des irischen Astronomen Edward Sabine auf. Sie vermaß weitere Küstenabschnitte und führte astronomische Forschungen durch. In diesem Jahr 1823 war Samuel Kleinschmidt ein neunjähriger Junge, der seine Heimat Grönland verließ, um eine Schulausbildung in Sachsen zu beginnen. Er sollte später die wissenschaftlichen Arbeiten von Scoresby, Clavering und Sabine fortsetzen.

Wir springen ins Jahr 1844. Die Karte Kort over Julianehaabs District eller de gamle Österbygd, die der dänische Offizier Wilhelm August Graah in diesem Jahr veröffentlicht hat, beruhte auf Vermessungen, die er 1823/24 an der grönländischen Westküste und 1828 bis 1830 an der Ostküste durchgeführt hat (Abb. 3). Graah kartierte südlich der von Scoresby erfassten Region hunderte Kilometer unbekannter Küste und beschrieb dabei auch einige eisfreie Abschnitte. Nach seiner Rückkehr war er zwei Jahrzehnte lang Direktor der Grönländischen Handelsgesellschaft. Neben Hinrich Rink gilt Graah als wichtiger Impulsgeber und Reformator der dänischen

Administration: Er war bereit, eng mit den Inuit zusammenzuarbeiten, und setzte sich für die Verbesserung ihrer Lebensbedingungen ein.²⁰

Im Unterschied zu den Arbeiten von Cranz zeigt Graahs Karte eine detaillierte Fjordlandschaft. Eingetragen sind viele kleine Siedlungen rings um die Zentren Julianehaab (Qaqortoq), Lichtenau (Alluitsoq), Nanortalik und Friedrichsthal (Narsarmiuq). Die Karte verwendet eine Mischung aus grönländischen, deutschen und dänischen Ortsbezeichnungen. Sie scheint die Sicht einer Verwaltung wiederzugeben, die die Besiedlung des Landes in den Mittelpunkt ihrer Darstellung rückt. Dagegen bleibt das Meer eine unstrukturierte, leere Fläche und ist nur durch eine Schraffur entlang der Küsten erkennbar. Eisberge und Meeresströmungen sind genauso wenig zu erkennen wie Konturen von Bergen oder Felsen. Neu sind Symbole für historische Ruinen und Kirchenruinen, die eine historische Dimension herstellen.

Graahs Karte war eine der ersten, zu der Kleinschmidt Korrekturen anfertigte und damit einen wissenschaftlichen Austausch zwischen Grönland und Kopenhagen dokumentierte.²¹ Samuel war 1841 nach Grönland zurückgekehrt. Seine handschriftlichen Berichtungen stammen von 1854, zehn Jahre nach Erscheinen der Karte. Sie beziehen sich vor allem auf Gletscher-, Fjord- und Küstenverläufe sowie auf Korrekturen und Ergänzungen der einheimischen Ortsbezeichnungen.

Kleinschmidt war ein akribischer Forscher, der mit wenigen Mitteln große Wirkungen erzielte. Während der Sommer reiste er durchs Land, obwohl er, wie er zugab, „von amtswegen keine reisen zu machen habe, während doch die natur des landes es gleichsam erheischt, dass man im sommer ein bischen herumschwärmt, so suche ich mir gern eine gelegenheit dazu“.²² Dafür griff er auf Kulturtechniken der Inuit zurück und verwendete etwa ein Kajak oder ein festes Boot (umiak).²³ Drei Mal am Tag führte er Wetterbeobachtungen durch und notierte die Ergebnisse in seinen Notizheften.²⁴ Er beobachtete unter anderem Mondphasen und Wetter, maß Temperaturen und Wind und notierte besondere Erscheinungen wie die Nordlichter. Erforderliche Instrumente wie Sextant und Peilkompass baute er selbst.²⁵

20 Vgl. Klaus Georg Hansen: Art. „Graah, Wilhelm August“. In: *Encyclopedia of the Arctic* 2, 2003, 763f.

21 Vgl. Kleinschmidts Skizze derselben Region Julianehaabs distrikt til Karanet von 1855 (The Royal Danish Library, Copenhagen, KBK 4100,11-0-1844/1).

22 Kleinschmidt, Brief vom 26. April 1870 (wie Anm. 18), 71.

23 Vgl. Rink, Kleinschmidt (wie Anm. 4).

24 Vgl. Wilhelm, Grönländer (wie Anm. 4), 101–106, 252f. (Eine Abbildung von Kleinschmidts Aufzeichnungen im Mai 1843 befindet sich auf Seite 102).

25 Vgl. Rink, Kleinschmidt (wie Anm. 4); Wilhelm, Grönländer (wie Anm. 4), 157f.

Zum dänischen Seekartenarchiv und den meisten Vermessungsexpeditionen seiner Zeit dürfte er Kontakt gehabt haben.²⁶ Ob er auch in dieser Zeit schon mit dem Perthes Verlag in Gotha korrespondiert hat, lässt sich bezweifeln, denn Petermann kam selbst erst 1854 dorthin. 1852 hatte Kleinschmidt jedoch den dänischen Geologen Hinrich Rink kennengelernt, der sich auf einer Reise durch Südgrönland befand.²⁷ Rink wurde drei Jahre später dänischer Inspektor Grönlands und arbeitete seitdem eng mit Kleinschmidt zusammen. Ab 1856 besaß Kleinschmidt sogar eine eigene Druckerpresse, die der Brüdermission geschenkt worden war und ihm überlassen wurde.²⁸ Rink und er druckten einige Karten selbst und verschenkten kleine Karten-Skizzen an Reisende.²⁹

Tatsächlich wurden in dieser Zeit immer wieder Laien aufgerufen, sich an Forschungen zu beteiligen.³⁰ Kleinschmidts Arbeitsweise entsprach dabei nicht nur den Erfolgskriterien für Arktisexpeditionen, die Jonathan M. Karpoff aufgestellt hat, sondern auch ziemlich genau den Arbeitsweisen, auf die James R. Fleming das Entstehen eines wissenschaftlichen Verständnisses des Klimas zurückgeführt hat: (1.) Literaturrecherchen von historischen Berichten und Reiseerfahrungen sowie mündliche Überlieferungen, (2.) weiträumiges Sammeln großer Mengen meteorologischer Daten über lange Zeiträume, (3.) theoretische Überlegungen, welches Klima zu erwarten wäre und wie es sich ändern könnte, (4.) technische Entwicklungen und Standardisierungen von meteorologischen Messinstrumenten, ihre globale Vernetzung und die Entwicklung statistischer Analyseverfahren.³¹ Im Ergebnis wurden Vermutungen durch tatsächliche Verläufe ersetzt, Irregularitäten sichtbar und Rückschlüsse auf jahresübergreifende Temperaturschwankungen möglich. Der große Anteil vernetzter Mess- und Aufzeichnungssysteme an den späteren Befunden zum Klimawandel ist bereits hier erkennbar.

26 Vgl. Wilhelm, Grönländer (wie Anm. 4, 157–163.

27 Vgl. Wilhelm, Grönländer (wie Anm. 4, 199. Rink schildert seine Erfahrungen in H. Rink: On the Large Continental Ice of Greenland, and the Origin of Icebergs in the Arctic Seas. In: *The Journal of the Royal Geographical Society of London* 23 (1853), 145–154.

28 Ausführlich zur Druckerei und den gedruckten Werken: Wilhelm, Grönländer (wie Anm. 4), 287–303.

29 Rink, Kleinschmidt (wie Anm. 4).

30 Vgl. Matthew F. Maury: *The Physical Geography and its Meteorology*. New York 1855, XIIIf.; Katherine Pandora: *Amateurs*. In: *A Companion to the History of Science*. Hg. v. Bernard Lightman. Chicester 2016, 139–152.

31 Fleming, *Historical Perspectives* (wie Anm. 11), 5f.

Grönland und Gotha, 1864/65

Im Jahr 1864 erschien die vierte Auflage von Stieler's Handatlas im Gothaer Perthes Verlag. Sie enthielt zum ersten Mal eine differenzierte Karte von Grönland, die die Westküste zwischen Upernavik im Norden und Cap Farvel im Süden sowie den südlichen Teil der Ostküste zeigte (Abb. 4). Die Karte benannte Inseln und Berge, Gletscherströme und Fjorde sowie die Siedlungen und Verwaltungsdistrikte. Wie bei Graah werden abwechselnd grönländische, deutsche und dänische Bezeichnungen verwendet. Die Karte stützte sich, wie der Verlag in einem Begleittext schrieb,

„auf die ausgezeichneten Arbeiten des Dr. H. Rink (Grönland, geographisk og statistisk beskrevet af h. Rink, Kjöbenj. 1857) und die Specialkarten von zwei Eingebornen Namens Aron und Abraham, während die Aufnahme der äusseren Küstenlinien im Besondern aus den Beobachtungen vieler Seefahrer, wie Graah, Scoresby, Giesecke, Ross, Parry, Egede, Dannell, Hall, Pickersgill, Ginge, van Keulen u.A., hervorgegangen ist, die sich in Dänischen und Englischen Seekarten zusammengestellt finden. Die Ostküste hat Capitän Graah 1829 vermessen.“³²

Erst nach ihrem Erscheinen wurde Samuel Kleinschmidt auf die Karte aufmerksam und entdeckte darauf die Ergebnisse seiner eigenen Arbeit. Er wies den Verlag umgehend darauf hin:

„In der ausgabe von Stieler's handatlas v. 1865 finde ich neben der karte von Dänemark auch ein kärtchen vom dänischen Gr[ö]nland, auf dem ich eine frühere arbeit von mir erkennen kann, nämlich eine karte der hiesigen gegend, auf der ich das mir bis dahin durch eigene anschauung und vermessung bekannt gewordene zusammengestellt hatte mit verschiedenen beiträgen, die mir hiesige grönländer (namentlich die beiden im bericht zu den karten des handatlases genannten) geliefert hatten; von dieser karte veranstaltete Dr. Rink einmal hier eine lithographirte ausgabe; ich vermuthe, dass diese zu der karte des atlases benutzt worden ist.“³³

32 Adolf Stieler's Hand-Atlas über alle Theile der Erde und über das Weltgebäude. Vorbemerkungen zu den neuen Bearbeitungen vom Jahre 1861/62. Nr. 16b. Dänemark. Gotha 1864, unpag. Forschungsbibliothek Gotha, SPA 2° 00011. https://dnh.thulb.uni-jena.de/receive/ufb_cbu_00015543 (24.11.2022), Creative Commons BY-SA 4.0. Ähnlich zuvor die Teilkarte Das dänische Grönland in der Übersicht der Dänischen Monarchie. In: PGM (1862), Tafel 9.

33 Samuel Kleinschmidt: Zu der lithographierten Karte des dänischen Grönlands. Brief an den Justus Perthes Verlag. Godthaab d. 15. Juni 1870. FBG, SPK-90-5 A-01, publiziert in: John Woitkowitz: Samuel Kleinschmidt und die Arktis-Kartografie zwischen Nuuk und Gotha.

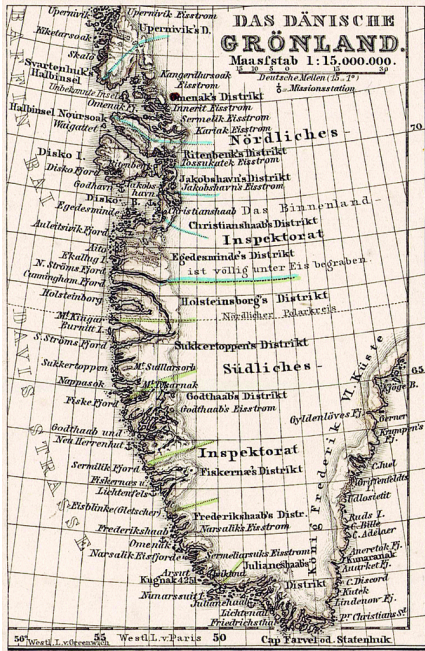


Abb. 4: August Petermann: Das dänische Grönland in der 4. Ausgabe von Stieler's Handatlas (1864). August Petermann: Das dänische Grönland. Einsatzkarte 16b der Karte „Dänemark mit Schleswig, Holstein u. Lauenburg, nebst den Dänischen Colonie'n“. In: STIELER'S HANDATLAS. 4. Ausgabe. Gotha: Justus Perthes 1864, 33. Forschungsbibliothek Gotha. SPA-2-000015_0035 (Ausschnitt).

Das Schreiben erreichte den Gothaer Kartografen August Petermann im November 1870. Er arbeitete bereits an neuen Grönlandkarten, denn Osborns Rede vor der Royal Geographical Society von 1865 hatte hohe Wellen geschlagen.³⁴ Nach einer langen Zeit britischer Zweifel, ob die hohen Kosten an Material und Menschenleben gerechtfertigt waren, die frühere Nordpolexpeditionen mit sich gebracht hatten, konnte Osborn die alte Begeisterung wiederbeleben: Der Pol dürfte nicht unerforscht bleiben.³⁵ In Großbritannien führte Osborns Einfluss gleichwohl erst 1875 zum Aufbruch einer neuen Expedition. Sie stand unter Leitung des britischen Offiziers George Nares und suchte entlang der Westküste Grönlands einen Weg in das vermutete offene Polarmeer. Die Nares-Expedition konnte ihre Ziele freilich

Blog der Forschungsbibliothek Gotha 4. Mai 2021 (Notizen aus dem Gothaer Bibliotheksturm 31). <https://blog-fbg.uni-erfurt.de/2021/05/samuel-kleinschmidt-und-die-arktisch-kartografie-zwischen-nuuk-und-gotha/> (10.9.2022). Eine Ausgabe des Stieler von 1865 existiert nicht, Kleinschmidt meint die Ausgabe von 1864 gemeint haben.

34 Vgl. Sherard Osborn u. a.: On the Exploration of the North Polar Region. In: Proceedings of the Royal Geographical Society of London 12 (1867/68), 92–113; John E. Caswell: The RGS and the British Arctic Expedition, 1875–76. In: The Geographical Journal 143 (1977), 200–210.

35 Vgl. Christian Holtorf: Der Nordpol – eine Erzählung. In: Erzählung und Geltung. Wissenschaft zwischen Autorschaft und Autorität. Hg. v. Safia Azzouni u. a. Weilerswist 2015, 133–155; Christian Holtorf: Das offene Polarmeer. Ein Bilddiskurs im 19. Jahrhundert. In: Bilder in historischen Diskursen. Hg. v. Franz K. Eder u. a. Wiesbaden 2014, 145–172.

nicht erreichen, weil sie – trotz der Durchführung durch die britische Marine – unter ungenügender Ausrüstung und einem vermeidbaren Ausbruch von Skorbut litt.

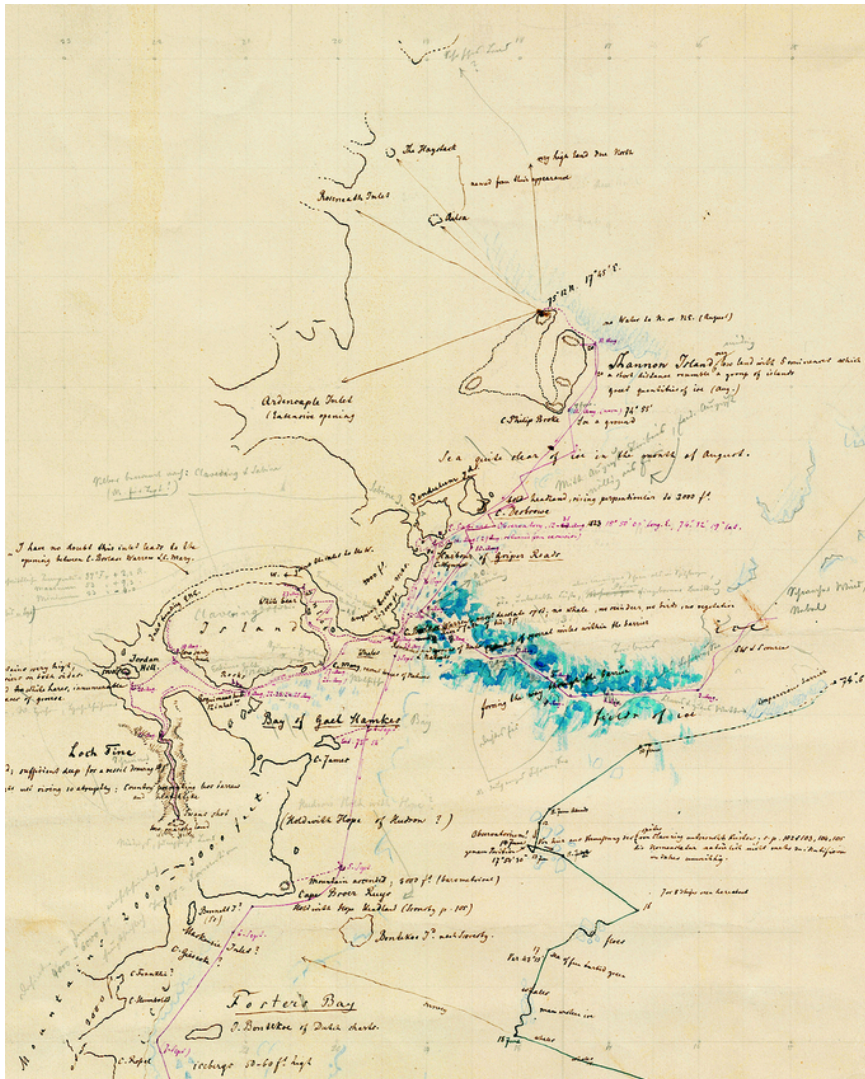


Abb. 5: Skizze der Ostküste von Grönland von Bruno Hassenstein im Perthes Verlag (1865). Bruno Hassenstein: Kartographische Aufnahme der Ostküste von Grönland. Handzeichnung. 1865. Forschungsbibliothek Gotha, SPK-90-8/C-01 (547\$111790131) (Ausschnitt).

In Deutschland ging es schneller, denn auch August Petermann war unmittelbar an den Diskussionen in London beteiligt. Er hatte einige Jahre in London gelebt und war selbst Mitglied der Royal Geographical Society. 1854 hatte er in Gotha die einflussreiche Zeitschrift Petermanns Geographische Mitteilungen gegründet. In dieser Funktion verfolgte er nun die internationalen Debatten und spannte ein weites Netzwerk wissenschaftlicher Kontakte. Direkt nach Osborns Rede initiierte Petermann eine kurze, aber intensive Zeit deutscher Nordpolforschungen, die zwischen 1868 und 1870 zur Ausstattung von zwei Expeditionen führte. Im Unterschied zu Osborn und Nares empfahl er die Route östlich von Grönland, weil er auf Hinweise früherer Expeditionen vertraute, die hier auf eisfreie Meeresflächen gestoßen waren.³⁶ An den geografischen Untersuchungen zur Vorbereitung und Durchführung der beiden deutschen Expeditionen war Kleinschmidt wiederum indirekt beteiligt.

Unmittelbar nach Osborns Rede hatte Petermann nämlich im Perthes Verlag den Entwurf einer Karte veranlasst, die das vorhandene Wissen über die Schifffahrt entlang der grönländischen Ostküste zusammenfassen sollte (Abb. 5). Er beauftragte seinen jungen Mitarbeiter Bruno Hassenstein mit der Aufgabe.³⁷ Hassenstein griff auf Beobachtungen von zwei Reisen zurück, die beide schon über 40 Jahre zurücklagen und bereits genannt wurden: Im oberen Teil verwendete er Ergebnisse der Arktisexpedition, die Douglas Charles Clavering und Edward Sabine 1823 durchgeführt hatten, der untere Teil basierte auf dem Bericht des Walfängers William Scoresby Jr. aus dem Sommer 1822.

Auf Hassensteins Skizze ist eine detaillierte Eis- und Küstenlandschaft zu erkennen, die nichts mit dem Mythos eines eisfreien Polarmeers oder der Magie des Nordpols zu tun hatte, von denen Petermann nicht unbeeinflusst war. Die Benennungen waren je nach Quelle deutsch oder englisch. Den Küstenverlauf, die Schiffsrouten und einige Beschreibungen aus den Bordtagebüchern hat Hassenstein so genau eingetragen, dass ein riesiges Gesamtbild entstanden ist. Zu erkennen ist eine ungeheure Eislandschaft, die das Packeis möglichst naturgetreu abzubilden versucht, bisher unbekannte Küstenverläufe vorsichtig (zum Teil gestrichelt) andeutet und stets Wert auf die Datumsangaben aller Eintragungen legt. Dennoch notierte Bruno Hassenstein am 23. Dezember 1865 in sein Notizbuch:

„Die Eisverhältnisse im Meer anzugeben ist etwas gewagt und schwierig; man kann weiter nichts ahnen als überall an der ganzen Küste entlang alles mit großen und kleinen Eisschol-

36 Vgl. August Petermann: Spezialkarte des nördlichen Theiles von Ost Grönland [...] Zur Orientierung der Forschungen der Deutschen Expedition 1869/70. In: PGM (1870), Tafel 21.

37 Bruno Hassenstein: Kartographische Aufnahme der Ostküste von Grönland. Handzeichnung. 1865. Forschungsbibliothek Gotha, SPK-90-8/C-01 (547\$111790131). Vgl. Christian Holtorf: Bruno Hassenstein an der ostgrönländischen Eisgrenze. Sammlung Perthes Gotha, Fundstück Nr. 15, 2016.

len, Bergen und Feldern anzufüllen, zwischen denen der Schiffs(curs?) durchgeschlängelt wird.³⁸

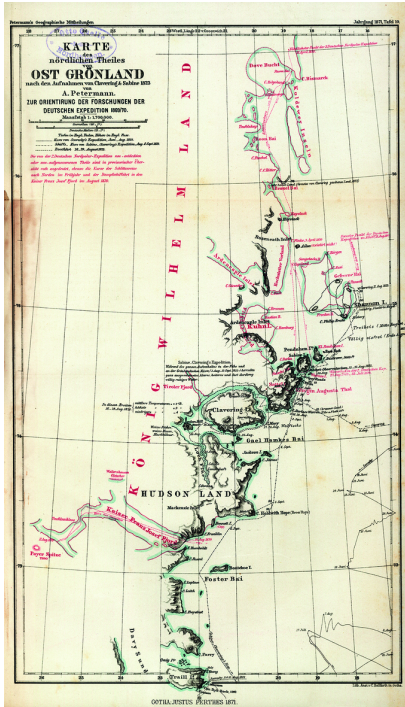


Abb. 6: Petermanns Karte der Nordostküste Grönlands mit den Ergebnissen der zweiten Deutschen Nordpolexpedition (1871). August Petermann: Karte des nördlichen Theiles von Ost Grönland. In: PGM (1871), Tafel 10. Gotha: Justus Perthes. Forschungsbibliothek Gotha, SPA 4° 00100 (017). ThULB_129489816_1871_Perthes_0495.

Der Entwurf von Hassenstein floss schließlich auch in die Karten ein, die Petermann zur Grundlage für die Navigation der beiden deutschen Nordpolexpeditionen machte. Den Nordpol erreichten die Schiffe nicht. Während der zweiten Fahrt erlitt die Hansa sogar Schiffbruch. Die Besatzung landete in Rettungsbooten in der Herrnhuter Missionsstation Friedrichsthal, von wo sie nach Hause zurückkehren konnten. Über die Expeditionen berichtete Petermann ausführlich in seiner Zeitschrift: Schon 1870 erschien eine Specialkarte des nördlichen Theiles von Ost Grönland, 1871 publizierte er dieselbe Karte mit Ergänzungen, die die ersten Ergebnisse der deutschen Expeditionen zeigten, darunter neue Benennungen wie „König Wilhelm Land“ und die „Koldewey Inseln“ (Abb. 6). Aus einer späteren Bemerkung von Bruno Hassenstein wird ersichtlich, auf welche Weise Kleinschmidt an der Entstehung der Karten beteiligt war. Der Kartograf notierte am 29. November 1878:

38 Bruno Hassenstein: Kartographische Notizen, Heft VII, angelegt im Januar 1865. FBG, SPA ARCH PGM 138/8, 41f.

„Soeben habe ich beim Durchblättern von Petermanns Arkt. Material meinen Entwurf und Zeichnung wiedergefunden. Sie haben heute noch Werth weil sie unpubliciert geblieben und bisher von keiner anderen Erforschung der Ostküste überholt sind. Vgl. auch Kleinschmidts Verbesserungen und Brief dazu; beides ebenfalls von mir reserviert für eine demnächstige Publikation in d. Mittheilungen.“³⁹

Grönland und Kopenhagen, 1866–1877

Hassenstein hat seine Skizze am 23. Januar 1866 abgeschlossen. Zu ihrer Veröffentlichung ist es nicht gekommen. Bei dem erwähnten Brief von Kleinschmidt dürfte es sich um seine bereits zitierten Anmerkungen zum Stieler-Atlas vom 15. Juni 1870 gehandelt haben.⁴⁰ Er korrigierte darin nicht nur manche Schreibweisen von grönländischen Namen, sondern kommentierte auch ihre Größe und Lage auf der Karte. Vor allem aber begann er die Arbeit an einer eigenen Karte und schrieb dazu:

„Also das genannte separatkärtchen des dänischen Grönlands in Stieler's handatlas, desgleichen mir früher noch in keinem atlas zu gesicht gekommen war, brachte mich zuerst auf den gedanken, die gegenwärtige karte anzufertigen, zunächst in der absicht, dadurch einen weiteren beitrug zum atlas zu liefern, indem ich annahm, dass das mir bis dahin weiter bekannt gewordene, namentlich in betreff der strecke v. 65°-68° breite, wie auch einzelner theile der hiesigen gegend, vielleicht bei einer späteren ausgabe ebenso anwendung finden könnte, wie meine frühere arbeit bei der von 1865. Während der bearbeitung aber kam ich auf den gedanken, wo möglich eine lithographierte ausgabe für die eingebornen zu beschaffen, theils weils eine solche bisher nicht existiert, und doch den leuten bei ihrem interesse dafür willkommen sein würde, theils um dadurch, wo möglich, weitere berichtigende beiträge auch von ferner her zu erhalten.“⁴¹

Kleinschmidts Grönlandkarte „sinerissap kavdlunakarfiligta“ war die genaueste Überblickskarte von Grönland, die es bis dahin gab: Sie war ein kartografisches Meisterwerk. Es handelte sich um die erste grönländische Eigenproduktion, die ohne dänische Hilfe entstanden ist. Sie zeigt, so der übersetzte Titel, den „Teil der Küste, wo Dänen wohnen, inkl. einem Teil der Ostküste, teils gezeichnet nach Messungen, teils nach eigenen Mitteilungen der Bewohner.“⁴² Die Karte trägt einen

39 Hassenstein, Kartographische Notizen (wie Anm. 38), 42.

40 Im Perthes Archiv lassen sich keine anderen Hinweise finden.

41 Kleinschmidt, Brief vom 15. Juni 1870 (wie Anm. 33).

42 Deutsche Übersetzung: Wilhelm, Grönländer (wie Anm. 4), 162.

grönländischen Titel und verwendet durchgehend grönländische Benennungen. Die Darstellung konzentrierte sich auf die Küstengebiete und ließ sowohl das Landesinnere als auch das Meer weitgehend unbeachtet. Ansatzweise ist der Anstieg zum Inlandeis zu erkennen. Die Karte wurde 1865/66 fertiggestellt und erstmals 1868 auf eigene Rechnung in Kopenhagen in einer Auflage von 100 Exemplaren gedruckt.⁴³ Im November 1870 traf sie bei August Petermann in Gotha ein.

Die Karte machte Grönland zu einem Knotenpunkt im internationalen Forschungsnetzwerk. Dass Kleinschmidt sich darüber bewusst war, zeigt sein Brief an Theodor Bourquin, den Leiter der Herrnhuter Mission in Labrador. Kleinschmidt legte die Karte bei, „die man (wie oben drüber und unten in der ecke steht, aus verschiedenen materialien im jahr 1866 zusammengesetzt, und nach mancherlei unterhandlungen endlich dies jahr (wie unten in der ecke steht) in Kopenhagen lithographirt erhalten hat.“⁴⁴ In seinem Brief an Bourquin beschrieb er, wie er die Karte hergestellt und auf welche Daten er sich gestützt hat:

„Der nördlichste theil derselben (v. 68 1/2° bis 73 NBr.) ist eine copie von Dr. Rinks karte v. Nordgrönland, nach seinen aufnahmen 1846–48; das allernördlichste stück (v. 73° bis 74°) ist aus Stieler's Handatlas zugesetzt; das stück v. 68 1/2 ° bis 65 1/2° NBr. gründet sich – mit ausnahme astronomischer ortsbestimmungen für die colonien Holsteinborg (sisimiut) u. Sukkertoppen (manitsoq) ganz auf handzeichnungen von grldrn [Grönländern] bei Egesminde (ausiait), Holsteinborg u. kangamiut; das stück v. 65 1/2° bis 62° NBr. hat zu ausgangspunkten die zu verschiedenen zeiten von kundigen leuten bestimmte resp. berichtigte lage der colonien Sukkertoppen (s. o.), Godthaab (nuk), Fiskenaasset (qeqertarsuatsiaq) u. Frederikshaab (pamiut); das detail gründet sich zum grössten theil auf meine beobachtungen und messungen, unterstützt durch eine menge von grönländischen kartenzeichnungen; das stück von 62° bis Statenhuk (kangerssuaq) ist theils nach capt Graah's küstenaufnahme in den jahren 1828–31, theils nach dr. Rink's ergänzung derselben für den Julianehaaber district, theils auch nach eigenen beobachtungen u. grönländischen angaben zusammengesetzt; die ostküste ist – mit ausnahme einiger ergänzgn im südlichsten theil nach grönlän angaben – ganz nach capt Graah.“⁴⁵

43 Ebd. Am linken unteren Rand der Karte ist klein angegeben: „von SK in Nuk im Jahr 1866 gesammelt“.

44 Kleinschmidt, Brief vom 26. April 1870 (wie Anm. 18), 70.

45 Ebd.

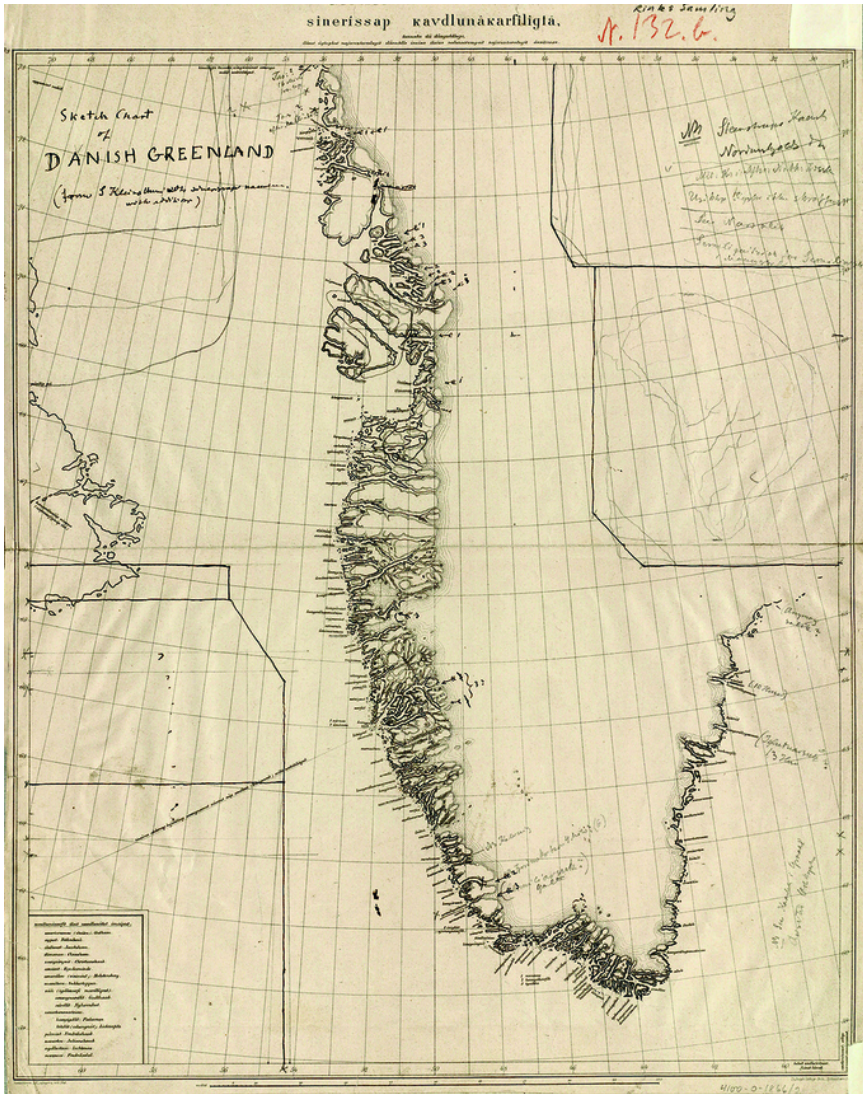


Abb. 7: Samuel Kleinschmidts Grönlandkarte (1866) mit späteren Bleistiftnotizen von Hinrich Rink. Samuel Kleinschmidt: sinerissap kavdlunakarfligta, Grönland, København 1866/1870. Darauf von Hinrich Rink mit Bleistift ergänzt: Sketch Chart of Danish Greenland (from S. Kleinschmidts sinerissap kavdlun. with additions). The Royal Danish Library, Copenhagen [KBK Rinks samling nr. 132b]. Public Domain.

Doch die Geschichte der Karte geht noch weiter, denn Rink war 1868 wieder nach Kopenhagen zurückgekehrt. Nun entwickelte er Kleinschmidts Vorlage weiter und fügte mit Bleistift eigene Kommentare hinzu (Abb. 7). Rink ergänzte Eintra-

gungen von Ruinen alter Siedlungen bei Godthaab (Nuuk), erfand Pfeile, die die Geschwindigkeit der Gletscher anzeigten, und fügte vier Einsatzkarten mit raumzeitlichen Details bei, von denen eine die Konturen des Inlandseises zeigte.⁴⁶ Die überarbeitete Fassung erhielt dänische Ortsbezeichnungen und den englischen Titel *Danish Greenland*. Sie erschien 1877 neben der Titelseite der Neuauflage von Rinks gleichnamigem Werk. Im Vorwort erwähnte er nun auch endlich die Rolle, die Samuel Kleinschmidt bei ihrer Herstellung gespielt hat:

„The coast of Greenland has of course been only imperfectly surveyed. In 1866 Mr. S. Kleinschmidt compiled a map from earlier plans and from information acquired in the country by himself. He added geographical names in the Eskimo language. Thinking it would be useful, I have sketched the outlines of the coast from this map of Kleinschmidt, which seems very neatly and carefully made. But I have appended some marginal maps illustrating the chief features of the ice-formations, as well as of the ancient colonisation, the whole sketch being merely intended for practical help in reading the book.“⁴⁷

Dass Missionare wichtige Beiträge zur Erforschung ihres Missionsgebiets geleistet und sich an wissenschaftlichen Fachpublikationen beteiligt haben, ist nicht überraschend. 1867 hatte Kleinschmidt sogar selbst ein Buch zur „*Missionsgeographie*“ veröffentlicht, dessen erste Ausgabe 70 Seiten hatte und eine in der gesamten Auflage handkolorierte Weltkarte enthielt.⁴⁸ Von Kopenhagen aus arbeitete Rink deshalb weiter mit Kleinschmidt zusammen. 1873 machte er ihn zum Leiter des neugegründeten meteorologischen Instituts in Godthab (Nuuk). Nach 1884, drei Jahre vor Kleinschmidts Tod, erschien eine weitere Bearbeitung der Karte.⁴⁹

Auch August Petermann hatte die Chance für die Kartografie erkannt, arbeitete mit Missionaren zusammen und plante einen eigenen Missionsatlas.⁵⁰ Er sorgte dafür, dass der Theologe Reinhold Grundemann zwischen 1867 und 1871 den Allgemeinen Missionsatlas im Perthes Verlag herausgeben konnte. Darin war auch Grönland enthalten, das auf vier Einzelkarten mit unterschiedlichen Maßstäben Platz fand (Abb. 8). Die Darstellung scheint sich in Teilen an Kleinschmidts Karten

46 Hinrich Rink hat 1852 die erste wissenschaftliche Veröffentlichung über die Existenz des Inlandseises auf Dänisch veröffentlicht. Die englische Fassung erschien im folgenden Jahr: Rink, *On the Large Continental Ice of Greenland* (wie Anm. 27).

47 Hinrich Rink: *Danish Greenland. Its People and its Products*. London 1877, viii/ix.

48 [Verden]. *The Royal Danish Library, Copenhagen, KBK DA 2, -239 8° (Danske samling)*; vgl. Wilhelm, *Grönländer* (wie Anm. 4), 301–303.

49 Vgl. Hinrich Rink: *Danish greenland, sketched from S. Kleinschmidt's sinerissap kavdlunakarfilgta 1866*. London 1870–1875. Rechts unten wird mit Bleistift (vermutlich von Rink) das Jahr 1884 erwähnt. *The Royal Danish Library, Copenhagen, KBK Rinks samling nr. 132a*.

50 Smolarski, *Missionskartographie* (wie Anm. 7), 27.

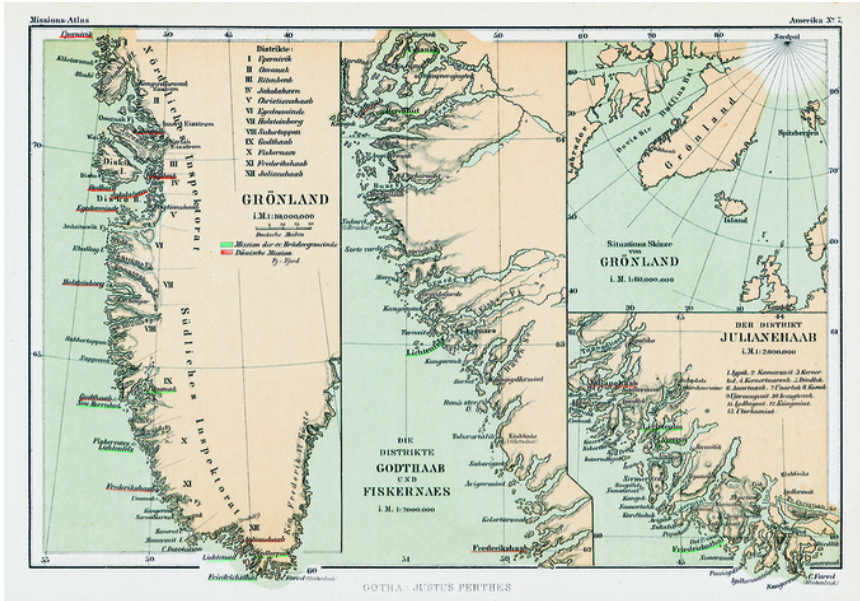


Abb. 8: Grönlandkarten im Missions-Atlas von Reinhold Grundemann (1871). Reinhold Grundemann: Allgemeiner Missions-Atlas nach Originalquellen. Vierte Abtheilung: Amerika. Die Missionen in Amerika: in elf Karten mit erläuterndem Texte. Gotha: Justus Perthes 1871, Nr. 7: Grönland. Forschungsbibliothek Gotha, SPA-4-000105_00351.

zu orientieren. Zu erkennen ist wiederum eine Küstenlandschaft, in der weder das Meer noch das Inland deutliche Konturen erkennen lassen. Grundemann schrieb: „Die grosse Insel, welche beinahe die siebenfache Fläche des Preussischen Staates einnimmt, besteht zum grössten Theil aus einem noch unerforschten Hochlande, das mit ewigem Eis bedeckt ist.“⁵¹ Weil er einen kleinen Fehler auf der Karte nicht mehr korrigieren konnte, stellt er am Ende seiner Beschreibung fest: „Auf der Karte ist zu corrigiren: Igdlorpai, auf dem Carton unten rechts, soll heissen: Igdlorpait“. Ob auch diese Berichtigung von Kleinschmidt stammte? Der Ort liegt jedenfalls unmittelbar neben Lichtenau (Alluitsoq), dem Geburtsort Kleinschmidts, und auf seiner Karte „sinerissap kavdlunâkarfiligtâ“ war er richtig geschrieben.

Die Geschichte der Arktiskartografie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zeigt nicht nur, wie wertvoll der Besitz zuverlässiger Karten war, sondern dokumentiert auch die globalen Vernetzungen dahinter: zwischen Seeämtern und Missionsstationen, Schiffskapitänen und Einheimischen, Forschern vor Ort und

51 Reinhold Grundemann: Allgemeiner Missions-Atlas nach Originalquellen. Vierte Abtheilung: Amerika. Missionen in Amerika in elf Karten mit erläuterndem Texte. Gotha 1871, Nr. 7: Grönland.

in den europäischen Metropolen. Kulturelle Vermittler wie Samuel Kleinschmidt nahmen als Übersetzer zwischen unterschiedlichen Kulturen eine gestaltende Rolle bei der Zirkulation des Wissens ein.⁵² Ein anderes Beispiel ist der Inuit Suersaq, der unter anderem als ortskundiger Berater und Übersetzer an der Nares-Expedition teilgenommen hat. Suersaq, auch Hans Hendrik genannt, war in der Herrnhuter Missionsstation Lichtenfels (Akunnaat) aufgewachsen und muss als Kind Kleinschmidt begegnet sein, der drei Jahre dort gelebt hat. Ab 1853 nahm Suersaq an insgesamt fünf Arktisexpeditionen durch den Smith Sound teil. Als erster Grönländer veröffentlichte er einen eigenen Bericht über seine Reisen, der von Hinrich Rink ins Englische übersetzt wurde.

In Auseinandersetzung mit Kleinschmidts Karten wird sichtbar, in welcher Weise Missionare, Kaufleute, Walfänger und Einheimische bei der geografischen Erforschung und Kartierung der Arktis zusammengearbeitet haben. Ihre Reiseberichte holten Grönland unter dem „ewigen Eis“ der Arktis hervor und zeichneten die Insel mit zunehmender Genauigkeit in die Kartenwerke und Atlanten ihrer Zeit ein. Die neuen Grönlandkarten traten an eine Stelle, an der zuvor ein weißer Fleck geblieben war. Doch in einer unberechenbaren, instabilen Eislandschaft sind geografische Unterscheidungen zwischen Land und Meer, Gletscher und Fjord, Packeis und Wasser sinnlos.⁵³ Die Arktis war von nun an weniger nur durch ihre exponierte Lage am nördlichen Ende der Erde gekennzeichnet, sondern wurde stärker als dynamisches System mächtiger Naturgewalten wahrgenommen. Das neue Verständnis ermöglichte das Messen und Aufzeichnen vielfältiger klimatischer Veränderungen und wurde auch zu einer methodischen Voraussetzung für die spätere Feststellung eines globalen Klimawandels.

Osborns Empfehlung von 1865, die Erforschung der Arktis durch die Marine durchführen zu lassen, hatte übrigens noch einen zweiten Hintergrund:

„The Navy needs some action to wake it from the sloth of routine, and save it from the canker of prolonged peace. Arctic exploration is more wholesome for it, in a moral well as a sanitary point of view, than any more Ashantee or Japanese wars.“⁵⁴

Kleinschmidt und sein wissenschaftliches Netzwerk hatten es der Marine vorge-macht.

52 Vgl. Kapil Raj: *Go-Betweens, Travelers, and Cultural Translators*. In: *A Companion to the History of Science*. Hg. v. Bernard Lightman. Chicester 2016, 39–58, hier 44; vgl. *Secord, Knowledge* (wie Anm. 6).

53 Vgl. Holtorf, *Ozean* (wie Anm. 10); ders.: *Zum Pol. Positionen der Arktis in Raum und Zeit*. In: *SpaceTime of the Imperial*. Hg. v. Holt Meyer u. a.. Berlin 2016, 220–244.

54 Osborn, *Exploration* (wie Anm. 3), 289; zur Arktis als Schule: Holtorf, *Nordpol* (wie Anm. 35), 139–143.

Herrnhutische Musik als ein Wegweiser zu dem kulturellen und nationalen Erwachen der Esten¹

Musik hatte bei den Herrnhutern bekanntlich eine bedeutsame Rolle gespielt. In der Musik und Liederdichtung drückte die Brüdergemeine am häufigsten und in der sichtbarsten Weise ihre Theologie aus.² Zinzendorf empfand den göttlich inspirierten Gesang als das angemessene, wenn nicht das wichtigste Mittel, Glaubensfreude zu äußern und Gemeinschaft zu bilden. Der Tradition der barocken Musikauffassung folgend bezeichnete er die Gemeinmusik als „Vorspiel der himmlischen Harmonie“ und verstand sie als Weg zur spürbaren Teilhabe an der „oberen Gemeine“.³ Die theologisch aufgeladene Musikauffassung und -praxis der Brüdergemeine hat in den größeren Missions- und Diasporagegenden auch lokale Kultur und Mentalität mitgeprägt. Unter anderem hat die herrnhutische Kultur einen entscheidenden Impuls für die Emanzipation der in den russischen Ostseeprovinzen einheimischen Esten und Letten gegeben, die später zu einem nationalen Erwachen anwuchs.⁴ Im Folgenden wird versucht, diese Wahrnehmung anhand der herrnhutischen Musikkultur im estnischen Sprachgebiet zu veranschaulichen. Im Einzelnen wird erstens ein historischer Überblick über die Gesangbücher der estnischen Brüdergemeine gegeben. Zweitens werden die Rolle der Musik im Ge-

1 Dieser Beitrag wurde unterstützt durch Estlands Wissenschaftsagentur (Forschungsförderung PRG1926, für die Jahre 2023–2027).

2 Mehr dazu: Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722 bis 1760. Hg. v. Hans-Christoph Hahn u. Hellmut Reichel. Hamburg 1977, 220–235; C. Daniel Crews: Die Stellung der Musik im gottesdienstlichen Leben der Brüdergemeine. In: UnFr 47 (2001), 12–28.

3 Anja Wehrend: Gottesdienstliches Musizieren als Vorspiel zur himmlischen Harmonie. Der Einfluss der barocken Musikanschauung auf Zinzendorfs Abbild- und Harmoniebegriff. In: UnFr 46 (2000), 89–106, hier 89.

4 Guntram Philipp: Die Bedeutung der Herrnhuter für die Entwicklung eines fortschreitenden Bildungsniveaus und die Herausbildung einer eigenen Identität der indigenen Bevölkerung Est- und Livlands. In: UnFr 65/66 (2011), 13–39, hier 39; Gvido Straube: Die Herrnhuter Brüdergemeine als Anfang des lettischen nationalen Erwachens. In: Das nationale Erwachen im Baltikum. Hg. v. Yvonne Luven. Lüneburg 2009 (Baltische Seminare 15), 59–72, hier 72.

meindeleben der estnischen Herrnhuter sowie deren Verhältnis zur Entstehung einer nationalen Ideologie besprochen.⁵

Als Vorbemerkung sei erwähnt, dass die Esten sich selbst erst seit Mitte des 19. Jahrhunderts als eine Nation bezeichnet haben. Diese Selbstbezeichnung lässt sich deutlich fixieren mit der Begründung der ersten estnischsprachigen Zeitung *Perno Postimees* (*Pernauscher Postbote*) im Jahre 1857. In der ersten Nummer der Zeitung wurden die Leser als eine eigenständige Nation angesprochen, und zwar als „liebes estnisches Volk“. Früher hatte man die indigene Bevölkerung meistens als „Undeutsche“ oder als „Landvolk“ gebrandmarkt. Ihr Wortführer war der Begründer der Zeitung, der Herausgeber und Übersetzer des herrnhutischen Schrifttums, Johann Voldemar Jannsen (1819–1890). Er initiierte nach dem Vorbild der deutsch-baltischen Sängerkulte auch ein erstes allgemeines estnisches Sängerkult 1869. Seitdem haben die Esten sich selbst als ein kulturell zusammengehöriges Volk etabliert.⁶ Die nationale Identität ist aber nicht über Nacht entstanden, ihre Wurzeln liegen u. a. in der innovativen Kultur und Musik der Brüdergemeine.

Die ersten herrnhutischen Gesangbücher

Geistlicher Musik kommt seit jeher in der lutherischen Mehrheitskirche Estlands eine grundlegende Bedeutung zu. Die frühesten erhaltenen Gesangbücher mit deutsch-estnischen Paralleltexten stammen aus der Schwedischen Ära, d. h. aus dem 17. Jahrhundert. Sie sind als ein Teil der kirchlichen Handbücher⁷ gedruckt worden. Die kirchlichen Handbücher setzten sich aus verschiedenen Texten zusammen. Neben dem Gesangbuch waren dies vor allem Martin Luthers Kleiner Katechismus, Auszüge aus den Evangelien und Briefen, Gebete, Psalmen, liturgische Texte usw. Bis in die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts waren die Benutzer der nichtdeutschen Handbücher die Pfarrer. Ab dem 18. Jahrhundert wurden die Handbücher auch von Laien gelesen, aber ein Großteil der Texte wurde in der Kirche vorgelesen und rezitiert.⁸ Anhand dieser Handbücher konnten die deut-

⁵ Ich beziehe mich in vielen musikhistorischen Aussagen auf die gründlichen Studien des estnischen Kulturhistorikers Rudolf Pöldmäe (1908–1988), dessen Forschungsergebnisse leider nur estnischsprachigen Lesern zugänglich sind.

⁶ Malle Salupere: Jannsen kui eesti laulupidude isa ning koorilaulukultuuri edendaja [Jannsen als Vater der estnischen Sängerkulte und Förderer der Kultur des Chorgesangs]. In: Muusika, 11.07.2019. <https://www.ajakirimuusika.ee/single-post/2019/07/11/jannsen-kui-eesti-laulupidude-isa-ning-koorilaulukultuuri-edendaja> (23.3.2023).

⁷ Die kirchlichen Handbücher umfassten in Estland nicht nur liturgische Texte (wie in Agenden), sondern bestanden aus verschiedenen Textgattungen.

⁸ Mehr dazu: Cornelius Hasselblatt: Geschichte der estnischen Literatur: von den Anfängen bis zur Gegenwart. Berlin, New York 2006, 137–140.

schen Pfarrer die Kirchenlieder – anfangs in Prosaübersetzungen – der estnischen Gemeinde vermitteln. Der Gemeindegang nahm im Gottesdienst eine zentrale Stellung ein. Die Liedtexte, meistens von den deutschen Pfarrern verfasst oder übersetzt, dienten dazu, die wichtigsten Glaubenswahrheiten zu erklären. Die Gemeinde hat sich diese in der Kirche beim Zuhören und Mitsingen der Lieder durch Vorsänger und Chor angeeignet.

1721, nach dem Nordischen Krieg und dem Anschluss der Baltischen Länder an Russland, gab das pietistisch gesinnte evangelisch-lutherische Konsistorium in Reval/Tallinn ein neues, gründlich umgearbeitetes Kirchenhandbuch⁹ heraus. Darin war der Abschnitt des Gesangbuches *Eesti-Ma Kele Laulo-Ramat*¹⁰ (*Das estnischsprachige Gesangbuch*) deutlich erweitert worden. Die Mehrheit der neuen Lieder wurde aus Freylinghausens Gesangbüchern übernommen und ins Estnische übersetzt. Dieses Gesangbuch, dessen erste Ausgaben in Halle gedruckt worden war, wurde insgesamt mehr als 50-mal aufgelegt, und es wurde in Estland erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von einem neuen Kirchengesangbuch abgelöst.¹¹ Dieser Tatbestand bezeugt, dass das pietistische Liedrepertoire der nordestnischen Bevölkerung im 18. und 19. Jahrhundert gut bekannt war. Für das südestnische Landvolk hingegen hat man im 18. Jahrhundert in Riga zahlreiche Neudrucke eines alten Gesangbuchs¹² von 1685 herausgegeben.¹³

9 Eesti-Ma Kele Koddõ- ning Kirko-Ramat: Mis sees on I. Õnsa Õppetaja Luterusse Katekismus lühhikesse Selletussega; II. Keik Ewangeliummid ja Epistlid, ning ka 1. Meie Issanda Jesusse Kristusse Kannatamine ning Surm; 2. Jerusalemma Liõna Ärrarikminne; III. Üks Laulo-Ramat; ning IV. Üks Palwe-Ramat; Jumjala Auuks, ning Eesti-Ma Rahwa Õppetusseks walmistud. Trükkitud 1721. Aastal.

10 Eesti-Ma Kele Laulo-Ramat, Mis sees Õnsa Luterusse ja muud teised wannad ning ued kaunid Laulud on üllespandud, Mis üks õige Risti-Innimenne Keige Pühha- ja mu Päwade sees Jumjala Kitusseks ja omma Süddame Õppetusseks, Mainitusseks, Parrandamisseks ning Rõmuks woib tähhele panna, luggeda ning laulda. Trükkitud 1721. Aastal.

11 Suvi-Päivi Koski: Zu den Vermittlern der „Halleschen Lieder“ in Schweden, Finnland und Estland im frühen 18. Jahrhundert. In: „Schrift soll leserlich seyn“. Der Pietismus und die Medien. Beiträge zum IV. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2013. Halle/Saale 2016 (Hallesche Forschungen 44/2), 561–577, hier 572–574. S. auch: dies. Zur Rezeption des Freylinghausenschen Gesangbuches in Schweden, in Finnland und in Estland. In: Hymnologi – Nordisk tidsskrift udgivet af Salmehistoriks Selskab og Nordhymn. 39. Ärgang, april 2010, 15–60.

12 Wastne Tarto Mah Keele Laulo Rahmat, Kum[m]an egga suhre, kah tõiste Puha- n. muh Saisusse Laulo, sahwa lõitus, kumma ennemuste sest õnsast Luterussest, n. muist põhist Mehist omma tettu n. ülleskirjotetu, nühd monnest Tartomah Kerk Issandist Sõnna ütite sündimisse kombel kokkosäetu n. ütewihdu, Jumjala Auwusz n. temma Koggodusse Tullusz. Rijan, Prentitu Johann Georg Wilkesse, Kunninglikko Rahmato Prentja man, 1685.

13 In Nord- und Südostland wurden zwei verschiedene Gesangbücher benutzt, weil das heutige Estland sprachlich und administrativ in zwei Teile geteilt war. Südostland und die Insel gehörten zum Livländischen Gouvernement und dort wurde mehrheitlich südestnisch bzw. dorpatisch gesprochen.

Da ein Großteil der Prediger in Est- und Livland in Halle studiert hatte, konnten pietistische Einflüsse dort schon früh Fuß fassen und der Herrnhuter Brüdergemeinde einen fruchtbaren Boden bereiten, weil beide Bewegungen die Notwendigkeit einer persönlichen und lebendigen Glaubenserfahrung betonten. Manche pietistisch gesinnte Geistliche wurden später in Estland führende Herrnhuter, die auch das herrnhutische Schrifttum, u. a. Gesangbücher, für die einheimische Bevölkerung herbeischufen. Das erste südestnische herrnhutische Gesangbuch erschien nur zwei Jahre nach dem Druck der ersten estnischsprachigen (Reval-Estnischen) Bibel 1739. Es verdankte seine Verwirklichung übrigens hauptsächlich Zinzendorfs persönlichem Engagement bei seinem Besuch in Reval/Tallinn im Jahr 1736. Der Graf selbst spendete zur Deckung der Druckkosten der estnischen Bibel eine erhebliche Summe und veranlasste, dass auch örtliche Adlige und Geistliche einen Beitrag leisteten.¹⁴ Zu diesem Zeitpunkt war von der herrnhutischen Erweckung vor allem ein südestnisches Kirchspiel – Urbs/Urvaste – betroffen. Der lokale Pfarrer, der aus Thüringen stammende Johann Christian Quandt (1704–1750), hat 1741 in Reval/Tallinn ein kleines Gesangbuch mit 21 herrnhutischen Liedern herausgegeben. Diese Ausgabe ist zwar nicht erhalten, aber die Lieder sind als Anhang einiger späterer herrnhutischer Werke wiederabgedruckt worden. Die Liedtexte sind gereimte Übertragungen aus dem Deutschen, die der das Estnisch fließend beherrschende Pfarrer Quandt selber verfasst hat. Diese Lieder wurden in drei südestnischen Kirchspielen auch während des lutherischen Gottesdienstes gesungen.¹⁵

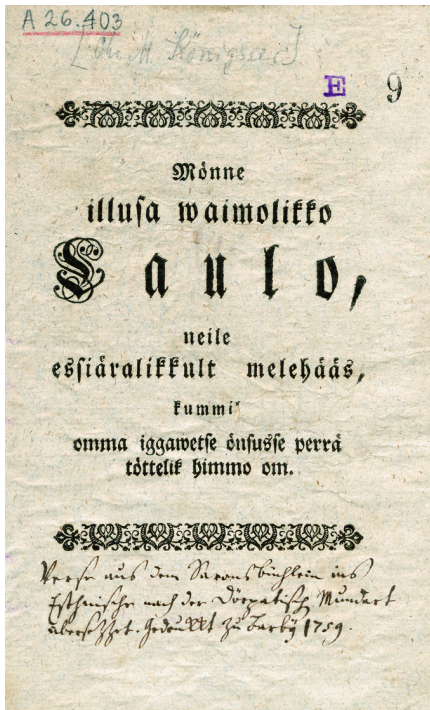
In derselben Gegend in Südestland wurden von den deutschen Brüdern im 18. Jahrhundert noch zwei weitere südestnische Gesangbücher herausgegeben. Das eine, 1747 offenbar in Marienborn¹⁶ ohne Titelblatt gedruckte Büchlein mit 58 herrnhutischen Liedern (44 S.), das sog. *Common Prayer*, ist von einem deutschen Herrnhuter aus Thüringen, Zinzendorfs Mitarbeiter Matthias Friedrich Hasse (1717–1777), verfasst worden, der ca. zehn Jahre in Urbs/Urvaste, anfangs als Hauslehrer bei J. Chr. Quandt und später als Prediger, tätig war. Das Datum der Veröffentlichung des Werks wird durch eine Reihe zeitgenössischer Quellen belegt. In diesen wird es mit dem Titel *Common Prayer* bezeichnet, obwohl er im Werk selbst nicht vorkommt. Ein erhaltenes Exemplar, das zusammen mit einer parallelen lettischen Ausgabe gebunden ist, trägt ebenfalls den Titel *Common Prayer* auf dem

Nordestland bildete das Estnische Gouvernement, in dem die Einheimischen die nordestnische bzw. reval-estnische Sprache benutzt haben.

14 Hasselblatt, *Geschichte der estnischen Literatur* (wie Anm. 7), 149.

15 Rudolf Pöldmäe: *Vennastekoguduse kirjandus* [Die Literatur der Brüdergemeine]. Tartu 2011, 62–65.

16 In der estnischen Nationalbibliografie ist als Erscheinungsort des Druckes Barby vermerkt; Eesti Raamat 1585–1850 [Estnischsprachiges Buch 1585–1850]. Hg. v. Endel Annus. Tallinn 2000, 198.



Abbild 1: Titelblatt des Gesangbuches: Mönne illusa waimolikko Lauo, neile essiäralikkult melehääs, kummil omma iggawetse önsusse perrä töttelik himmo om (Einige schöne geistliche Lieder) [Barby, 1759]. Estnisches Literaturmuseum Tartu, A 26.403.

Einband. Das Büchlein, von dem heute nur einzelne Exemplare zu finden sind,¹⁷ beinhaltet außer Liedern über Christi Wunden und Blut aus der Sichtungszeit u. a. Zinzendorfs berühmtes Lied *Christi Blut und Gerechtigkeit* sowie eine Litanei. Das Gesangbüchlein ist wegen seines radikalen Inhalts später nicht mehr gedruckt und in den späteren herrnhutischen Quellen auch nicht mehr erwähnt worden.¹⁸

Das andere Gesangbuch ist ebenfalls ohne Erscheinungsangaben publiziert worden unter dem Titel *Mönne illusa waimolikko laulo*¹⁹ (*Einige schöne geistliche Lieder*). Auf dem Titelblatt eines Exemplars des Gesangbuches steht handschriftlich geschrieben: „Verse aus dem Saronsbüchlein ins Estnische nach der Dörpatischen Mundart übersezzet. Gedrukt zu Barby 1759.“ Mit dem Verweis auf dem Sarons-

17 Zwei Exemplare befinden sich im Archiv der Brüder-Unität Herrnhut (UAH, NB.IV.R.2.60.aa) und eines ist erst vor einigen Jahren im Estnischen Literaturmuseum Tartu entdeckt und digitalisiert worden (Sign. A 2437; Digitalisat: <http://www.digar.ee/id/nlib-digar:103400>).

18 Pöldmäe, Vennastekoguduse kirjandus (wie Anm. 15), 82–88.

19 Mönne illusa waimolikko laulo, neile essiäralikkult melehääs kummi' omma iggawetse önsusse perrä töttelik himmo om. [o. O., o. J.] – Ein Exemplar des Buches befindet sich im Estnischen Literaturmuseum Tartu (A 26.403).

büchlein wird angedeutet, dass es auf einem Zinzendorfs Gesangbuch²⁰ basiert, das nach der Sichtungszeit erschien und vom Inhalt her moderater ist. Das estnische Pendant zu diesem Gesangbuch ist eine Sammlung von meist einzelnen Strophen aus 275 ausschließlich übersetzten Liedern (91 S.). Anhand von zeitgenössischen Berichten hat Rudolf Pöldmäe bestätigen können, dass es tatsächlich 1759 in Barby gedruckt worden ist. Es wurde wiederum von einem Thüringer, von Christoph Michael Königseer (1723–1786), der führenden Figur der südestnischen Brüdergemeinen, herausgegeben. Wie Pöldmäe behauptet, seien diese Liederverse samt den dazu notierten Melodien so beliebt gewesen, dass das Volk sie schon vor der Druckausgabe auswendig kannte. Man sang sie auch bei Taufen, Verlobungen und Beerdigungen. Wie die vorige, wurde auch diese Sammlung vor unfreundlich gesinnten Augen so gut versteckt, dass sie bis heute als eine Rarität bewahrt geblieben sind.²¹

Von diesen frühen Gesangbüchern sind nur wenige Exemplare erhalten geblieben. In den Jahren 1743–1764, als der Tätigkeit der Brüdergemeinde im Russischen Reich Grenzen gesetzt waren, wurde ihre Literatur weitgehend vernichtet. Die herrnhutischen Bücher wurden jedoch ohne offizielle Erlaubnis in kleinen Auflagen weiterhin gedruckt und verbreitet. Die Druckausgaben reichten nicht für alle aus, deshalb wurden die Liedersammlungen meistens handschriftlich kopiert und verteilt. Ebenso handschriftlich sind im Estnischen Literaturmuseum etliche Gesangbücher aus dem 18. und 19. Jahrhundert erhalten, meistens auf Südestnisch verfasst, die von den gedruckten Ausgaben mit ihrer Liederauswahl gänzlich abweichen. In diesen Liedersammlungen gibt es neben Übersetzungen aus den bekannten deutschen Gesängen auch Übertragungen von unbekanntem Quellen und sogar neu geschaffene Liedtexte. Darunter fällt volkstümliche geistliche Epik auf, z. B. findet man darin häufiger eine dichterische und umfangreiche Erzählung (70–80 Strophen) über den Himmelsgang eines Gläubigen.²²

Außer in Südestland gelang die herrnhutische Erweckung im 18. Jahrhundert auch im westlichen Teil Estlands und auf den Inseln, wo sie sich zu einer Massenbewegung entwickelte. Dort wurde hauptsächlich Nordestnisch gesprochen und in dieser Sprache ist 1794 in Riga ein herrnhutisches Gesangbuch publiziert worden mit dem Titel *Waimolikkud Laulud Jumjala meie Önnisteggia kittusseks*²³ (*Geistli-*

20 Der Gesang des Reigens zu Saron als des kleinen Brüder-Gesang-Buchs Anderer Theil, London: Joh. Jacob Würz 1754.

21 Pöldmäe, Vennastekoguduse kirjandus (wie Anm. 15), 152–157.

22 Pöldmäe, Vennastekoguduse kirjandus, 410–412.

23 Waimolikkud Laulud Jumjala meie Önnisteggia kittusseks ja Ma-rahwa önnistusse kaswatamisseks illes pandud aastal 1791. Riga Linnas, trükkitud Julius Conrad Daniel Mülleri Kirjadega. – Das im Titel benannte Jahr bezieht sich auf die Fertigstellung des Manuskripts.

che Lieder zum Lobe Gottes, unseres Heilands). Das Buch beinhaltet 160 Lieder und ist mit einem Vorwort sowie mit einem estnischen und deutschen alphabetischen Verzeichnis der Lieder versehen (132 S.). Bei manchen Liedern ist ein Hinweis auf den einen oder anderen kirchlichen Choral angegeben, auf dessen Melodie das Lied gesungen wurde. Der Herausgeber war der aus Preußen stammende Jacob Marrasch (1721–1792), der als herrnhutischer Diakon hauptsächlich auf Ösel/Saaremaa wirkte. Als Vorbild zu dieser Sammlung diente das deutsche *Gesangbuch, zum Gebrauch der evangelischen Brüdergemeinen* (Barby 1778). Das Besondere an diesem Buch ist, dass hier neben den Übersetzungen aus dem Deutschen auch ein original-estnischer Liedtext vorliegt – *Ein Ehstnischer Lied vom heil. Abendmahl*.²⁴ Allerdings ist es von seinem Stil und Inhalt her sehr ähnlich mit den übrigen übersetzten Texten: Die sechs schlicht gereimten Verse beziehen sich hauptsächlich auf Leib und Blut Christi, deren Genuss die Gläubigen in Verzückerung versetze. Dem Gesangbuch folgte 1823 in Reval der zweite Teil mit 216 Liedern und mit einer Litanei (140 S.). Insgesamt sind von diesem Gesangbuch noch drei leicht veränderte und ergänzte Auflagen erschienen und es wurde zum wichtigsten alltäglich genutzten Buch in den nordestnischen Brüdergemeinen.²⁵

Im 19. Jahrhundert sind zumeist erweiterte Neudrucke der früheren Gesangbücher erschienen, die bereits in Auflagenhöhen von einigen zehntausend Exemplaren gedruckt wurden. Ein Unterschied im Vergleich zu den gesamtkirchlichen lutherischen Gesangbüchern besteht darin, dass beim Übersetzen der herrnhutischen Lieder die gebildeteren Esten, oft die als Schulmeister oder Küster tätigen Herrnhuter, beteiligt waren.

Neben den speziell von den herrnhutischen Brüdern initiierten und herausgegebenen Gesangbüchern erschien schon im Jahre 1740 als Anhang des anfangs erwähnten kirchlichen nordestnischen Gesangbuches *Eesti-Ma Kele Laulo-Ramat* (*Das estnischsprachige Gesangbuch*) eine Sammlung mit 103 Liedern *Monned kaunid waimolikkud laulud*²⁶ (*Einige schöne geistliche Lieder*). Der Übersetzer der Sammlung war der Diakon der Revaler Heilig-Geist-Kirche, Hermann Levin Schmidt (1707–1768), einer der Begründer der Brüdergemeinde in Reval. Dieses von den pietistisch gesinnten Mitgliedern des estländischen Landeskonsistoriums gutgeheißen und finanzierte Buch wurde in den Franckeschen Anstalten in Halle gedruckt und beinhaltet auch Hallesches Liedgut. Die späteren 31 Auflagen, die bis in die 30er Jahre des 19. Jahrhunderts in stetiger Folge erschienen, sind in Reval gedruckt

24 Waimolikkud Laulud Jumala meie Önnisteggia kittusseks ja Ma-rahwa önnistusse kaswatamisseks, 98.

25 Pöldmäe, Vennastekoguduse kirjandus (wie Anm. 15), 198–203.

26 Monned Kaunid Waimolikkud Laulud, mis meie Eesti-Ma rahwa Laulo-Ramato jure pandud nende heaks, kes süddamest Jesust noudwad, ning uskus Temma sisse, ja Temma armastusses püüdwad juurduda, kaswada, ja wägge wotta. Trükkitud 1740 Aastal.



Abbild 2: Titelblatt des Gesangbuches: Waimolikkud Laulud Jummalā meie Önnisteggia kittusseks ja Ma-rahwa önnistusse kaswatamisseks üles pandud aastal 1791. Riga Linnas, trükkitud Julius Conrad Daniel Mülleri Kirjadega (Geistliche Lieder zum Lobe Gottes, unseres Heilands). Universitätsbibliothek Tallinn, Baltika-Abteilung, Erar 166.

worden. Ein direktes Vorbild dieser Ausgabe ist nicht bekannt. Allerdings gehörten die anonym erschienenen Lieder teilweise zum Repertoire der Brüdergemeine. Darunter gibt es mystisch geprägte Liedtexte von angesehenen Autoren wie Christian Knorr von Rosenroth, Johann Scheffler, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Sigmund von Birken u. a. Es ist bemerkenswert, dass diese Sammlung auch während der Phasen der Unterdrückung der Brüdergemeine in Russland herausgegeben wurde. Dass diese herrnhutischen Lieder auf Initiative der lutherischen Kirche und in Dutzenden von Nachdrucken erschienen, legt die Vermutung nahe, dass diese den meisten der nordestnischen Kirchenmitglieder vertraut waren. Gleichwohl ist es ein Indiz für eine gewisse Toleranz des estländischen Konsistoriums gegenüber der Brüdergemeine.

Ähnliches lässt sich für die frühe Phase der Herrnhuter im lettischsprachigen Bezirk Livlands feststellen. Die lutherische Kirche hat vom herrnhutischen Liedgut gleich nach der Veröffentlichung des ersten lettischen Gesangbuches der Brüdergemeine 1739 Gebrauch gemacht. Einige Lieder wurden auch aus einer herrnhutischen Sammlung von 1742 in die lutherischen Gesangbücher eingegliedert.²⁷

27 Mara Grudule: Mēs šeitā esam viesi (Wir sind hier Gäste). Einblick in lettische Gesangbücher der livländischen Brüdergemeine. In: UnFr 65/66 (2011), 133–148, hier 145.



Abbild 3: Titelblatt des Gesangbuches: Monned Kaunid Waimolikkud Laulud, mis meie Eesti-Ma rahwa Laulo-Ramato jure pandud nende heaks, kes südamest Jesust noudwad, ning uskus Temma sisse, ja Temma armastusses püüdwad juurduda, kaswada, ja wägge wotta. Trükkitud 1740 aastal. (Einige schöne geistliche Lieder). Universitätsbibliothek Tallinn, Baltika-Abteilung, Erar 159.

Erst später hat sich die Lage verändert, als sich die Konfrontation zwischen dem Livländischen Konsistorium und der Brüdergemeinde wegen einer stärkeren konfessionellen Haltung zuspitzte – die Situation war auf Dauer vermutlich dramatischer als in Estland.

Die Rolle der Musik in der estnischen Brüdergemeinde

So wie seit Zinzendorfs Zeit überall in den Brüdergemeinen, so haben auch in Estland und Livland die Singstunden und allgemeiner das gottesdienstliche Musizieren neben dem Abendmahl die wichtigste Stelle eingenommen. Die ältesten schriftlichen Zeugnisse von den estnischsprachigen herrnhutischen Singstunden stammen aus dem Jahr 1742, aus dem oben erwähnten Kirchspiel Urbs/Urvaste. Die emotionalen Singstunden, die samstags und sonntags nach dem Gottesdienst gehalten wurden, waren sehr beliebt gewesen. Das spiegelt sich auch darin, dass denjenigen, die sich etwas zuschulden hatten kommen lassen, als Sanktion verboten werden konnte, an den Singstunden teilzunehmen. Aus der sog. Sichtungszeit in Estland ist bekannt, dass das Singen von besonderen Zeremonien begleitet wurde. Während man sang, ließ man sich auf die Knie fallen oder warf sich auf das Ge-

sicht; die Gemeinde war in Männer- und Frauenchöre aufgeteilt.²⁸ Die schriftlichen Quellen aus dieser Zeit – die Gemeinereporte, Verhörprotokolle und Lebensläufe – deuten darauf hin, dass die liturgischen Praktiken in Estland mit denen der deutschen Herrnhuter übereinstimmten.²⁹

1743 wurde die Tätigkeit der Brüdergemeinde im Russischen Reich eingeschränkt. Das nötigte die Bewegung zu einem vorsichtigeren Verhalten. Nach einer kurzen Unterbrechung wurden in Urbs/Urvaste die Singstunden jedoch fortgesetzt. Um das Einverständnis der Obrigkeit zu erlangen, versuchte man, die Singstunden mit der Praxis der lutherischen Kirche zu vereinbaren, d. h. sie wurden öffentlich im Kirchenraum veranstaltet.³⁰ Neben den einzelnen, aus Deutschland angekommenen Diakonen haben auch die örtlichen Küster und Schulmeister die Lieder popularisiert.³¹ Man führte in der Brüdergemeinde z. B. spezielle Singstunden für Kinder ein, die teilweise auch den mangelnden Schulunterricht ersetzten. Die Kinder lernten viele Lieder auswendig und es wurde ihnen auch das Vorsingen in der Gemeinde zugetraut.³²

Die Litaneien und Liturgien, die als eigene Veranstaltungsform im Baltikum im Jahre 1756 eingeführt wurden, scheinen insbesondere bei den Einheimischen einen tiefen Eindruck hinterlassen zu haben. Sie erfuhren in diesen tränenreichen Versammlungen eine bisher unbekannte, fast physische Nähe zum Erlöser, einen seelischen Genuss und Rausch. Die Liturgien boten offensichtlich den Bauern die Gelegenheit, für eine Weile aus ihrem schwierigen Alltag zu flüchten. Deshalb galten sie der Landbevölkerung als besondere Festtage. Sie wurden in Männer- und Frauenchören gesungen, der Gesang war bis zum Ende des 18. Jahrhunderts einstimmig.³³ Einige Pfarrer unterstützten die liturgischen Versammlungen, die Leitung der Liturgien wurden jedenfalls von estnischen Gemeinemitgliedern übernommen. Ihre stimmlichen Fähigkeiten waren also bereits so weit entwickelt, dass sie vorsingen und andere beim Singen anleiten konnten. Das hat sicherlich das Selbstvertrauen der Einheimischen gestärkt, denn in der lutherischen Kirche hatte man den Bauern eine solche Rolle nicht zugetraut. In einzelnen Berichten über das Singen in den Brüdergemeinen wird hervorgehoben, dass dieses von viel gebildeterer Art war als der Gemeindegesang in den lutherischen Kirchspielkirchen. Das

28 Rudolf Pöldmäe: *Vennastekoguduse muusikalisest tegevusest meie maal* [Über die musikalische Tätigkeit der Brüdergemeinde in unserem Land]. Tartu 1940 [masch.]. Im Estnischen Theater- und Musikmuseum, MO 143, 6, 7f.

29 Vgl. Paul Peucker: *The Songs of the Sifting. Understanding the Role of Bridal Mysticism in Moravian Piety during the late 1740s*. In: *JMH* 3 (2007), 51–87, hier 67–71.

30 Pöldmäe, *Vennastekoguduse muusikalisest tegevusest* (wie Anm. 28), 10.

31 Pöldmäe, *Vennastekoguduse muusikalisest tegevusest*, 18.

32 Pöldmäe, *Vennastekoguduse muusikalisest tegevusest*, 29.

33 Pöldmäe, *Vennastekoguduse muusikalisest tegevusest*, 17, 20f.

Singen der Brüder wurde als weich klingend, empfindsam und süß charakterisiert³⁴ und dieser Gesangsstil fand auch bei den lutherischen Geistlichen Anerkennung.³⁵ Da viele herrnhutische Lieder aus eigenem Antrieb zu Chormelodien gesungen wurden, war es auch eine Förderung des kirchlichen Musizierens.³⁶

Zusammengefasst lässt sich sagen, dass im 18. Jahrhundert die Arbeit der Herrnhuter in den Kirchspielen, in denen sie präsent waren, eng mit den Praktiken der lutherischen Kirche verwoben war. Mentalitätsgeschichtlich bedeutete dies eine bedeutsame Wende: Die Einheimischen wurden im geistlichen Sinne aktiver und kreativer. Man besuchte die Gebet- und Singstunden der Brüdergemeinde nach den sonntäglichen lutherischen Gottesdiensten und auch an den anderen Tagen auf eigene Initiative – in den Zeiten des Verbotes sogar heimlich, um seelische Erweckung und Gemeinschaft zu spüren.

Für den Gebrauch von Musikinstrumenten in den estnischen Brüdergemeinen gibt es schon seit der Mitte des 18. Jahrhunderts Belege. Neben selbstgemachten Zithern werden importierte Instrumente wie Flöte, Klarinette und Geige erwähnt. Zur Unterstützung des Gemeindegesangs wurden Orgeln, Orgelpositive und Klavichorde angeschafft, zuerst in den Kirchspielen, in denen eine aktive Brüdergemeinde vorhanden war. Viele Instrumente wurden von den estnischen Meistern selbst gebaut.³⁷

Die herrnhutische Musikkultur harmonierte gut mit der Tradition des estnischen sowie lettischen Volksliedes. Herrnhutische Lieder passten sich den bäuerlichen Verhältnissen an, wie die Volkslieder gingen sie auf viele Lebensereignisse ein.³⁸ Die Lieder der Brüdergemeinde wurden im Laufe des 18. Jahrhunderts dem Volk vertrauter als die kirchlichen, und sie wurden in die geistlichen Volkslieder integriert.³⁹ Entsprechend wurden einige alte Volksliedertexte verdrängt, an ihre Stelle traten dann die Volkschoräle. Während die Volkslieder auf eigene Melodien gesungen wurden, basierten die Volkschoräle auf Kirchenchorälen und ihre Texte waren von kirchlichen oder herrnhutischen Gesangbüchern inspiriert.

Der bedeutende estnische Sprachwissenschaftler, Dichter und Folklorist Mihkel Veske (1843–1890) hat mit Bedauern beschrieben, wie in den 1870er Jahren etliche

34 Toomas Siitan: Muusika kirikus ja palvemajas [Die Musik in der Kirche und im Gebetshaus]. In: Eesti muusikaajalugu [Estnische Musikgeschichte], (unpag.) – Es ist ein provisorischer Titel des noch nicht publizierten Handbuchs. Ich bedanke mich beim Autor, dass er mir das Manuskript zur Verfügung stellte.

35 Pöldmäe, Vennastekoguduse muusikalises tegevuses (wie Anm. 28), 44.

36 Pöldmäe, Vennastekoguduse muusikalises tegevuses, 25f.

37 Siitan, Muusika kirikus ja palvemajas (wie Anm. 34).

38 Guntram Philipp: Die Wirksamkeit der Herrnhuter Brüdergemeinde unter den Esten und Letten zur Zeit der Bauernbefreiung vom Ausgang des 18. bis über die Mitte des 19. Jhs. Köln 1974 (Forschungen zur internationalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 5), 230f.

39 Pöldmäe, Vennastekoguduse muusikalises tegevuses (wie Anm. 28), 50.

Volkssänger es abgelehnten, ihm alte Volkslieder vorzusingen, weil die Brüdergemeine, zu der sie zugehörten, sie als sündig erklärt habe.⁴⁰ Die Brüdergemeine hatte also zum Verdruss der aufgeklärten Literaten die Mentalität der einheimischen Bevölkerung tief beeinflusst. Die oft wiederholten und auswendig gelernten Lieder hatten den Weg in den Alltag der Bauern gefunden und die weltliche Folklore verdrängt. So trifft man in den geistlichen Volksliedern z. B. das herrnhutische Motiv der Seitenhöhle Christi häufig an.⁴¹ Als negativer Effekt verbannte die Brüdergemeine in ihrem Einflussbereich alle sog. heidnischen Bräuche, Schmuckstücke und Instrumente, wie z. B. Dudelsack und Zither, aus der Volkskultur.

Die Entwicklungen des Musiklebens der Brüdergemeine im 19. Jahrhundert

Die herrnhutische Musikkultur erreichte im 19. Jahrhundert ihren Höhepunkt, als die Bewegung alle Gegenden des estnischen Bezirks erreicht hatte. Nach dem Gnadenmanifest Alexanders I. von 1817, der den Herrnhutern darin volle Handlungsfreiheit zugestanden hatte, stieg ihre Zahl um die Mitte des 19. Jahrhunderts in die Zehntausende, damals etwa 10 % Prozent der Erwachsenen.⁴² Als die Mitgliederzahl wuchs, wurden spezielle Versammlungsräume für Gebet- und Gesangstunden – sog. Bethäuser – eingerichtet. In der Zeit, als die Bewegung noch verboten war, geschah dies auf Initiative der Bauernschaft, manchmal sogar heimlich, indem man sie zum Beispiel Schulhäuser nannte. Der Einfluss der Bethäuser erreichte immer mehr Menschen – auch Personen, die selber nicht zu den Herrnhutern gehörten, besuchten die Bethäuser.

Am Anfang des 19. Jahrhunderts begann sich in der Brüdergemeine und in den herrnhutisch geprägten Schulen der polyphone Chorgesang zu etablieren. Der Musikunterricht in den Bauernschulen war lange Zeit der Initiative der Brüdergemeine und der ihr freundlich gesinnten Pfarrern zu verdanken. Es war damals undenkbar, dass ein musikalisch begabter Küster oder Schulmeister außerhalb des Einflussbereiches der Brüdergemeine tätig sein konnte. Alle Sängerschöre in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gehörten zur Brüdergemeine oder standen ihr nahe.⁴³ Parallel zu der fortschreitenden Alphabetisierung nahm unter dem Landvolk auch die Kenntnis der Notenschrift zu. Es wurden die ersten Instrumentalchöre gegründet. Es gibt Nachrichten von größeren Streicher- und Blasinstrumentengruppen und

40 Mihkel Veske: Ueber das Ehstnische Volkslied. In: Revalsche Zeitung 102 (3. Mai 1874), (unpag.).

41 Pöldmäe, Vennastekoguduse muusikalises tegevuses (wie Anm. 28), 12.

42 Mati Laur: Hernhuutus [Herrnhutertum]. In: Eesti kiriku- ja religioonilugu. Öpik kõrgkoolidele [Estnische Kirchen- und Religionsgeschichte. Lehrbuch für die Hochschulen]. Hg. v. Riho Altnurme. Tartu 2018, 182–188, hier 187.

43 Pöldmäe, Vennastekoguduse muusikalises tegevuses (wie Anm. 28), 43.

von Posaunenchören, die nach dem Vorbild der deutschen Brüdergemeinchoräle gebildet wurden. Zum Repertoire der Orchester gehörten anfangs die Choräle, sie begleiteten also den Gemeindegesang instrumental.⁴⁴ Ein wichtiges Zentrum der Brüdergemeine wurde Dorpat/Tartu. Aus den 1820er Jahren gibt es Belege von der Tätigkeit eines dortigen Orchesters. In den 1850er Jahren wurde dort ein Bläserchor gegründet, der zum Ansporn für viele andere Posaunenchöre wurde.⁴⁵

Der Musikhistoriker Toomas Siitan, dem ich größtenteils die folgenden Aussagen über die mehrstimmigen Choralbücher verdanke, hat überzeugend nachgewiesen, dass die Vokalmusik in den baltischen Provinzen anhand des sog. *Barbyschen Choralbuches* (1784)⁴⁶ von Christian Gregor entwickelt wurde. Dieses erste gedruckte Choralbuch der Brüdergemeine hat auch auf die etablierte lutherische Kirche beträchtlichen Einfluss ausgeübt. Auf dessen Grundlage hat sich in Estland ein Melodienkanon des protestantischen Choralgesangs formiert. So hat der Musiklehrer des Dorpater Gymnasiums Carl Ferdinand Biedermann (1792–1869) in den Jahren 1821–1831 mehrere schmale Choralhefte⁴⁷ veröffentlicht, deren Vorbild das Choralbuch von Christian Gregor gewesen zu sein scheint.

Im Jahre 1839 hat der livländische Pfarrer Johann Leberecht Ehregott Punschel (1778–1849) zur Verbesserung des Gemeindegesangs ein neues Choralbuch für alle protestantischen Kirchen in Russland herausgegeben: *Evangelisches Choralbuch zunächst in Bezug auf die deutschen, lettischen und esthnischen Gesangbücher der russischen Ostsee-Provinzen*.⁴⁸ Das populäre Melodienbuch, das seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch auf Estnisch erschien, war in den estnischen Kirchen bis zum Jahre 1991 im Gebrauch. In seinem Choralbuch bot Punschel alternative Melodien für eine relativ große Anzahl von Texten an, was für die Zeit des Rationalismus sehr charakteristisch war. Um die Suche nach einer geeigneten Melodie für einen Liedtext zu erleichtern, gruppierte er die Melodien nach der metrischen Struktur der Texte, wobei er die Anzahl der Verse in den Strophen und die Art des Metrums (Trochäus, Jambus, Daktylus oder Wechselvers) berücksichtigte. Diese Technik wurde erstmals im Choralbuch von Christian Gregor verwendet.

44 Siitan, *Muusika kirikus ja palvemajas* (wie Anm. 34).

45 Pöldmäe, *Vennastekoguduse muusikalisest tegevusest* (wie Anm. 28), 40f.

46 Choral-Buch, enthaltend alle zu dem Gesangbuche der Evangelischen Brüder-Gemeinen vom Jahre 1778 gehörige Melodien. Zu finden in den Brueder-Gemeinen, und gedruckt zu Leipzig in der Breitkopfischen Buchdruckerey, 1784.

47 Vierstimmige Choräle nach ihren ursprünglichen Melodien ohne Begleitung zum Gebrauch für Kirchen u. Schulen. Hg. v. C. F. Biedermann. Dorpat in der Akademischen Buchhandlung. [o. O., o. J.]

48 *Evangelisches Choralbuch zunächst in Bezug auf die deutschen, lettischen und esthnischen Gesangbücher der russischen Ostsee-Provinzen* auf den Wunsch der Livländischen Provinzial-Synode bearbeitet und angefertigt von J. L. E. Punschel. Consistorialrath und Pastor der Loesern'schen Gemeinde in Livland [...]. Stich und Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig 1839.

Der Erfolg von Punschels Choralbuch setzte aber erst mit der zweiten Auflage von 1844 ein, als dem Buch ein Anhang mit 42 herrnhutischen Melodien hinzugefügt wurde.

Das Estländische Landeskonsistorium führte in seinen Kirchen die erste Auflage von Punschels Choralbuch zunächst gar nicht ein, weil sie das lokale Repertoire und den Gesangsstil nicht ausreichend berücksichtigte. Punschels Chorbuch, das nach deutschem Vorbild für alle lutherischen Schulen und Gemeinden im russischen Staat gleichermaßen gelten sollte, kümmerte sich nicht um lokale Traditionen. Stattdessen gab der Organist der Olaikirche in Reval, Johann August Hagen (1786–1877), 1845 ein anderes Choralbuch heraus: *Choralbuch zum Gebrauche für die Orgel und das Pianoforte*.⁴⁹ Das Buch von Hagen stützt sich vielmehr auf die bestehende Gesangspraxis der Kirchengemeinden und beinhaltet weitgehend das herrnhutische Liedgut. Die ersten 268 Lieder sind fast alle aus Gregors Choralbuch übernommen worden. Diese mehrsprachige Sammlung – die Titel der Lieder sind im Estnischen, Lettischen und Deutschen angegeben – berücksichtigt die örtlichen Singtraditionen und es wurde in den estnischsprachigen Gemeinden besonders gut aufgenommen.⁵⁰ Trotz einiger Differenzen in Bezug auf die Verbesserung des Gemeindegesangs in Punschels und Hagens Choralbüchern, richteten sich beide wesentlich nach herrnhutischen Vorbildern, die in der lokalen Gesangstradition schon fest verwurzelt waren.

Von der religiösen Erweckung zum nationalen Erwachen

Die volle Handlungsfreiheit der Brüdergemeine seit 1817 rief unter den lutherischen Geistlichen eine Opposition gegen die Bewegung hervor, weil die Herrnhuter als Konkurrenten angesehen wurden – vor allem auf Seiten der rationalistisch gesinnten Pfarrer. So lobte der geistliche Volksaufklärer und Philologe Otto Wilhelm Masing (1763–1832) die guten Sprach- und Schriftkenntnisse der estnischen Herrnhuter im Vergleich zu den übrigen Bauern, zugleich aber warf er ihnen eine jämmerliche und heuchlerische Frömmerei vor. Seiner Meinung nach könnte sich

49 Choralbuch zum Gebrauche für die Orgel und das Pianoforte. Enthaltend Kirchenmelodien für Deutsche und Ehstnische Kirchen-Gesangbücher so wie auch für Dr. K. C. Ulmanns geistliche Lieder-Sammlung [...]. Reval [1845].

50 Toomas Siitan: Zwei konkurrierende Universal-Choralbücher für die baltischen Provinzen in der Mitte des 19. Jahrhunderts. In: JLH 37 (1998), 167–178; ders.: Die Choralreform in den Ostseeprovinzen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte des protestantischen Kirchengesangs in Estland und Livland. Sinzig 2003, 111–113, 168–199.

trotzdem aus diesen Kreisen die Idee einer künftigen Nationalkultur entwickeln.⁵¹ Die Konfrontation zwischen der Kirche und der Brüdergemeinde verschärfte das Kirchengesetz für die evangelisch-lutherischen Kirchen in Russland vom Jahre 1832, indem es die Tätigkeit der Brüdergemeinde einschränkte. So können wir im Unterschied zu der zeitweiligen Zusammenarbeit im 18. Jahrhundert seit den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts nicht mehr von einer wechselseitigen Unterstützung der lutherischen Kirche und der Brüdergemeinde sprechen. Die strenge konfessionelle Haltung der Kirche wurde auch von der Theologischen Fakultät der Universität Dorpat, vor allem von Theodosius Harnack (1817–1889) vertreten. Der Kampf gegen die Brüdergemeinde ist gleichsam ein Indiz für ihre Popularität. Das Volk hatte sich Elemente der herrnhutischen Musik und Frömmigkeit angeeignet. Sie war mit der Landeskultur verflochten, wenn man z. B. an die Volkschoräle denkt. Das Engagement der Einheimischen in den Bethäusern half ihnen, ihren Glauben besser leben zu können als mit der deutschen lutherischen Kirche, der sog. Herrenkirche. Von den Herrnhutern geförderter Chorgesang hatte das Landvolk vereinigt und er begann, das kollektive Selbstverständnis der einheimischen Bevölkerung zu prägen. Wie Otto Wilhelm Masing vorausgesagt hatte, wuchs aus der religiösen Identität der Herrnhuter im 19. Jahrhundert die nationale Identität der Esten. Das offensichtlichste Zeichen dafür waren die Sängerfeste. Die Mehrzahl der Organisatoren des ersten allgemeinen Sängerfestes in Dorpat/Tartu 1869 – angeführt von dem eingangs erwähnten J. V. Jannsen – stammte aus herrnhutischen Kreisen. Offiziell wurde das Sängerfest anlässlich des 50. Jahrestages der Befreiung der livländischen Bauern von der Leibeigenschaft veranstaltet. Etwas weniger als die Hälfte der Lieder des ersten Sängerfestes hatten formal religiösem Inhalt, etwas mehr als der Hälfte der Lieder hatte patriotischen Inhalt.⁵² Doch beim Lesen der patriotischen Texte spürt man in den Sprachbildern und der Emotionalität herrnhutische Spiritualität. Nur das Objekt der Sehnsucht hat sich geändert – das „Vaterland“ ist an die Stelle Christi getreten. Es handelt sich um eine Säkularisierung von Liedern auf der Metaebene. Das lässt sich zumindest über die Texte von Jannsens Tochter Lydia Koidula (1843–1886) sagen. In ihren Liedern, z. B. in einem mit dem Titel *Mu isamaa on minu arm* (*Mein Vaterland ist meine Liebe*), konnte ein mit der herrnhutischen Symbolik vertrautes Publikum das Wort „Vaterland“ als Christus interpretieren. Das Vaterland wird hier als eine Person gepriesen, deren Nähe „höchstes Glück“ bedeutet und deren „Schmerz im Herzen des Sängers brodet“. Er wird auch bei Todesgefahr nicht verlassen und er lebt dauerhaft im Herzen des Menschen. Beim

51 Rudolf Pöldmäe: Ratsionalistide vastuolusid vennastekoguduse ja selle kirjandusega [Die Widersprüche der Rationalisten mit der Brüdergemeinde und ihrer Literatur]. In: ders.: Kultuuriloolisi vahelugemisi [Kulturgeschichtliche Lesungen]. Tallinn 1979, 23–66, hier 24.

52 Vgl. das Repertoire des ersten Sängerfestes bzw. die Liedtexte: Eestirahva 50-aastase Jubelipiddo-Laulud [Lieder zum Jubiläumssängerfest des estnischen Volkes]. Tartu 1869.

Sterben schläft der Sänger „im Schoße des heiligen Vaterlandes“ ein. Für die rationalistisch orientierten Bauern war es das Land bzw. das Grundstück, das sie auf Kredit gekauft hatten und wofür sie bis zu ihrem Tod schufteten mussten. Entsprechend hofften die Bauern durch das erworbene Land wirtschaftliches Heil zu erlangen. Das Land wurde in den Liedern zu einem Wert, wofür man bereit war zu sterben. Aus dem Leiden Christi wurde in den Liedern das Leiden des „heiligen Estlands“, das „seine Kinder in seinen Händen trägt, sie nährt und kleidet“. Der Kampf für das Gottesreich ist durch den Kampf für das Vaterland ersetzt worden.

In der harmonischen und erhabenen Stimmung des Sängersfestes gesungene Chorlieder verbanden verschiedene Pole – die Botschaft der Lieder konnte sowohl geistlich als auch weltlich gedeutet werden. Die musikalische und emotionale Sentimentalität wurde zur Grundlage des nationalen Selbstbewusstseins.⁵³ Die religiöse Erweckung breitete sich auf die Massen aus und verwandelte sich in ein soziales Erwachen.

Der Hauptveranstalter des ersten Sängersfestes, J. V. Jannsen, kann in diesem Sinne als Grenzgänger gesehen werden. Er führte die herrnhutische und die nationale Bewegung zusammen. Ähnlich wie Zinzendorfs Vorstellung von Musik begriff Jannsen diese als eine spezielle Sprache, die „unser Herz allein versteht“.⁵⁴ Jannsen erkannte die entscheidende Bedeutung des Singens als Weckruf für die Öffentlichkeit. Seit 1863 hatte er zusammen mit der säkulären Zeitung *Eesti Postimees* (*Estnischer Postbote*) eine geistliche Zeitungsbeilage – *Misjonär ehk sõnumeid paganatest* (*Der Missionar oder die Botschaften von den Heiden*) – herausgegeben. Die geistliche Beilage stellte Jannsen jedoch im selben Jahr ein, als in Dorpat das erste Sängersfest stattfand. Das simultane Geschehen – einerseits die Einstellung der geistlichen Zeitung, andererseits das Organisieren des Sängersfestes – ist ein Hinweis auf die Transformation der spirituellen Botschaft. Von Jannsen, der sowohl der „Vorsprecher“ der Brüdergemeinde als auch der Organisator des Sängersfestes war, erhielt die bisherige Frömmigkeitsideologie eine in ihrer Zeit moderne, nationale Färbung.

Es muss jedoch eingeräumt werden, dass die Entstehung nationaler Gefühle nicht nur auf das wachsende Selbstbewusstsein der einheimischen Herrnhuter zurückzuführen ist. Auch gesellschaftspolitische Veränderungen spielten hier eine Rolle, wie etwa die Befreiung der Bauern aus der Leibeigenschaft in Estland 1816 und in Livland 1819.

Fasst man die Entwicklungen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zusammen, dann kann man feststellen, dass die Popularität der Sängersfeste im gleichen Maße

53 Vgl. Iveta Leitane: Die Brüdergemeinde in Livland als geistesgeschichtliche Vorbereitung des Erwachens? Forschungsgegenstand und Perspektive. In: Das nationale Erwachen im Baltikum. Hg. v. Ivonne Luven. Lüneburg 2009 (Baltische Seminare 15), 73–113, hier 101.

54 Salupere, Jannsen kui eesti laulupidude isa (wie Anm. 6).

stieg, wie die Brüdergemeine schwächer wurde. Die nationale Bewegung gab ihre religiösen Ursprünge auf. Mit der abnehmenden Größe der Brüdergemeine nahm auch ihre soziale Wirkung und ihre Hörbarkeit ab. Die Sängereisen sind bis zur Gegenwart geblieben, wobei das Lied von Lydia Koidula *Mein Vaterland ist meine Liebe* der Höhepunkt dieser Feste und eine inoffizielle Hymne Estlands geworden ist. Bis heute kann man während der Schlussnoten dieses Liedes – metaphorisch gesagt – die „Herzstimm“ von allen Teilnehmenden auf dem Sängereisenplatz spüren. Als Fazit lässt sich sagen, dass die Musik der Brüdergemeine seit dem 18. Jahrhundert ein inspirierender Teil der estnischen Kultur gewesen ist und dass seit der Mitte des 19. Jahrhunderts diese Musik wesentliche Impulse zur nationalen Emanzipation gegeben hat.

Die Rolle der Brüdergemeine in der estnischen visuellen Kultur

Der Herrnhuter Mihkel Tilk – Vorvater der estnischen nationalen Fotografie*

Die Herrnhuter Brüdergemeine spielte bei der Herausbildung der estnischen visuellen Kultur im 19. Jahrhundert eine wichtige Rolle. Das herrnhutische Denken spiegelte sich u. a. in einem neuen Medium, der Fotografie, wieder. Als Begründer dieser Kunstform in Estland gilt der in Tori (Torgel), einer kleinen ländlichen Ortschaft in der Nähe der Kurstadt Pärnu (Pernau), geborene Herrnhuter Mihkel Tilk (1859–1890). Er hat im Jahre 1887 eine Reihe von Fotos über das ländliche Leben aufgenommen. Auf den 15 inszenierten symbolistisch-allegorischen Fotos (*vivant tableaux*) sind etliche Motive und Symbole zu sehen, die mit dem herrnhutischen Weltbild in Verbindung zu bringen sind. Die in der Kunstgeschichte der baltischen und nordischen Länder einzigartigen Fotos von Mihkel Tilk waren lange vergessen und unentdeckt. Einzelne Kopien seiner Werke werden in Privatarchiven aufbewahrt. Im Jahr 2014 gelang es mir, die oben genannte Serie, verstreut in den Fotosammlungen des Eesti Rahva Muuseum [Estnisches Nationalmuseum] (ERM) und verzeichnet als Werk eines unbekanntes Autors, zu finden. Die komplette Serie, ursprünglich bestehend aus 18 Fotografien, wurde leider zu Stalins Zeiten 1952 teilweise zerstört.¹ Die Fotos waren kurz nach Beginn des Zweiten Weltkriegs als Schenkung an das ERM gelangt. Im Herbst 1939 hatten die Deutschbalten auf Einladung Deutschlands die Republik Estland verlassen, die bald darauf von der Sowjetunion annektiert worden war. Unter den Flüchtlingen befand sich auch Friedrich Rädlein, ein Nachkomme des lutherischen Pfarrers von Tori, der die Fotos gestiftet hatte. Er hielt es für wichtig, das estnische Kulturerbe vor Ort zu

* Der Autor dankt seiner Familie und Aira Vösa für ihre beispiellose Hilfe beim Verfassen dieses Artikels.

¹ Drei Fotos aus der Fotoserie von Mihkel Tilk wurden im ERM auf Beschluss des Präsidiums der Akademie der Wissenschaften der Sowjetrepublik Estland gelöscht. 28.V 1952, Protokoll Nr. 28, ERMi inventariseerimisraamat [Bestandsverzeichnis des ERM].

bewahren.² So sind diese seltenen Fotos trotz mancher kulturfeindlicher Ideologien im ERM erhalten geblieben.³

Einige Werke von Mihkel Tilk wurden auch bei ethnografischen Expeditionen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gefunden. In den 1970er Jahren wurden in einem ethnografischen Album einzelne Fotos zur Illustration der estnischen Nationalarchitektur und Trachten der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts veröffentlicht.⁴



Bild 1: Mihkel Tilk: Dekoriertes Pärnu und seine Bewohner am 16. Juni 1886 in Erwartung des Großherzogs. Privatsammlung.

Im Folgenden wird die Entwicklung von Mihkel Tilk als Fotograf im Kontext der damaligen gesellschaftspolitischen Vorgänge vorgestellt: Als die Randgebiete des

2 Über die Stiftung wurde ein Artikel veröffentlicht: „Tähelepanuvääriv kunstiteoste annetis E.R. Muuseumile“ [Eine bemerkenswerte Schenkung von Kunstwerken an das E. R. Museum (ERM)] in der Tageszeitung *Postimees* [Postbote] Nr. 276, 13. Okt. 1939.

3 Auch die Familienangehörigen des Stifters, Pastor Rädlein, waren 1887 als Modelle an der Herstellung der Fotografien beteiligt, weshalb sie die gesamte Bilderserie gekauft oder vom Fotografen geschenkt bekommen hatten.

4 Tamara Habicht: *Rahvapärane arhitektuur. Eesti Rahvakunst II.* [Volkstümliche Architektur. Estnische Volkskunst II.] Tallinn 1977, 201.

zaristischen Staates russifiziert wurden, wurde ein Teil der Mitglieder der herrnhutischen Bewegung zu Aktivisten der estnischen Nationalbewegung. Außerdem wird versucht, anhand von drei Fotografien von Mihkel Tilk einen kurzen Einblick in die Geschichte der Brüdergemeine und ihre Verbindungen zur estnischen Kultur im späten 18. und 19. Jahrhundert zu geben.

Initiation zum Fotokünstler – in Pärnu am 16. Juni 1886

Am 16. Juni 1886 besuchte Großherzog Wladimir (1847–1909), ein Bruder des russischen Zaren, mit seiner Frau die Kurstadt Pärnu, die sich im zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts zu einem Hort der herrnhutischen Subkultur entwickelt hatte. Nach der ersten feierlichen Begrüßung begab sich das großherzogliche Paar zunächst in die russische Katharinenkirche. Dann besuchte der Großherzog die Kanzlei des Militärbezirks Pärnu, wo aber der nach dem Protokoll vorgesehene Tätigkeitsbericht nicht vorgestellt wurde, weil der neue Kommandant seinen Posten nach dem Tod des alten noch nicht eingenommen hatte.⁵ Die dadurch entstandene Zeitlücke musste mit einer Aktivität gefüllt werden. Um die Situation zu lösen, kam jemand auf die improvisierte Idee, dass der 27-jährige Mihkel Tilk, seinerzeit Unteroffizier des Stabes und Fotograf, den Großherzog fotografieren könnte. 1881 war Mihkel Tilk durch Losentscheid zum Militär eingezogen und später vom Soldaten zum Unteroffizier befördert worden. 1885 hatte er sich auf der Grundlage der nur aus Fotohandbüchern erworbenen Kenntnisse ein illegales, beengtes Atelier im Militärhauptquartier mit einem Fotolabor eingerichtet.

Es muss hier erwähnt werden, dass generell nur der offizielle Fotograf das Recht hatte, die kaiserliche Familie zu fotografieren – damals war das der akademisch hoch gebildete Sergei Lwowitsch Lewizki (1819–1898), Maler und einer der wichtigen Pioniere der Fotografie in Europa.

Das einzigartige Foto von Großherzog Wladimir entstand jedoch mit der Zustimmung der Gesetzgeber der Kreis- und Stadtbehörden. Leider ist das Bild nicht erhalten geblieben.⁶

5 Konstantin Konstantinovich Sluchevsky: По северу России. Путешествие Их Имп. высоч. вел. кн. Владимира Александровича и вел. кн. Марии Павловны / По северу России. Puteshestviye Ikh Imp. vysoch. vel. kn. Vladimira Aleksandrovicha i vel. kn. Marii Pavlovny [Im Norden Russlands. Reise ihrer Kaiserlichen. Hoheiten Großfürst Wladimir Alexandrowitsch und Großfürst. Maria Pawlowna]. St. Petersburg 1888, 72.

6 Ein Hinweis auf die Aufnahme dieser Fotografie findet sich im Manifest aus dem Jahr 1887, das weiter unten besprochen wird.



Bild 2: Selbstbildnis von Mihkel Tilk. 1886.
ERM.

Auf einem Selbstbildnis von 1886 (Bild 2) hält Mihkel Tilk eine Graphik mit dem Titel *Rossia* (Russland) in der Hand. Es war wahrscheinlich ein Geschenk von Großherzog Wladimir, der mit diesem besonderen Geschenk Mihkel Tilk als Fotograf legitimierte. Die Graphik drückt die damalige Ideologie der Großmacht aus: Das figurativ als Frau dargestellte Russland hält die Ostseeprovinzen Est- und Livland in seiner Umarmung. Das Bild deutet an: Der russische Zar Alexander III. erwartet von allen seinen Untertanen eine bedingungslose Kooperation zur Festigung der russischen Staatsmacht im Baltikum – das Baltikum ist ein integraler Bestandteil Russlands, nicht mehr eine autonome Region unter baltischer Sonderordnung.⁷

Ab 1887 wurden im Ostseeraum Bildungs- und Justizreformen durchgeführt, deren Ziel es war, den kulturellen Einfluss der deutschen Minderheit durch die Ideologie des Russischen Reiches zu ersetzen. Diese Reformen betrafen vor allem die lokale Mehrheit – die nach kultureller Selbstbestimmung strebende estnisch- und die lettischsprachige bäuerliche Bevölkerung. So verschärfte sich der hier im zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts begonnene *Kampf der Geister*.⁸ In öffentlichen

⁷ Meelejahutaja [Kopfkühler] 27 (18. Jul.1886), 220.

⁸ Eine Kurzgeschichte mit diesem Titel, die von der Zensur verboten wurde, wurde wahrscheinlich 1887 von Mihkel Tilks Bruder Jüri Tilk verfasst. Diese allegorische Geschichte beschreibt den Kampf

Einrichtungen und Schulen wurde Russisch anstelle von Deutsch als Amtssprache eingeführt. Auch der visuelle Raum wurde zu einem spirituellen Schlachtfeld – orthodoxe Ikonen mit Öllampen wurden per gesetzlicher Anordnung in Bahnhöfen aufgestellt.⁹

Die deutschstämmigen Balten, die 700 Jahre lang in Livland und Estland die Macht ausgeübt hatten, begannen nun als Gegengewicht zur Russifizierung ihre identitätsstiftenden Wahrzeichen zu erfassen. So kündigte das in Riga ansässige, international renommierte Fotoatelier Carl Schultz durch die deutschsprachige Zeitschrift *Pernausche Zeitung* an, im Sommer 1887 eine Expeditionsreise zu unternehmen, um die Gutshöfe des Baltikums zu fotografieren.¹⁰ Symbolisch aufgeladene Gebäudekomplexe mit Parks waren seit Jahrhunderten die Zentren deutscher Lebensart und Geisteskultur außerhalb der Städte gewesen.¹¹

Bemerkenswerterweise erschien neben der erwähnten Ankündigung in derselben Zeitung die Nachricht, dass die von Mihkel Tilk fotografierte Turnhalle der Pärnuer Schule im Schaufenster einer örtlichen Buchhandlung in Pärnu zu sehen ist.¹² So versuchten neben Deutschen und Russen auch die Esten ihr Bestes, um sich in der visuellen Welt zu etablieren.

Manifest von Mihkel Tilk

Am 15. August 1887 wurde in der estnischen Tageszeitung *Postimees* ein Manifest für die Öffentlichkeit in Livland und Estland publiziert:

„In Tori nimmt der jetztige Fotograf M. Tilk die wichtigsten Ereignisse dieser Gemeinde als Lichtbilder auf. Auch von verschiedenen Feldarbeiten wie Roggenmähen, Heuernte, Stapeln usw., können Bilder gemacht werden. Es wäre wünschenswert, dass auch seine Kollegen dies ebenfalls zur Kenntnis nehmen und die wichtigsten und schönsten Orte des Landes fotografieren, mit denen jeder echte Patriot sein Haus gerne schmücken würde. Der genannte Künstler hatte auch letztes Jahr die Ehre, als Seine Kaiserliche Hoheit

zwischen Germanisierung und Russifizierung, dessen Gegenstand die hier lebenden Esten waren. Jüri Tilk: Vaimude võitlus [Kampf der Geister]. In: Postimehe ja Eesti Postimehe käsikirju. [Manuskripte aus dem Postboten und dem Estnischen Postboten]. Eesti Kirjandusmuuseum [Estnisches Literaturmuseum] (EKM), EKLA Fond 181 M26 7:21.

9 Venemaal [Aus Russland]. In: Olevik [Gegenwart] 38 (14. Sept. 1887), 2.

10 Fotografische Aufnahmen. In: *Pernausche Zeitung* 29 (14. Apr. 1887), (unpag.).

11 Juhan Maiste u. Mart Külvik: Sissejuhatus [Einleitung]. In: Park on paradiis looduses ja kunstis [Der Park ist ein Paradies in Natur und Kunst]. Hg. v. dens. Tartu 2009, 13.

12 Eine fotografische Aufnahme. In: *Pernausche Zeitung* 29 (14. Apr. 1887), (unpag.).

Großherzog Wladimir in Pärnu war, ihn zu Ehren seiner Kunst zu fotografieren, was Seine Kaiserliche Hoheit ebenfalls freundlicherweise ermöglichte.¹³

Das Manifest fordert den Einsatz einer modernen geistigen Waffe – der Fotografie! Es war die Antwort auf die Russifizierung und Germanisierung des 28-jährigen Mihkel Tilk, der gerade aus dem Militärdienst entlassen worden war und sich der professionellen Fotografie verschrieben hatte. Er war außerdem Mitglied der schrumpfenden Brüdergemeine und ein vom Staat verachteter Patriot.

Seiner Meinung nach konnte die spirituelle Welt der Esten als gemeinsames Werk von Fotografen zum Ausdruck kommen. Mit Fotos wollte er seinem Volk eine geistige Parallelwelt aufbauen, die über dem bedrückenden Alltagsleben steht und unabhängig von ihm ist.¹⁴ Durch das Erkennen des umgebenden Lebens und der Schönheit darin sollten Kunstwerke entstehen, deren Botschaft für jeden, der die Symbole lesen konnte, zugänglich war.

Es ist gut möglich, dass Mihkel Tilk beabsichtigte, die fertige Fotoserie in der estnischen Presse zu veröffentlichen.¹⁵ Da die Esten nicht öffentlich über ihre Gedanken und Wünsche sprechen konnten, mussten Botschaften im übertragenen Sinne übermittelt werden. Die Bildsprache der Fotografie macht sichtbar, was nicht artikuliert wird oder was nicht in Worten artikulierbar ist. Wichtig war, die Fähigkeit der Menschen, allegorische spirituelle Texte zu lesen und zu verstehen, wozu das estnischsprachige Publikum in der Brüdergemeine fast 150 Jahre lang ausgebildet worden war. In den Augen des Verfassers des Manifests besteht die Absicht des Fotografen darin, auf die poetische und magische Seite der alltäglichen Aktivitäten und Dinge der Bauern hinzuweisen.¹⁶ Demnach musste das Foto das erbauende

13 Isamaalt [Aus Vaterland]. In: Postimees [Postbote] 34 (15. Aug. 1887), (unpag.). Wahrscheinlich war der unmittelbare Verfasser des Manifests Jüri Tilk (1865–1929), der in Worte fasste, was sein Bruder in seinen Fotos ausdrückte. Mihkel Tilk selbst hat keine schriftlichen Erklärungen zu seinen Werken gegeben, er wurde in der Öffentlichkeit und in der Korrespondenz stets von seinem jüngeren Bruder vertreten.

14 „[...] schon jetzt können wir sehen, wie der Este oft seinen hart erarbeiteten Reichtum, seinen Glauben, verschenkt, um ein Stück armes Land zur Pacht zu bekommen; und wenn er es bekommen hat, arbeitet er hart, um das tägliche Brot von dem Land und die Pacht für den Besitzer zu bekommen, sonst nichts. Der Este hält nur die Arbeit auf dem Bauernhof für richtig, für echte Arbeit.“ Jüri Tilk: Kodu [Zuhause]. In: Sakala 16 (18. Apr. 1887), (unpag.).

15 Am 2. August 1887 bot Mihkel Tilk über seinen Bruder Jüri Tilk ein Foto zur Veröffentlichung als Holzschnitt in Estlands erster Literatur- und Familienzeitschrift *Meelejahutaja* [Kopfkühler] an. Es ist möglich, dass es Pläne gab, weitere Fotos in dieser Zeitschrift zu veröffentlichen, aber die Redakteure entschieden sich aus Kostengründen dagegen. EKM, EKLA Fond 184 M16:37.

16 So fasste zum Beispiel Emil Treufeldt (1850–1908), der Förderer von Mihkel Tilk, der eine Buchhandlung betrieb, in seinen Werbetexten Fotografie- und Poesiealben zu einer einzigen Kategorie zusammen. In: Pernausche Zeitung 98 (15. Dez. 1887), (unpag.).

Licht der Schönheit offenbaren, das der Betrachter wie eine Kerze in die Dunkelheit eines Bauernhauses stellen konnte. So musste der Alltag heilig und die Arbeit zum rituellen Dienst an Vaterland und Gott werden. Eine Inspirationsquelle für ähnliche Gedanken könnte in den in der Brüdergemeine zirkulierenden Manuskripten Mihkel Tilks, in „mit goldenen Buchstaben in Stein gemeißelten Zeilen“ wie den folgenden zu finden sein: „Es gibt keinen Alltag im Himmel. | Es gibt immer einen heiligen Heiltag, | Meine Seele will nicht sterben | und Augen wollen nicht schlafen, | Da ist dieses neue Jerusalem, | Und die Stadt des Bräutigams meiner Seele.“¹⁷

„Engel-Menschen“ der Brüdergemeine von Tori

Mihkel Tilk war seit seiner Kindheit mit den Handschriften der Brüdergemeine vertraut, in denen das geistliche Erwachen der Brüder und Schwester thematisiert wurde und die vor der Öffentlichkeit verborgen gehalten wurden. 1871/72, im Alter von 12 Jahren, hat Mihkel eigenhändig eine herrnhutische Textsammlung mit dem Titel *Vaimolik Jutturamat* (*Geistliches Erzählbuch*) abgeschrieben. Die Handschrift enthält u. a. Visionen über „Himmelsgänge“ (aus den Jahren 1789 und 1807) der ersten Generation der Brüdergemeine in Tori, in der es zu Visionen kam. In diesen Geschichten von „Himmelsgängern“, die manchmal auch als „Engel-Menschen“ bezeichnet wurden, werden Gläubige aufgefordert, ihr Leben himmlisch und heilig zu gestalten, selbst wenn sie noch auf der Erde leben.

Zum Beispiel werden in einer Vision aus dem Jahr 1807 das „Öffnen des Auges des Geistes“ und die „Trennung des Geistes vom Körper“, der wie eine „zur Ehe bereitete Braut“ war, beschrieben. Als nächstes trifft der Seher auf die „geistliche Kraft“ Christi und sein von den Sünden befreiter Körper wird im „Licht der Herrlichkeit Gottes“ zu einem „engelhaft durchsichtigen Glas“. Dann muss der Seher des spirituellen Lichts mit einem verwandelten Geist und Körper „auf der Erde weiterleben“.¹⁸

Die visionären Geschichten über Reinigung und über spirituelles Erwachen vermittelten den Lesern, dass dies für jeden Menschen erfahrbar ist. Die Texte wurden immer wieder kopiert und gelesen, um die geistige Vorstellungskraft anzuregen und zu trainieren, wie die verschmutzten Ränder der Seiten dieser Handschrift zeigen.

17 Mihkel Tilk: *Seitsme usklikku sullase sündinud asi* [Die wahre Geschichte von sieben gläubigen Dienern]. In: *Vaimolik Jutturamat* [Geistliches Erzählbuch] 1871/72. Manuskript. EKM, EKLA Fond 131 M4:8, 28.

18 Mihkel Tilk: *Wanna Lõusa issa näggimene* [Die Vision des alten Lõusa-Vaters]. In: *Vaimolik Jutturamat* [Geistliches Erzählbuch] 1871/72. Manuskript. EKM, EKLA Fond 131 M4:8, 35–45.

Die Fotos von Mihkel Tilk aus dem Jahr 1887 können als Fortsetzung der visionären Literatur der Brüdergemeinde interpretiert werden. Diese Fotos sollten eine Art visionäre Sicht der Landschaft fördern, die ein Teil des Programms von Mihkel und seinem jüngeren Bruder war, dem Schullehrer¹⁹ Jüri Tilk (1865–1929). Letzterer wandte sich im selben Jahr mit einem Zeitungsartikel an die estnische Öffentlichkeit, in dem er versuchte, bei den Lesern „Liebe zum Vaterland“ zu wecken.²⁰ Um ein geistiges „Erwachen“ zu erreichen, muss nach Jüri Tilks Verständnis das eigene Land geliebt werden, als wäre es eine „religiöse Forderung“ und „heilige Pflicht“. Die Hilfsmittel dazu sind geistesanregende Bilder von der „vielfältigen Schönheit und dem Reichtum der Natur des Vaterlandes“ und „gute patriotische Lieder“, die die Seelen verbinden. Das ultimative Ziel war es, in ständiger mystischer Verbindung mit dem patriotischen Geist zu bleiben.²¹ Die aus der Brüdergemeinde bekannte Sehnsucht der Gläubigen nach dem himmlischen Jerusalem wurde hier durch die Heimatliebe ersetzt.

An die Stelle der schriftlichen Texte über das erwachte Selbstbewusstsein sind inszenierte symbolisch-allegorische Bilder getreten. Dies sind die „Visionen“ des Fotografen Mihkel Tilk aus der Perspektive eines „Engel-Menschen“, der als ein Kartograf des estnischen Geisteslebens über das Land schwebt und theatralisch-rituell eine neue Landschaft schöpft. Ziel ist es, den Geist und die Wahrheit durch die Sprache der Bilder zu wecken, um die selbstbewussten estnischen Bauern in ihren Gemeinsamkeiten hinsichtlich des sozialen Status und der politischen Bestrebungen zu vereinen.

Aufnahme als Ritual

Die Fotokunst von Mihkel Tilk ist als Kunst nicht nur in ästhetischer Perspektive, sondern vor allem auch als ritueller Dienst der höchsten „Heiligkeit“ zu sehen. Die Fotos zeigen Ereignisse, bei denen der Alltag zum Stehen kommt und die Menschen schweigend erstarren. Als Beispiel für die visuelle Konstruktion der estnischen Identität diente die Malerei der Renaissance- und Barockzeit, die auch in der Brüdergemeinde hoch geschätzt wurde.²²

19 Jüri Tilk war Verleger, Übersetzer, Journalist sowie Mitbegründer und Leitfigur der Mäßigkeitsgesellschaft *Täht* [Stern].

20 J. Tilk, Kodu [Zuhause] (wie Anm. 14).

21 Ebd.

22 Reproduktionen und Alben europäischer historischer Gemälde waren im Buchhandel erhältlich, und Fotostudios produzierten und vergrößerten ihrerseits die Abzüge.

Mihkel Tilk wurde beim Fotografieren von seinen jüngeren Brüdern Endrik Tilk (1861–1922)²³ und Jüri Tilk sowie von seinen Lehrlingen unterstützt. Zu letzteren gehörten der spätere Schriftsteller und Kartograf Andres Saal (1861–1931)²⁴ und der Fotograf Heinrich Tiidermann (1863–1904).²⁵ Sie alle waren Nachkommen aktiver Mitglieder der Brüdergemeine von Tori, die als eine neue Art von „Engelmenschen“ aufgewachsen waren – als Esten, die ihre Heimat liebten.

Die Fotosession unter freiem Himmel im Juli und August 1887 war wie ein „heiliges geistiges Erwachen“²⁶ und ein „Hauch der Liebe“²⁷. Eine Vorstellung vom Umfang des Unternehmens gibt die Zahl der freiwilligen „Erwecker“ des vaterländischen Geistes, die kompositorisch ins Bild gesetzt sind – es gibt mehr als 80 Personen in 15 Bildern.

Die Bewohner von Tori opferten ihre Zeit und Aufmerksamkeit für den Künstler, weil die dringende tägliche Arbeit auf dem Bauernhof für die Fotoaufnahmen unterbrochen werden musste. Im Moment des Fotografierens musste man den Atem anhalten und bewegungslos verharren. Wichtig ist dabei das vertrauensvolle Verhältnis zwischen den Dargestellten und dem Regisseur – der Fotograf führt und arrangiert die Bauern in Harmonie, die sich erst wenige Tage später beim Betrachten des fertigen Fotos offenbart. Vom Kind bis zum Greis – Teilnehmer unterschiedlichen Alters haben sich auf die „rituelle“ Veranstaltung vorbereitet und festliche Kirchenkleidung angezogen.

Um erfolgreich zu fotografieren und den richtigen Moment einzufangen, war es auch notwendig, die Anwesenheit des größten und entscheidenden Meisters – des Sonnenlichts – zu berücksichtigen. Eine Fotosession unter freiem Himmel

23 Endrik Tilk war Besitzer des Bauernhofs *Kolmetarga* [Drei Magier], Vorstandsmitglied eines der ersten estnischen Kulturvereine *Salme* und Gründungsmitglied der ersten estnischen Mäßigkeitsgesellschaft *Täht* [Stern]. Er war auch einer der ersten Sammler von ethnografischen Daten im Jahre 1883, ein Zeitungskorrespondent und ein Gedichtübersetzer.

24 Andres Saal war ein estnischer Prosaschriftsteller und Enkel eines der ersten Visionäre von Tori. 1893 machte er in Bayern eine Ausbildung zum Fotografen und Zinkografen. 1897 zog Saal als Fotograf nach Frankfurt am Main und 1898 weiter nach Indonesien. Er ließ sich auf der Insel Java nieder. Ab 1902 arbeitete er in Jakarta (damals Batavia) als Fotograf für den topografischen Dienst der niederländischen Armee. Andres Saal ist neben Eduard Bornhöhe der bekannteste Autor estnischer historischer Romane und der Nationalromantik in Estland. Die erste belletristische Sammlung ist betitelt *Ämariku tunnid* [Die Stunden der Dämmerung] und das letzte Werk *Valgus Hommikust* [Das Licht vom Morgen].

25 Heinrich Tiidermann war ein estnischer Pädagoge und preisgekrönter estnischer Fotograf, der als Schüler von Mihkel Tilk einer der ersten war, der ethnografische Fotos machte. Im Jahr 1899 veröffentlichte Tiidermann ein populäres Lehrbuch der Fotografie *Täieline päevapildi õpetus* [Vollständige Anleitung zur Fotografie].

26 J. Tilk, Kodu [Zuhause] (wie Anm. 14).

27 Ebd.

bedeutete schließlich auch den Transport eines reisenden Labors zu den Drehorten. Das nasse Kollodiumverfahren erforderte neben einer sperrigen Kamera und zerbrechlichen Glasnegativen ein Zelt für die Dunkelkammer und das Tragen von Chemikalien, da die Glasplatten unmittelbar vor dem Fotografieren lichtempfindlich präpariert werden mussten.²⁸ Die Logistik wurde dadurch etwas erleichtert, dass „wichtige Orte“²⁹ in der estnischen Kulturgeschichte nur zwei Kilometer von Mihkel Tilks Geburtshof entfernt lagen.

Bauernhöfe und Landschaften werden als Dekorationen für symbolträchtige Fotoin szenierungen im Hintergrund verwendet, die den für die Manifestation des „Heiligen“ notwendigen sakralen Raum bilden. Architektur hatte bereits in den 1850er und 1860er Jahren eine wichtige Rolle bei der Etablierung des russischen und deutschen Kulturraums gespielt. Es war eine Zeit, in der die Esten gezwungen waren, sich von der Brüdergemeinde zu distanzieren, und in der das Konzept des Vaterlandes als Alternative zur kirchlichen Heiligkeit auftauchte. In Tori wurden als markante Wahrzeichen sowohl die lutherische Kirche (1852–1854) als auch die russisch-orthodoxe Kirche (1868) errichtet. Im Jahre 1851 ließ die Polizei als Vertreter der staatlichen Behörden zusammen mit dem Pfarrer der lutherischen Kirche das von Toris Herrnhutern erbaute Schul- und Gebetshaus der Brüdergemeinde in Pärnu abreißen.³⁰ Danach waren die Mitglieder der Brüdergemeinde gezwungen, sich aus dem städtischen Raum aufs Land zurückzuziehen und in den Bauernhäusern geheime Versammlungsräume einzurichten.³¹

Im Jahr 1855 wurden aufgrund der wirtschaftlichen und gesellschaftspolitischen Interessen des lutherischen Konsistoriums neue Bauernhöfe auf dem Land des kirchlichen Gutshofs von Tori angelegt.³² Die vom Pfarrer von Tori Emil Offe (1818–1885) vergebenen Namen der jeweiligen Höfe spiegelten die unterschiedlichen religiös-kirchlichen Ansichten der estnischen Bauern wider. So bekamen die Höfe der Mitglieder der Brüdergemeinde die Namen *Koidutäht* (Morgenstern) und *Kolmetarga* (Drei Magier). Der Wohnort der Mitglieder der russisch-orthodoxen Kirche wurde *Moskvalinna* (Stadt Moskau) genannt. Die Bauernhöfe, die den rationalen Geist der lutherischen Gemeinde repräsentierten, hießen *Kuldpere* (goldene Familie) und *Höbelinn* (Silberstadt).

28 Ulrich Pohlmann: Naturwunder und Territorium. Anmerkungen zur Landschaftsfotografie im 19. Jahrhundert. In: Fotogeschichte 30, Heft 120 (2011), 5–20, hier 8.

29 Postimees [Postbote] 34 (15. Aug. 1887), (unpag.).

30 Akte betreffend die auf dem Höfschen Annenhof bei dem Tischler Karl Bank abgehaltenen Betstunden und Versammlungen, 1851. Rahvusarhiiv [Estnisches Nationalarchiv] (RA), EAA.951.1.2005.

31 Bericht von dem Fortgange und Erlebnisse des Werkes Gottes im Fellinschen und einem Theil des Pernauschen Kreises in Liefland bis 1856. UAH, R.19:G.aa.N 29.

32 Tori kihelkonnakiriku kroonika. 17. sajand-20. sajandi I pool [Die Chronik des Kirchspiels Torgel: 17. Jahrhundert-20. Jahrhundert, erste Hälfte]. Hg. v. Mait Laas. Tori 2015, 25.

Die Kindheit von Mihkel Tilk auf dem Hof der *Drei Magier* war geprägt vom tragischen Tod seines Vaters. 1865, nach dem Dreikönigstag (Estnisch auch der Tag der Drei Magier genannt), verletzte sich Mihkels Vater in der Scheune des Hofes mit einer Heugabel und starb an den Folgen. Er hinterließ eine Witwe und drei Söhne. Mihkel war fünf Jahre alt und der jüngste der Brüder, Jüri, war erst 14 Tage alt. Ein Jahr später heiratete die Mutter erneut und ein neues Kind wurde geboren, Mihkels Halbbruder Karl (der Mann mit der Heugabel auf Bild 5), dessen Vater die Familie verließ. Die selbstbewusste Mutter wurde mit ihren Söhnen als Wirtin des Bauernhofs allein gelassen.³³

Foto als Lichtstrahl in der Dunkelheit

Im Folgenden werden drei Fotos aus der besprochenen Bilderserie von Mihkel Tilk vorgestellt, die am besten die Geschichte seiner Brüdergemeine zum Ausdruck bringen.

Die Familie Tilk demonstriert das Ernten im Hinterhof. Der Fokus des Fotos liegt auf Arbeit und Werkzeug. Neben alltäglichen Gegenständen und Aktivitäten kann man ihre verborgene Bedeutung erkennen, mit der der Fotograf auf das Mysterium anspielt, das sich im Alltag abspielt: So wie Christus in einem schlichten Stall geboren wurde, nicht in einem Königshaus, so kann auch geistliche Erleuchtung unter einfachen Menschen geboren werden, wenn Erleuchtete den Weg dorthin weisen. Die Mitwirkenden der Fotoin szenierung wollten nach dem Vorbild der heiligen drei Magier den Blick der Bauern vom weltlichen Boden auf das göttliche Wunder, das Licht (Christus) lenken.

Tilks Vaterhaus namens *Kolmetarga* (Drei Magier) auf dem Foto fungierte gleichsam als inoffizielle Schule der Brüdergemeine und als geheimes Gebetshaus. Für Mihkel Tilk und seine Familie war es somit Zuhause und Heiligtum zugleich, was nach Meinung des örtlichen herrnhutischen Diakons Johann Christian Kessler (1793–1860) höchstem Ideal entsprach, „den Segen sowie die Gebräuche des Bethauses auch im Familienleben einzuführen, damit ein jedes Familienhaus zu einem Bethaus und Tempel Gottes werden möge“.³⁴ Die Arbeit war hier nicht nur eine alltägliche Tätigkeit, sondern auch Teil eines Rituals, das mit dem Dienst am Heiligen verbunden war.

In Livland gab es um die Mitte des 19. Jahrhunderts insgesamt 411 Gotteshäuser, davon 55 russisch-orthodoxe Kirchen, 166 lutherische Kirchen sowie 22 steinerne

33 RA, EAA.1282.1.367.

34 Berichte von Fellin aus den Jahren 1866–1873. UAH, R.19.G.aa.N 34, 16f.



Bild 3: Hieronymus Bosch: Die Anbetung der drei Magier. 1494. Grisaille museo del prado.

und 163 hölzerne Gebetshäuser der Brüdergemeine.³⁵ Die Massenbewegung der Brüdergemeine, die verschiedene Gesellschaftsschichten vereinte, war damals auf ihrem Höhepunkt. Für die weitere Entwicklung sahen die Ältesten der Brüderkirche die Trennung von der ihnen feindlich und kompromisslos gegenüberstehenden lutherischen Kirche als einzige Möglichkeit an. Das Konsistorium der livländischen lutherischen Kirche wurde bereits ab 1844 in Bittschriften der Brüder darüber informiert.³⁶ Entscheidend für die Auseinandersetzung und für die Zukunft der Brüdergemeine, die für die Esten eine größere kirchliche Unabhängigkeit³⁷ bot, war

35 Inland 28 (15. Jul. 1857), 462.

36 Aira Vösa: Die Bittschriften der estnischen Nationalgehilfen als ein Zeugnis der Wirksamkeit des herrnhutischen Kulturtransfers. In: „Schrift soll leserlich seyn“. Der Pietismus und die Medien. Beiträge zum IV. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2013. Hg. v. Christian Soboth u. a. Halle/Saale 2016 (Hallesche Forschungen 44), 661–669.

37 Im Jahr 1853 beschloss die livländische Synode, die sich mit der Frage der Brüdergemeine befasst hatte, den Kampf gegen die Brüdergemeine aufzunehmen. Begründet wurde dies unter anderem mit



Bild 4: Andrea Mantegna Isola di Carturo (ca. 1431–1506): Die Anbetung der drei Magier. Mantua 1506.

der Beschluss der Herrnhuter Unitäts-Ältesten-Conferenz 1857. Die Unabhängigkeit der livländischen Brüdergemeine wurde nicht unterstützt; sie blieb weiter ein Teil der lutherischen Kirche als eine *ecclesiola in ecclesia*. Diese Entscheidung wurde von der scharfen Kritik der livländischen lutherischen Kirche an der Brüdergemeine sowie von kirchenpolitischen Tendenzen in Deutschland beeinflusst.³⁸

Die Situation, dass die Brüdergemeinen als Teil der von deutschen Pfarrern geleiteten lutherischen Kirche unter der Aufsicht deutscher Diakone verblieben, ver-

der Behauptung von Pfarrer Adalbert Hugo Willigerode, dass die Brüdergemeine dem estnischen Volk „eine gewisse kirchliche Selbstständigkeit“ verschaffen und eine „sehr bequeme selbstgemachte Himmelsleiter“ bieten würde. Rudolf Pöldmäe: *Vennastekoguduse kirjandus* [Die Literatur der Brüdergemeine]. Tartu 2011, 476.

38 Auf der gleichen Konferenz im Jahr 1857 wurde der Brüdergemeine der Vereinigten Staaten von Amerika jedoch Autonomie gewährt. Mit dieser Entscheidung wurde die Idee eines Weltbürgers, die alle Brüder und Schwestern vereint, aufgegeben. Dietrich Meyer: Der Rückgang des Livlandischen Werkes. In: *UnFr* 65/66 (2011), 93–122.



Bild 5: Das Foto zeigt das Geburtshaus *Drei Magier* von Mihkel Tilk und seinen Brüdern im Licht der Mittagssonne. 1887. ERM.

ursachte Frustration und Misstrauen unter den estnischen Herrnhutern.³⁹ Gleichzeitig begann der Niedergang der livländischen Brüdergemeine, die bis dahin die größte herrnhutische Gemeinschaft⁴⁰ außerhalb Deutschlands gewesen war.⁴¹

An die Stelle des kosmopolitischen Ideals der Brüdergemeine trat nun eine nationale, an ein Land und eine Sprache gebundene Bewegung im Sinne von Johann Gottfried Herder (1744–1803).⁴²

39 Diakon Edvard Kreucher, der 1858 nach dem Beschluss der Konferenz in Livland eintraf, schrieb: „Ursache zu meiner vielen Bangigkeit waren erstens die vielen Anfeindungen, die grade dieses Werk um jene Zeit von unsern Gegnern zu erfahren hatte; zweitens die hoch greifenden Änderungen am Werke selbst, mit denen zugleich meine Thätigkeit beginnen sollte und wobei viel Widerstand von Seiten der Nationalen zu befürchten war“; Bericht von Fellin aus dem estnischen Theile von Livland aus den Jahren 1858–65. UAH, R.19:G.aa.N, 29.

40 Im Jahr 1857 zählte die Brüdergemeine 83.272 Mitglieder mit 17.000 nationalen Arbeitern und 13 deutschen Aufsehern. Guntram Philipp: Die Wirksamkeit der Herrnhuter Brüdergemeine unter den Esten und Letten zur Zeit der Bauernbefreiung vom Ausgang des 18. bis über die Mitte des 19. Jhs. Köln 1974 (Forschungen zur internationalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 5), 220.

41 Meyer, Der Rückgang (wie Anm. 38), 93–122.

42 In dem bemerkenswerten Jahr 1857 wurde das estnische Epos *Kalevipoeg* [Kalevs Sohn] veröffentlicht, wenn auch zunächst auf Deutsch, das zur „Bibel“ der neuen estnischen Generation wurde.



Bild 6: Jakob van Ruisdael: Riverbank. 1649. National Gallery of Scotland Edinburgh.

Auf dem von Mihkel Tilk inszenierten Foto steht im Mittelpunkt der Fluss, der das Schulgebäude, das wie ein Tempel am Ufer steht, kompositorisch und inhaltlich aufwertet.

Kunst ist wie ein Spiegel der Seele, nicht nur eine narzisstische Selbstreflexion auf der Wasseroberfläche. Vor allem aber enthüllt die Spiegel- und Wasseroberfläche die Realität und öffnet die Grenze zu einer anderen, geheimnisvollen Welt. Inspiriert von der Barockmalerei ist das Spiegelbild auch ein beliebtes Motiv der Symbolisten des späten 19. Jahrhunderts, sei es im Interieur oder in mystischen, „einsamen“ Landschaften wie in den Fotografien von Mihkel Tilk. Die Kraft der Dunkelheit unter der Oberfläche des spiegelnden Wassers vertieft die meditativen und kontemplativen Qualitäten.⁴³

1870 gründeten die aktiven Mitglieder der Brüdergemeine von Tori, deren Schul- und Gebetshaus in Pärnu 1851 abgerissen worden war, den Estnischen Bauernver-

Das Epos ist eine Sammlung von Volkserzählungen – ein gemeinsames sprachliches und kognitives Weltbild der Esten, das zu einem Ganzen verschmolzen ist. Diese Erzählungen waren eng mit bestimmten Orten in der Landschaft verbunden, die die Menschen neben der Sprache auch geografisch und geologisch verbanden.

⁴³ Vgl. Ralph Gleis: Dekadenz und dunkle Träume. Der belgische Symbolismus. Ausstellungskatalog für die Nationalgalerie der Staatlichen Museen zu Berlin. München 2020, 28.



Bild 7: Mihkel Tilk: Tori Parochial Schule und Familie des Küsters, fotografiert kurz vor der Dämmerrung am Fluss. 1887. ERM.

band im Pernauschen Kreis,⁴⁴ eine in den Augen der staatlichen Behörden legale wirtschaftliche Organisation. Auf Initiative des Schulvereins Tori, einer Unterorganisation des Estnischen Bauernverbands im Pernauschen Kreis, sollte eine neue höhere Schule für Esten gegründet werden. Angeführt wurde die Idee von Jaan Tamman (1832–1890), dessen Zeichnungen als Grundlage für ein Schulgebäude am Ufer des Tori-Flusses dienten.⁴⁵

Ehemalige Mitglieder der Brüdergemeine, die 1846 vom Luthertum zum russisch-orthodoxen Glauben übergetreten waren, hatten zuvor an gleicher Stelle ein Kirchengebäude errichten wollen.⁴⁶

44 Bereits 1860 wurde ein Versuch unternommen, den Bauernverband in Tori zu organisieren, doch wurde er erst 1870 offiziell gegründet. In der Satzung wird der nationale Charakter der Organisation hervorgehoben: Der Vorstand „soll nach Möglichkeit ausschließlich aus Esten bestehen“. In: Perno makonna Eestipõllomeeste Seltsi Põhjuskirri [Satzung des Estnischen Bauernverbandes im Pernauschen Kreis]. Tartu 1871, 4.

45 Jaan Tamman: Eestimeeste hüüdja heal isseenneste keskes. Tartu 1872, (unpag.).

46 Sinod Riias. Kirjavahetus Tori kihelkonna kiriku ja hariduse kohta 1850–1874 [Synode der Apostolischen Orthodoxen Kirche in Riga. Korrespondenz über die Kirche und das Schulwesen in der Gemeinde Tori 1850–1874]. RA, EAA 1655 2 150 AÖK; Tori vene kiriku kooli ja kalmistu ehituse ja koha osas 1851–1874 [Bau und Lage der Schule und des Friedhofs der russischen Kirche Tori 1851–1874]. RA, EAA 1655 2 272.

Die in Livland einzigartige Schule⁴⁷ musste unabhängig von den slawophilen staatlichen Behörden und dem Mäzenatentum der deutschbaltischen Gutsbesitzer und Pastoren aufgebaut werden. Die mit privatem Kapital von Esten errichtete höhere Schule⁴⁸ wurde in der Presse als Wendepunkt im intellektuellen Leben der Esten und ihre historische Bedeutung als „Ehrendenkmal“ für die Esten bezeichnet.⁴⁹

Nach der Fertigstellung der Schule im Jahr 1874 teilte die Schulbehörde der baltischen Gouvernements des Russischen Reiches dem Schulverein Tori jedoch mit, dass die Statuten der Privatschule nicht genehmigt werden. Denn „die staatliche Schulbehörde stellte zusätzliche Bedingungen, die die Schulgründer nicht erfüllen konnten und in einigen Fällen auch nicht wollten“.⁵⁰ So wurde das mit großen Hoffnungen gebaute Schulgebäude mit einem estnischen Lehrplan nicht eröffnet. Am 14. Januar 1875 nahm sie als Bauernschule der zweiten Stufe mit 24 Schülern unter der Leitung eines deutschen Pfarrers ihre Arbeit auf.⁵¹

Der Junge auf dem Foto, der am Fluss vor dem Schulgebäude fischt, ist wahrscheinlich eine Anspielung auf den ersten Jünger Christi – Simon Petrus, der dazu berufen war, die Menschenseelen einzufangen (Mt 4,18-20). Er musste Licht in die Welt bringen, dasselbe wollten auch die estnischen Aktivisten.

Eine Ledige Schwester der Brüdergemeine befindet sich in der Seitenwunde Jesu⁵² wie in einer Höhle im Erdinneren, wo die alchemistische Reinigung mit dem Blut Jesu als „Tinktur des Lichts“ stattfindet.⁵³

47 Mit der Gründung der Schule haben die Gründer die globale Bedeutung des Vorhabens und damit ihren eigenen Beitrag zur Verbesserung der Welt erkannt. Rigaesche Zeitung 267 (1874). Siehe auch Eglon J. Tammannile. 10. veebruar 1872 [Eglon an J. Tammann. 10. Febr. 1872]. EKM, KO Fond 47 M 11:2; Hilje Saag: Sikana Jaan Tammann Eesti rahvuslikus liikumises [Sikana Jaan Tammann in der estnischen nationalen Bewegung]. Diss. mag. [masch.] Tartu 1987, 74.

48 Rigaesche Zeitung 267 (1874): „Die Gründung einer neuen Schule ist heutzutage nichts Neues und könnte stillschweigend übergangen werden, [...] aber die Pfarrschule von Tori [...], die eine Art höhere Schule werden sollte, [...] verdankt ihre Existenz nur dem Willen des Volkes selbst, und so liegt die treibende Kraft ihrer Entwicklung in ihr selbst verborgen, im Gegensatz zu vielen Kollegien, die nur der Peitsche ihrer Träger gehorchen [...]“.

49 Eesti Postimees [Estnischer Postbote] 8 (12. Febr. 1875), 8.

50 Ebd.

51 Ebd.

52 Siehe dazu Paul Peucker: Kreuzbilder und Wundenmalerei. Form und Funktion der Malkunst in der Herrnhuter Brüdergemeine um 1750. In: UnFr 55/56 (2004), 125–174; Peter Vogt: „Honor of the Side“. The Adoration of the Side Wound of Jesus in Eighteenth-Century Moravian Piety. In: JMH 7 (2009), 83–106.

53 Siehe dazu Douglas H. Shantz: Pietismus und Alchimie. In: Pietismus Handbuch. Hg. v. Wolfgang Breul in Zsarb. mit Thomas Hahn-Bruckart. Tübingen 2021, 67.



Bild 8: Mihkel Tilk: Höhle von Tori. 1887. ERM. Im Vordergrund der Bruder von Mihkel Tilk, der Lehrer und Journalist Jüri Tilk, im Hintergrund der Schriftsteller Andres Saal und der Lehrer Heinrich Tiedermann.

Die in einen Sandsteinfelsen am Ufer des Flusses Pärnu in Tori vom Wasser gegrabene Höhle ist im Volksmund als „Hölle“ bekannt.⁵⁴ Es scheint, dass für diese Fotoinszenierung der Autor sich erneut von den spirituellen Texten, die er gelesen hatte, und von der herrnhutischen Gedankenwelt inspirieren ließ. Die Idee, die sie eint, ist die dunkle Höhle, in der sich erleuchtende Mysterien und Verwandlungen der menschlichen Seelen abspielen. Nur in dieser Dunkelheit kann der Geist Gottes seine erhellende schöpferische Natur offenbaren. Hier kann er größte Geheimnisse offenbaren, die dem profanen Auge verborgen bleiben.

In dem von Mihkel Tilk abgeschriebenem *Geistlichen Erzählbuch* findet sich beispielsweise eine Geschichte, die auf dem Manuskript *Passio sanctorum septem dormientium apud Ephesum* von Gregor von Tours aus dem 6. Jahrhundert basiert und in der estnischen Fassung den Titel *Seitsme usklikku sullase südinud assi* (*Die wahre Geschichte von sieben gläubigen Dienern*) trägt. Es ist eine allegorische Erzählung über die wundersame Wirkung der in einer Höhle eingeschlossenen

54 Jüri Tilk: Tori Põrgu [Torgels Höhle]. In: Wirulane 2 (4. Jan.1888), (unpag.). Im selben Artikel berichtet Jüri Tilk, dass M. Tilk im letzten Sommer auch Tagesaufnahmen von dieser Höhle gemacht hat.



Bild 9: Fra Angelico: Jesus Christus schenkt Seelen Errettung durch die Höllenqualen. Circa 1430.

spirituellen Anhänger auf die materielle Welt und über den Vorrang des verehrten „Heiligen“ vor dem alltäglichen Leben.⁵⁵ Im Gegensatz zu den Geschichten der Himmelsgänger von Tori kann sich Gottes Geist nach dieser Erzählung auch sündigen Seelen offenbaren, die, anstatt in den Himmel zu kommen, auf der Erde – in einer dunklen Hölle – gefangen gehalten werden.

Hoffnung auf die Erneuerung der Welt und die Wiedergeburt der Seelen mag auch die Geschichte *Se pühha Jesusse Emma unenägu* (*Dieser heilige Traum der Mut-*

55 M. Tilk, *Seitsme usklikku* (wie Anm. 17).



Bild 10: Mährisches Andachtsbild von Marianne von Watteville. 18. Jahrhundert. UAH.

ter Jesu) gegeben haben, die auf dem apokryphen Nikodemus-Evangelium basiert und ebenfalls in diesem Erzählbuch enthalten ist. In dieser Geschichte erscheint die Höllengrube als Wohnstätte für die Seelen der toten Sünder, in die Christus nach seinem Tod als reinigendes Licht hinabsteigt, um die in der Dunkelheit gefangenen Seelen zu befreien und die Welt zu erlösen – unter anderem Adam und Eva, die schließlich in ihrer ursprünglichen Reinheit ins Paradies zurückkehren.⁵⁶

Es ist gut möglich, dass dieses Foto von Mihkel Tilk und die gesamte Fotoserie von 1887 die estnische Zeitung *Olevik* dazu inspiriert hat, 1888–1892 die Folgegeschichte *Von der Hölle von Tori bis zum Inneren der Erde* zu veröffentlichen.⁵⁷ Die Geschichte war bei den Jugendlichen sehr beliebt und veranlasste viele Leser dazu,

56 Mihkel Tilk: Se pühha Jesusse Emma unenägu [Dieser heilige Traum der Mutter Jesu]. In: Vaimolik Jutturamat [Geistliches Erzählbuch] 1871/72. Manuskript. EKM, EKLA Fond 131 M4:8, 15–20. Siehe auch Rudolf Pöldmäe: Ratsionalistide vastuolusid vennastekoguduse ja selle kirjandusega [Die Widersprüche der Rationalisten mit der Brüdergemeine und ihrer Literatur]. In: Kultuuriloolisi vahelugemisi [Kulturgeschichtliche Lesungen]. Tallinn 1979, 23–66, hier 44.

57 Die Geschichte spielt ab Juli 1887, als Mihkel Tilk und seine Assistenten die Sehenswürdigkeiten und Hölle von Tori fotografierten. Der Autor der Folgegeschichte, Ado Grenzstein (1849–1916), war ein Kollege und Freund des Journalisten Andres Saal (Abb. 8, oben links) von der Zeitung *Olevik* [Gegenwart].

die Hölle von Tori zu besuchen.⁵⁸ Die populärwissenschaftliche Geschichte verband das romantische Erbe des alten Freiheitskampfes der Esten gegen die deutschen Kreuzfahrer mit didaktischer Naturkunde und dem transzendenten Streben des Einzelnen. Es wird hier erzählt, dass am 1. Juli 1887 eine Expedition von Wissenschaftlern durch die Öffnung der Hölle von Tori in die Tiefen der Erde eindrang. Ihr ursprüngliches Ziel war es, den Schatz des alten estnischen Häuptlings Lembitu zu finden. Während der Expedition entwickelte sich daraus jedoch der Wunsch, das „Herz der Welt“ zu erreichen. Nach einer langen Wanderung durch die Höhlen, bei der der geologische Aufbau der Erde und die Ursprünge der Natur anhand von Fossilien erforscht und vorgestellt werden, zeigt sich plötzlich in der Dunkelheit der Tempel Gottes, ein Tempel aus Gold und Edelsteinen, voller Licht.⁵⁹

Hier im Heiligtum offenbart sich der Geist dem Protagonisten im Traum und spricht von einem neuen Menschen in der Zukunft, der von Gott aus dem Menschen der Gegenwart geschaffen wird:

„Ihr sehet nur das, was vor dem Auge ist. Der neue Mensch sieht und hört alles, was da ist. Ihr betrachtet mit der Lupe kleine Kreaturen. Der neue Mensch sieht alles viel klarer, was die heutigen Lupen nicht mal ahnen können. Mit den Fernrohren strebt ihr zu den Sternen. Der neue Mensch wird seine Augen heben und sieht die Bewohner des Morgensterns noch klarer als ihr eure Nächsten. Ihr müsst euch viel Mühe geben, um hierher in die Erde kommen. Der neue Mensch kann sich gleich so leicht von einem Ort zum anderen bewegen wie eure Gedanken. Die Luft nährt den neuen Menschen, und die Erziehung und das Schmücken des alten Menschen ist seine Sorge.“⁶⁰

Die Folgeschichte von der Geburt eines neuen Menschen in der Zeitung *Olevik* weckte erneut das Interesse an den handschriftlichen Visionen der Himmelsgänger der Brüdergemeine von Tori aus dem 18. Jahrhundert. Eine von diesen wurde 1893 in einem kleinen Buch⁶¹ veröffentlicht.

58 Jaan Jaakson-Jaagus: Liisu Jaakson. Mälestus Emast [Erinnerungen an Mutter]. [masch.] 2001, 94.

59 Ado Grenzstein: Tori pörgust maa põhja [Von der Hölle von Tori bis zum Inneren der Erde]. In: *Oleviku Lisaleht* [Beilage zur Zeitung *Olevik*] 14 (10. Jul. 1889), 211.

60 Grenzstein, Tori pörgust maa põhja, 212.

61 Uus ilmutus ehk Tori mehe nägemine peale surma: jutustus, kuidas see mees on näinud, surnud ja jälle elusse tõusnud [Die neue Offenbarung oder die Vision eines Mannes von Tori nach dem Tod: die Geschichte, wie dieser Mann gesehen hat, gestorben und wieder zum Leben auferstanden ist]. [Weissenstein 1893].

Nekrolog

Offensichtlich ist es für Mihkel Tilk schwierig gewesen, in Pärnu, einer Stadt in wirtschaftlichen Schwierigkeiten ohne zahlungskräftige Kunden, als Fotograf seine Existenz zu bestreiten. Niedriges Einkommen führte zu einer Verschlechterung seines Gesundheitszustands.

Mit der Polizeireform des Russischen Reiches wurden 1888 Kreispolizeidirektionen eingerichtet. Um seine wirtschaftliche und gesundheitliche Situation zu verbessern, nahm Mihkel Tilk, der militärische Erfahrung besaß und Russisch sprach, die durch die Reform geschaffene Stelle eines Gemeindepolizisten (*urjadnik*) an. Seine Aufgabe war die Überwachung der öffentlichen Ordnung, der Strafverfolgung und der politischen Gesinnung. Paradoxerweise trug die Einstellung von Mihkel dazu bei, eine freiere geistige Atmosphäre zu schaffen. Seine Brüder gründeten 1889 auf dem Bauernhof der *Drei Magier* in Tori die erste estnische Abstinenzgesellschaft namens *Täht* (*Stern*). Entgegen den Erwartungen des auf Anpassung ausgerichteten Staates wurde die Gesellschaft zur Wiege der landesweiten nationalen Mäßigkeitsbewegung. Denn zu den amtlichen Pflichten des Gemeindepolizisten Mihkel gehörte unter anderem die rechenschaftspflichtige Kontrolle des unpolitischen Charakters der von den Brüdern in ihrem Geburtshaus organisierten Versammlungen und Reden sowie deren inhaltliche Übereinstimmung mit den Vorschriften des Staates, der die Gesellschaft zu russifizieren trachtete. Mihkels Beruf stand möglicherweise im Widerspruch zu seinem gutherzigen Wesen, denn im Jahr 1890 gab er seine Tätigkeit als *urjadnik* wieder auf. Um sich ganz der Kunst zu widmen, richtete er ein neues Fotostudio in Vändra (Fennern), in einem Dorf neben Tori, ein und stellte Lehrlinge ein. Doch dann überraschte ihn der Tod. Am 6. Juli 1890, noch vor Beendigung des Erscheinens der Folgegeschichte in *Olevik*, starb der 31-jährige Mihkel Tilk an einer Lungenkrankheit.

Nekrologe, die das Leben des jungen estnischen Künstlers zusammenfassen, wurden in den größten estnischen Tageszeitungen veröffentlicht. Auf der Titelseite der *Postimees* wurde Mihkel Tilk als der erste Fotokünstler bezeichnet, der sich „durch seinen unablässigen Willen und seine unermüdlichen Anstrengungen“ zur Meisterschaft emporgearbeitet habe.⁶²

Die Zeitung *Sakala* betonte, dass „die Gruppe der Förderer der estnischen Kunst, die natürlich nicht groß ist, mit dem Erlöschen dieses jungen, talentierten Lebens eines ihrer besten Mitglieder verloren hat“.⁶³ Im Nachruf der Zeitung *Olevik* vom 16. Juli wird an Mihkel Tilk erinnert, der sich trotz äußerer Armut durch die Hingabe an seine Kunst von einem Fotografen zu einem Helden mit „eisernem Willen“

62 Kodumaalt. In: *Postimees* [Postbote] 78 (17. Jul. 1890), (unpag.).

63 Pärnumaalt Torist [Von Tori im Landkreis Pärnu]. In: *Sakala* 24 (28. Jul. 1890), (unpag.).

entwickelt habe. Und trotz der schwierigen äußeren Umstände seines Lebens verkörperte er als Mensch edle Tugenden wie Großzügigkeit und Herzensgüte, die viele zu schätzen wussten.⁶⁴

Nachleben

Die Zensur nationaler Themen wurde immer strenger.⁶⁵ Die Werke von Mihkel Tilk wurden nicht mehr in der Presse veröffentlicht, auch weil es keine Druckmöglichkeiten gab. Die Fotoserie von 1887 blieb daher der breiten Öffentlichkeit und der Kunstwissenschaft unbekannt.

Mihkel Tilks ästhetische Wahrnehmung der Welt und seine Mission der visuellen Repräsentation Estlands wurden von seinen Schülern Andres Saal und Heinrich Tiidermann weitergeführt, die den Kompositionskanon der estnischen ethnografischen Fotografie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nach dem Vorbild der Fotoserie von 1887 prägten. Mihkel Tilk, der in seinen Fotografien die Erde und den Himmel, also die physische und die geistige Welt, idealistisch miteinander verband, wurde nach seinem Tod, als die estnische Nationalbewegung in innere Konflikte verwickelt war, zum Vorbild und Symbol für die Vertreter des Realismus der neuen Zeit.

Durch das Objektiv der Kamera hatte Mihkel Tilk mit scharfem Blick eine paradoxe Konfrontation – die Kombination von erhabenem idealistischem Inhalt und schwer fassbarer Materie – auf silbernem Fotopapier in ein neues harmonisches Ganzes aufgelöst.

64 Kirjandus. Seltsielu. Segasõnumid [Literatur. Soziales Leben. Varia]. In: Olevik [Gegenwart] 29 (16. Jul. 1890), 757.

65 So kritisierte 1892 der prorussische Gouverneur von Estland, Sergei W. Schachowskoi, in seinem Bericht an den Innenminister Andres Saal namentlich für seine historischen Erzählungen und beschuldigte die von Jüri Tilk gegründete Mäßigkeitsbewegung des verdeckten nationalen Separatismus. Sahhovskoi bat das Innenministerium, ihre Aktivitäten heimlich zu überwachen. Danach wurden ihre öffentlichen Aktivitäten unterdrückt, und ihre Arbeit war der Selbstzensur unterworfen. No 46. Представленіе Министру Вн. Дѣль отъ 22 Сентября 1892 г. за No 213 относительно эстонскихъ политическихъ партий. Sahhovskoi: Из Архива Князя С. В. Шаховского. Том 1, 2. Материалы из истории недавнего прошлого Прибалтийской окраины (1885–1894 гг.). С.-Петербург, 1909. No 46. Представленіе Министру Вн. Дѣло от 22 Сentyabrya 1892 г. за No 213 otnositel'no estonskikh" politicheskikh" partiy. In: Iz Arkhiva Knyazyazya S. V. Shakhovskogo. Tom 1, 2. Materialy iz istorii nedavnego proshlogo Pribaltiyskoy okrainy (1885–1894 gg.). S.-Peterburg", 1909 / [Nr. 46. Dem Innenminister vorgelegt. vom 22. September 1892, Nr. 213 Über estnische politische Parteien. In: Aus dem Archiv des Fürsten S. V. Shakhovsky. Bd. 1/2. Materialien aus der Geschichte der jüngeren Vergangenheit der baltischen Randgebiete (1885–1894). St. Petersburg 1909], 261–277, hier 267.

Ado Grenzstein, der Gründer und Herausgeber der Zeitung *Olevik*, schrieb 1896 für ein breiteres Publikum allegorisch und selbstkritisch über die Bestrebungen der Esten und die Fotografie in der jüngsten Vergangenheit:

„Die Geschichte der Bildung bringt uns die Botschaften von zwei großen Visionen, die sehr weit verbreitet waren. Die erste war sehr edel (poetisch, erhaben, freudig – Idealismus), die zweite war sehr traurig (mutlos, finster – Pessimismus). Der junge Mann, den wir zuvor auf den Markt des Lebens schickten, weil er glaubte, dort nur Engel vorzufinden, gehörte der ersten Denkrichtung an. Er hatte eine spirituelle Weltanschauung. Aber als er verletzt wurde und zu denken begann, dass es mehr Teufel auf der Welt gibt als Nägel in unseren Pappdächern, hatte er eine düstere Sichtweise gewonnen. Zuerst schwamm er auf Wolken, dann verachtete er die Welt als eine Höllengrube.

Beide Weltanschauungen haben auch heute noch ihre Freunde, aber aus beiden scheint sich eine neue, dritte Weltanschauung herauszubilden, die sich zumindest eine Zeit lang durchsetzen wird. Es ist eine pragmatische (realistische) Sichtweise. Wer eine ernste Gesinnung hat, bildet sich durch sein schönes Streben nicht ein, dass die Welt Engelsflügel hat, noch schüttelt er zum Leidwesen seines Herzens ihre Verderbtheit ab, sondern er beurteilt alles so klar, wie es seiner ernsten Gesinnung am besten entspricht. Er geizt nicht mit Lob, wenn es angebracht ist, aber er scheut sich auch nicht, ein böses Kind beim Namen zu nennen. Er kommt nicht hierher, um sein Glück zu suchen, aber wenn er sich hier unter der Sonne wiederfindet, wird er die Welt und das Leben so begrüßen, wie es ist. Er ist ein echter Fotograf, kein betrügerischer Theatermaler oder ein schwarzer Teermann. Sein Motto: Ein scharfes Auge – ein praktisches Auge.“⁶⁶

In den 1890er Jahren beschuldigten Konkurrenten den Eigentümer der Zeitung *Olevik*, Ado Grenzstein, und die Redaktion in der intriganten estnischen Öffentlichkeit der Russifizierung.⁶⁷ Enttäuscht wanderten die idealistischen Zeitungsredakteure, die an den Fotoinszenierungen von 1887 teilgenommen hatten, aus Estland aus, Andres Saal 1898 nach Indonesien und Jüri Tilk 1898 nach Finnland. Ihr Arbeitgeber und Kollege Ado Grenzstein zog 1901 nach Paris. Endrik Tilk blieb als Landwirt zu Hause. Hendrik Tiidermann starb 1904 unter dem Gewicht eines einstürzenden Kellerschachts.

66 Ado Grenzstein: *Elutarkus ja Ilmakunst* [Die Weisheit des Lebens und die Kunst der Welt]. Tartu 1896, 10. Dieser Text wurde erstmals als Folgegeschichte in der Beilage zur Zeitung *Olevik* von 1887 veröffentlicht.

67 Jaanus Arukaevu: *Uus katse hinnata Ado Grenzsteini rolli Eesti ajaloos* [Ein neuer Versuch, die Rolle von Ado Grenzstein in der estnischen Geschichte zu bewerten]. In: *Tuna* 2 (1999), 111–123, hier 116.

Für die Kunsthistoriker späterer Generationen geriet der nach Idealen strebende Mihkel Tilk in Vergessenheit ebenso wie die geistige Rolle der Brüdergemeine in der estnischen Kultur.

Digital Humanities

Fliegel Flügel verleihen

Der Fliegel-Index und Digital Humanities (DH)-Methoden

1. Der Fliegel-Index im Medienwandel

Rev. Carl John Fliegel erstellte während seiner Zeit als wissenschaftlicher Mitarbeiter an den Moravian Archives in Bethlehem, Pennsylvania (von 1952 bis zu seinem Tod 1961) einen umfangreichen Index – den nach ihm so genannten „Fliegel-Index“ – zu den dort archivierten Dokumenten der Herrnhuter Missionare in Nordamerika. Damit hat er – wie alle, die sich mit diesen Archivalien beschäftigen durften, bestätigen können – der Forschung ein außerordentlich nützliches und für dieses Material bisher unentbehrliches Werkzeug hinterlassen. Er wertete dafür geschätzte 25.000 handschriftliche Seiten aus und erstellte ca. 30.000 Karteikarten mit insgesamt 135.000 Einträgen.¹

Der Index hat in der Zwischenzeit mindestens drei größere Medienwandel erfahren. Die Karteikartensammlung wurde zunächst in die fotografische Mikroform des Mikrofilms reproduziert und in zahlreichen nordamerikanischen Bibliotheken zur Verfügung gestellt. Fast ein Jahrzehnt nach seinem Tod wurde dieser Mikrofilm 1970 als mehrbändiges gedrucktes Buch mit über 1.400 Seiten veröffentlicht.² Damit wurde der Index geographisch über die Moravian Archives selbst hinaus in zusätzlichen anderen Institutionen, welche die gedruckte Ausgabe erworben haben,³ einsehbar. In jüngerer Zeit wurde der Index schließlich in einer Zusammenarbeit zwischen den Moravian Archives und der Gale Publishing Company in

1 Auf der Webseite der Moravian Archives (<https://www.moravianchurcharchives.org/research/overview-selected-resources/>) steht ein wichtiger Hinweis auf die Frage, wie umfassend Fliegel das betreffende Archivmaterial indexiert hat; er hat zahlreiche – jedoch nicht alle! – Diarien der Sammlungen ausgewertet: „Researchers should be aware that Fliegel indexed only the diaries and that the Fliegel index does not cover the entire collection. Fliegel indexed the following numbers: 111–131, 133–141, 144, 147–148, 151–155. He did **not** index the following numbers: 132, 142–143, 145, 149, 157–350.“

2 Index to the Records of the Moravian Mission among the Indians of North America. Compiled by Reverend Carl John Fliegel. 3 Bde. New Haven 1970. Es scheint sich hierbei um eine fotomechanische Reproduktion der Microverfilmung der Karteikarten zu handeln, die in Bibliographien und Bibliothekskatalogen als entweder zwei-, drei- oder vierbändiges Werk verzeichnet wird.

3 Eine Suche im Verbundkatalog K10plus für das deutschsprachige Gebiet weist den Index im Bestand der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg und der Universitätsbibliothek Tübingen auf.

einen digitalen Volltext verwandelt.⁴ Vor allem die letzte, digitale Manifestation des Fliegel-Index stellte uns vor die Herausforderung innovativer Nutzungsmöglichkeiten dieses Instruments. Konkreter geht es über die digitale Erschließung (Digitalisierung und Volltexterkennung) hinaus, um die Frage, ob und wie digitale (computergestützte und automatisierte) Analysemethoden bei diesem historischen Material erfolgversprechend eingesetzt werden können.

Der Fliegel-Index präsentiert sich als idealer Testdatensatz. Aufgrund seiner beeindruckenden Ausführlichkeit und Organisation geht der Index über die Funktion des archivarischen Find-Hilfsmittels (*finding aid*) bereits deutlich hinaus.⁵ Er spielt eine interessante Vermittlerrolle zwischen den Archivtexten selbst, auf die in der Zukunft digitale Analysemethoden angewendet werden sollten, und den an sie herangetragenen Forschungsfragen: „Some researchers find all the information they need in Fliegel’s index and do not even have to consult the records. For others, it is a comprehensive finding aid which eliminates extensive scanning.“⁶ Es stellt *für sich selbst gesehen* geradezu eine – wenn auch eine zu problematisierende – interpretierte Abstraktion der Archivalien dar, die es Forschenden ermöglicht, gewisse Aspekte des missionarischen Alltags zwischen 1740 und 1821 zu rekonstruieren.

Ein einfaches Beispiel aus dem White Persons Index (fortan: WPI)⁷ soll die Natur der Fliegel’schen Informationsabstraktion veranschaulichen:

4 Siehe die Verlinkung auf <http://microformguides.gale.com/GuideLst.html>, wo die verschiedenen Texte der Karteikartengruppen als PDF oder DOC-Dateien heruntergeladen werden können.

5 Die Moravian Archives bieten ein Online-Find-Hilfsmittel an (siehe <https://www.moravianchurcharchives.findbuch.net/php/main.php>).

6 So die Beschreibung seiner Nützlichkeit eines antiquarischen Exemplars <https://www.ebay.com/itm/162592967776>.

7 Fliegel organisierte seinen Index in unterschiedlichen Kategorien. Den Personenindex unterteilte er beispielsweise in den zeitgeschichtlich bedingten „Indian Individuals“ und „White Persons“. Darüber hinaus führte er auch Indexkarten zu „Geographic Names“, „Indian Nations“ und „Non-Indian Nations and Nationals“. Schließlich sammelte er zahlreiche Faktoide/Referenzen zu Land (Tiere, Klima, Geologie, Pflanzen etc.) und Alltagsleben (Landwirtschaft, Tierzucht, Kleidung, Nahrung etc.).

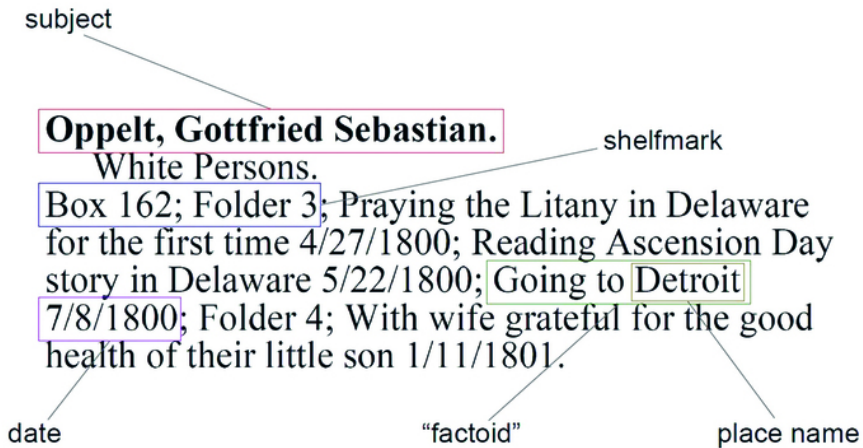


Abb. 1: Karteikarte zu Gottfried Sebastian Oppelt im Fliegel-Index.

Auf einer Karteikarte zu Gottfried Sebastian Oppelt lesen wir mehrere „Faktoid“⁸, welche personenbezogene Aktivitäten (im obigen Fall: beten, lesen, reisen, Dankbarkeit ausdrücken) einerseits mit der Verortung im Archiv (Box und Mappe), andererseits mit einem Datum und den relevanten Entitäten (durch Eigennamen – Orte: Delaware, Detroit – oder anderweitige Referenz – „Ehefrau“) verbindet. Damit wird gleichsam die Funktion des Findmittels und – durch die Faktoidenstruktur – einer Informationsabstraktion geleistet.

Was können digitale Methoden mit einer großen Menge solcher Informationen anstellen? Der Unterschied zu herkömmlichen Methoden lässt sich zunächst – zugegebenermaßen vereinfacht – als einen Perspektivenwechsel bezeichnen. Franco Moretti prägte als Beschreibung dieses Perspektivenwechsels den Ausdruck *distant reading* (übersetzt etwa: Distanzlektüre, Fernauslegung).⁹ Im Gegensatz zu den etablierten wissenschaftlichen Leseansätzen – zusammengefasst als *close readings* – soll die „Distanz“ zu den Texten „eine *spezifische Form von Erkenntnis* ermöglichen:

8 Wir nutzen diesen Ausdruck in Anlehnung an die am King’s College London entwickelte „Factoid Prosopography“ (<https://www.kcl.ac.uk/factoid-prosopography>). Der Begriff soll die Struktur der Daten (sie haben die Struktur eines Faktums) beschreiben, ohne ihren Wahrheitsgehalt zu hinterfragen.

9 Franco Moretti: Kurven, Karten, Stammbäume. Abstrakte Modelle für die Literaturgeschichte. Übers. Florian Kessler. Frankfurt 2009. Die hier gewählte Metapher zur Zusammenfassung digitaler Analysemethoden – so praktisch sie auch ist – soll nicht verschweigen, dass es auch interessante digitale Ansätze in den DH gibt, welche herkömmliche Analysemethoden als Grundlage nehmen. Vgl. für die Methodenmetapher „Close Reading“ Martin Paul Eve: *Close Reading with Computers. Textual Scholarship, Computational Formalism, and David Mitchell’s Cloud Atlas*. Stanford/CA 2019. Ohnehin darf es bei der erfolgreichen Integration von DH-Methoden in die Geisteswissenschaften nicht um ein Entweder-Oder gehen.

Weniger einzelne Elemente bedeuten eine bessere Übersicht über ihre Abhängigkeiten untereinander. Umrisse, Beziehungen und Strukturen werden so deutlich, Formen, letztlich Modelle¹⁰. Methodisch verfolgt man Morettis Beschreibung in drei Schritten: (1.) Man extrahiert von der großen Sammlung an Texten Daten, (2.) diese werden daraufhin quantitativ ausgewertet und – für Moretti in der Form von Kurven, Karten und Stammbäumen – visualisiert und schließlich (3.) in einer Analyse kritisch ausgewertet, um sie, hypothesengenerierend, auch wieder einem *close reading* zuzuführen.

Den ersten Schritt in der Bearbeitung der Archivalien hat Fliegel für uns vorgegenommen; auf ihn stützen wir uns als Arbeitshypothese. Bei den beiden nachfolgenden Schritten haben wir drei konkrete Ansätze verfolgt, davon zwei im Sinne einer sprachlichen und einen als geoinformatische Analyse. In dem hier vorgelegten explorativen Zugang testeten wir sie am Fliegel-Index, um in einer Machbarkeitsstudie (*proof of concept*) zu zeigen, inwiefern solche Ansätze die wissenschaftliche Auswertung der Archivtexte bereichern. Für diesen Zweck entschieden wir uns, aufgrund seiner Ausführlichkeit, für den WPI, den wir in einer Voranalyse semi-automatisch in eine XML-Datei transformierten.

Im Folgenden stellen wir diese drei Ansätze und deren Ergebnisse kurz dar und werten die Machbarkeitsstudie auf ihren Ertrag und die sich ergebenden Desiderate hin aus.

2. Ansätze

2.1 Sprachanalyse des Fliegel-Index

In diesem Abschnitt beschreiben wir den Einsatz von Analysemethoden und entsprechenden Werkzeugen der automatischen Sprachverarbeitung zur automatischen Annotation der in Kapitel 1 beschriebenen Faktoide in den Einträgen des Fliegel-Index. Aus linguistischer Sicht enthalten diese Faktoide phrasale Beschreibungen alltäglicher Ereignisse der Herrnhutischen Missionsbewegung in Nordamerika. Sie sind in einem kurzen, telegrammartigen Stil verfasst (durchschnittliche Länge: 4 Wörter bzw. 24 Zeichen), enthalten zahlreiche, teils mehrdeutige Abkürzungen und umfassen in der Regel genau einen Sachverhalt.

10 Moretti, Kurven, Karten, Stammbäume, 7.

2.1.1 Angewandte Analysemethoden

Verfahren der Computerlinguistik basieren heutzutage zum überwiegenden Teil auf Methoden des maschinellen Lernens auf Basis statistischer Modelle: In einem der eigentlichen Analyse vorgelagerten Schritt werden diese Modelle anhand existierender, ggf. speziell ausgezeichneter Daten induziert (sog. *Training*): d. h., eine in den Trainingsdaten inhärent existierende Wahrscheinlichkeitsverteilung wird als repräsentativ für einen größeren Datenbereich angenommen und auf das statistische Modell übertragen. Anhand der (geglätteten) Wahrscheinlichkeitsverteilung können sodann Aussagen auch zu im Trainingsschritt nicht gesichteten Daten getroffen werden. Für die Erarbeitung computerlinguistischer Anwendungen ist dieses Vorgehen sehr attraktiv, da praktisch keine Kenntnisse über die den einzelnen Sprachphänomenen zugrundeliegenden Regularitäten erforderlich sind: Es ist beispielsweise deutlich einfacher zu bestimmen, welchen Kasus ein Nomen in einem spezifischen Beispiel annimmt, als zu erläutern, warum es diesen angenommen hat. Dem gegenüber stehen regelbasierte Verfahren. Hier wird linguistisches Wissen explizit in Form eines Regelwerks (durch ExpertInnen) modelliert und implementiert. Solche Expertensysteme waren lange Zeit das Standardvorgehen innerhalb der Computerlinguistik. Wegen des sie begleitenden, hohen Aufwands in Erstellung und vor allem Pflege und ihrer vergleichsweise geringen Flexibilität bei der Anpassung auf neues, bisher ungesehenes Material werden regelbasierte Verfahren bis auf wenige Anwendungsbereiche heute kaum noch verwendet.

Für die Auswertung der Faktoide haben wir eine Analyseketten¹¹ gewählt, die darauf abzielt, die einzelnen Phrasen schrittweise zu gruppieren bzw. zu vereinfachen. Dafür werden sie zunächst in einzelne Wörter (sog. *Tokens*) unterteilt. Danach werden Wortart (*Part-of-Speech Tagging*¹²) und morphosyntaktische Merkmale bestimmt. Mit Hilfe eines Dependenzparsers werden die syntaktischen Funktionen der einzelnen Wörter ausgezeichnet. Anschließend erfolgt die Abstraktion von der konkreten grammatischen Realisierung im Kontext mit Hilfe einer Abbildung der einzelnen Wörter auf ihre morphologische Grundform (*Lemmatisierung*) und die Identifikation des jeweiligen Wortstamms. Abb. 2 illustriert die verschiedenen Annotationsebenen.

11 Zu methodischen Details der einzelnen Prozessschritte sei verwiesen auf Lothar Lemnitzer und Kay-Michael Würzner: 13. Das Wort in der Sprachtechnologie. In: Handbuch Wort und Wortschatz. Hg. v. Ulrike Haß und Petra Storjohann. Berlin u.a. 2015, 297–319 (<https://doi.org/10.1515/9783110296013-013>).

12 Vgl. z. B. Atro Voutilainen: Part-of-speech tagging. In: The Oxford handbook of computational linguistics. Hg. v. Ruslan Mitkov. Oxford 2003, 219–232.

| | | | | | | |
|--------------|-------------------------|--------------------|---------------------|-------------------|-----------|---------------------|
| Token | <i>Having</i> | <i>some</i> | <i>guest</i> | <i>preachers</i> | <i>at</i> | <i>Shekomenko</i> |
| PoS | VERB | DET | NOUN | NOUN | ADP | PROPN |
| Morph | Tense=Pres Form=Part | Definite= Indef | Number= Singular | Number= Plural | | Number= Singular |
| Lemma | have | some | guest | preacher | at | Shekomenko |
| Stem | have | some | guest | preach | at | Shekomenko |

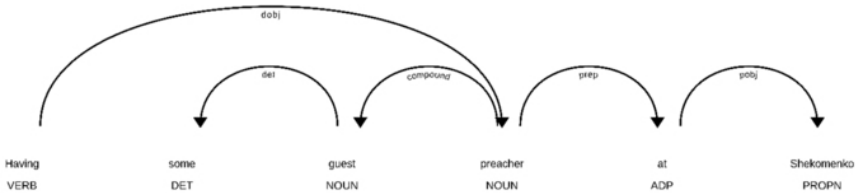


Abb. 2: Illustration linguistischer Annotationsebenen.

Zusätzlich zu den Annotationen auf Wortebene haben wir ein Verfahren zur Polaritätsbestimmung (*Sentiment Analysis*¹³) eingesetzt, um die generelle Stimmung der Fakoide zu ermitteln. Jedes Fakoide wurde als entweder negativ, positiv oder neutral bewertet.

2.1.2 Beispielauswertungen

Die aufgeführten Analysen wurden mit Hilfe der quelloffenen Programmbibliotheken Natural Language Toolkit (fortan: NLTK) (Sentimentanalyse mit dem Modul VADER, Wortstammermittlung mit dem Modul LancasterStemmer) und spaCy (Tokenisierung, Wortartenbestimmung, Lemmatisierung, morphosyntaktische Analyse und Dependenzparsing auf Basis des Modells *en_core_web_sm*) in Python auf einen zentralen Teil des Fliegel-Index, den WPI, angewandt. Der WPI enthält insgesamt 24.663 Einträge. Nach Filterung von Einträgen mit leerem oder trivialem¹⁴ Fakoide wurden 24.636 Fakoide der linguistischen Analyse zugeführt. Eine stichprobenartige Überprüfung der Ergebnisse zeigt eine erstaunliche Qualität in den automatischen Analysen der Fakoide¹⁵. Dies hängt mutmaßlich mit deren struktureller Einfachheit zusammen. Gleichzeitig ist die Passung zwischen dem

13 Vgl. z. B. Ronen Feldman: Techniques and applications for sentiment analysis. In: Communications of the ACM 56,4 (2013), 82–89.

14 Der Fliegel-Index enthält beispielsweise eine Anzahl von Fakoide, die nur aus der Zeichenkette „No.“ bestehen und dadurch nicht zur Analyse beitragen.

15 Die zu den Analysen führenden Skripte sind unter <https://github.com/wrznr/fly-fliegel-fly> öffentlich zugänglich, sodass gemeinsam mit der Datenveröffentlichung eine Reproduktion unserer Analysen möglich ist.

Sprachmodell für spaCy, das auf verschiedenartigen Webinhalten trainiert wurde und somit auch Daten aus Foren und Nachrichtendiensten enthält, und der in den Faktoiden verwendeten Sprache recht hoch. Im Folgenden präsentieren wir zwei quantitative Auswertungen der annotierten Faktoiden und diskutieren mögliche Bezüge auf die verwendete Sprache.

2.1.2.1 Phrasenköpfe und deren morphosyntaktische Eigenschaften

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, die Abhängigkeiten zwischen Wörtern in Sätzen bzw. Phrasen untereinander zu formalisieren und bezogen auf einzelne sprachliche Äußerungen darzustellen. Einer der verbreitetsten Formalismen ist die Dependenzgrammatik. Mit ihrer Hilfe werden ausgehend von der Wurzel des Satzes bzw. der Phrase die Abhängigkeiten der Wörter untereinander derart dargestellt, dass es für jedes Wort genau ein es regierendes Element gibt, von dem es *abhängig* ist. Die Abhängigkeit wird anhand grammatischer Funktionen typisiert. Die Wurzel hingegen ist das einzige Wort, das von keinem anderen abhängig ist. In einem Satz ist dies in der Regel das finite Verb, in einer Präpositionalphrase ist es die Präposition usw. Über die Wortart der Wurzel lassen sich die Faktoiden innerhalb des Fliegel-Index einleuchtend gruppieren. Diese Gruppierung leistet einen interessanten Beitrag zur Charakterisierung der verwendeten Sprache. Abb. 2 zeigt einen aus den Abhängigkeitsverhältnissen in einem Faktoid resultierenden Dependenzgraphen; Abb. 3 illustriert die vier häufigsten Wortarten von Faktoidwurzeln und gibt deren Vorkommenshäufigkeit im WPI an. Verben sind mit großem Abstand die am häufigsten gefundene Wortart, was zum einen an der Tatsache liegt, dass vollständige Sätze immer von Verben regiert werden. Andererseits lässt sich eine Vielzahl von phrasalen Faktoiden beobachten, die von einem Partizip ($n = 11.344$) eingeleitet werden. Bei finiten und partizipialen Verbalwurzeln ist Präsens als Zeitform deutlich in der Überzahl (*present* = 8.849 vs. *past* = 3.809). Nomen fungieren ebenfalls vergleichsweise häufig als Wurzel in Faktoiden, die aus (komplexen) Nominalphrasen bestehen. Weitaus weniger frequent sind Personenbeschreibungen bzw. Beschreibungen von Handlungen von Personen, bei denen Adjektive als Wurzelement dienen. Die Liste der höherfrequenten Wurzelwortarten beschließen Präpositionen, insbesondere mit Orts- oder Richtungsbezug. Abb. 3 gibt die absoluten Häufigkeiten für die genannten Wortarten in Wurzelfunktion und jeweils ein entsprechendes Beispiel an.

Die strukturelle Betrachtung weist auf den notizartig exzerpierenden, stark kondensierenden Zweck der Faktoiden hin, mit denen Fliegel komplexe Sachverhalte in den archivarischen Quellen für seinen, eine Gesamtbetrachtung ermöglichenden, Index einkürzt. Sie vermitteln den Eindruck stichpunktartiger Marginalien, die während des Lektüreprozesses festgehalten wurden.

Abb. 3: Absolute Häufigkeiten von Wurzelwortarten mit Beispiel.

| Wurzelwortart | Häufigkeit | Beispiel |
|---------------|------------|--|
| VERB | 13.594 | Coming to Gnadenhütten as messenger |
| NOUN | 5.133 | Tearful interview with Rauch |
| ADJ | 1.271 | Present at Pachgatgoch services |
| ADP | 956 | via Schonbrunn to Pittsburg |

2.1.2.2 Polaritätsverteilung in den Faktoiden

Sprachliche Äußerungen transportieren nicht ausschließlich Fakten, sondern auch Emotionen. Emotionale Komponenten werden nicht nur in Form von Gestik, Mimik und Intonation realisiert. Sie spiegeln sich auch in der konkreten Wortwahl wider. Anhand einer automatisierten Analyse des in einer Äußerung verwendeten Vokabulars lässt sich deren „Grundstimmung“ ermitteln. Entsprechende Verfahren werden unter dem Begriff *Sentiment Analysis* zusammengeführt. Gerade durch die zunehmende Prominenz von Kurznachrichtendiensten als Gegenstand sprachwissenschaftlicher Untersuchungen hat sich die Qualität von Werkzeugen in diesem Bereich auch für kurze Sätze oder Satzsegmente sehr verbessert, sodass wir deren Anwendung auf die Faktoide im Fliegel-Index sinnvoll erproben konnten.

Für unseren Test haben wir den *Valence Aware Dictionary and sEntiment Reasoner* (VADER)¹⁶ über sein Interface im NLTK-Paket verwendet. VADER ist ein regelbasiertes Sentiment-Analysis-Werkzeug, das für kurze Äußerungen aus dem Social-Media-Kontext optimiert ist. Es nutzt von menschlichen Annotatorinnen und Annotatoren bezüglich ihrer spezifischen Emotionalität bewertete Wortlisten in Kombination mit fest kodierten Regeln, um jeder Äußerung auf den Dimensionen *positive*, *negative* und *neutral* einen numerischen Wert zuzuweisen. Je höher der jeweilige Wert ist, desto ausgeprägter ist die Äußerung bezüglich der entsprechenden Dimension. Abb. 4 illustriert die Bewertung an drei Beispielen.

16 Vgl. Clayton Hutto und Eric Gilbert: Vader. A parsimonious rule-based model for sentiment analysis of social media text. In: Proceedings of the international AAAI conference on web and social media 8 (2014), 216–225.

Abb. 4: Beispiele mit Bewertungsdimensionen einer Sentimentanalyse.

| Text | positive dim. | negative dim. | neutral dim. |
|--|---------------|---------------|--------------|
| Helpful & friendly to travelling missionaries. | 0,667 | 0,333 | 0,0 |
| Put under arrest & shamefully treated. | 0,0 | 0,639 | 0,361 |
| Numerous encounters with poisonous snakes. | 0,0 | 0,481 | 0,519 |

Für die Analysen in Abb. 5 haben wir die Faktoide anhand der am höchsten gewerteten Dimension als *positive*, *negative* oder *neutral* klassifiziert. Global überwiegt der Anteil neutraler Faktoide mit 76 % deutlich. Als positiv (12 %) bzw. negativ (11 %) klassifizierte Faktoide kommen nahezu gleich häufig vor, wobei eine stichprobenartige Untersuchung eine in Einzelfällen unintuitive Tendenz zur Dimension *neutral* nahelegt. Die Ursache dafür dürfte in der Optimierung des Werkzeugs VADER auf Social Media liegen: In Tweets und ähnlichen Kurznachrichten ist der Anteil von Funktionswörtern gegenüber den sentimenttragenden Inhaltswörtern generell sehr niedrig und mutmaßlich niedriger als in den zwar phrasalen, aber sprachlich vollständigen Faktoidtexten.

Interessant ist die Betrachtung der zeitlichen Stratifikation der Faktoide und ihrer Sentimentklassen. Abb. 5 zeigt zum einen die absolute Anzahl von Faktoiden und deren Verteilung auf die drei Klassen und Abb. 6 zum anderen die relativen Anteile positiver, negativer und neutraler Äußerungen (jeweils pro Jahr). Es zeigt sich, dass es zu signifikanten Spitzen bezüglich der Intensität des Dokumentationsaufkommens im Fliegel-Index kommt. Die Jahre rund um 1750 sowie zwischen 1798 und 1808 stechen diesbezüglich heraus, wobei sich die zweite Phase zusätzlich durch einen höheren Anteil an polaren Faktoiden auszeichnet. Deren Anzahl nimmt mit der Zeit tendenziell zu, wie ein Blick auf die relative Verteilung verrät. Der Anteil positiv konnotierter Faktoide ist dabei konstanter als der negativer. Eine Rückbindung der Analysen über den Fliegel-Index an die zugrundeliegenden Quellen bzw. deren Digitalisate könnte hier aufklären, ob Änderungen in Fliegels Exzerptionsstil bzw. der Dokumentationskultur der Herrnhutischen Gemeinde oder historische Realitäten im Missionsalltag für diese Veränderungen ursächlich sind (vgl. Abschnitt 3).

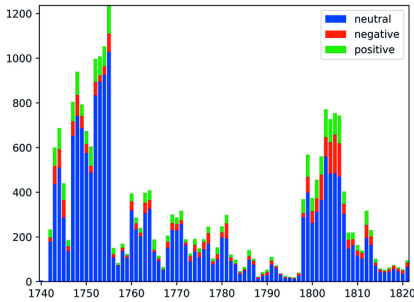


Abb. 5 Absolute Verteilung klassifizierter Äußerungen.

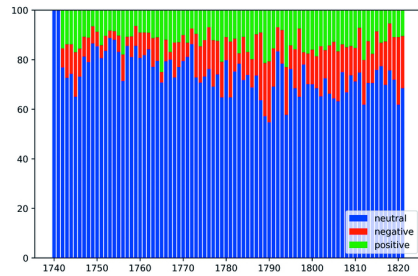


Abb. 6: Relative Verteilung klassifizierter Äußerungen.

2.2 Aktivitätenkategorisierung und Sentimentanalyse

Die in den Faktoiden des Fliegel-Index erwähnten Aktivitäten sind zwar vielfältig, eine umfangreiche erste Lektüre legt jedoch eine Zuordnung der meisten Aktivitäten zu einer Reihe überschaubarer Themen nahe. Dies sollte nicht überraschen, weil die Missions- und Siedlungsarbeit der Missionare sowie die geopolitischen Gegebenheiten bestimmte Beschäftigungen erwarten lassen. Idealerweise errechnet man aufgrund von sprachlichen Ausdrücken und deren Kombination mögliche thematische Gruppierungen. Für unsere Machbarkeitsstudie vergaben wir „händisch“ vier thematische Kategorien – Mobilität, Kommunikation, Ritual und Siedlung –, die einen Großteil der Faktoiden zufriedenstellend beschreiben. Als „Mobilität“ wurden Faktoiden kategorisiert, die eine Aktivität der geographischen Bewegung beschreiben, wie z. B. Rundreisen oder Besuche, aber auch Umzüge. Als „Kommunikation“ wurden alle Faktoiden klassifiziert, die jegliche Art von Informationsaustausch, wie z. B. durch Briefe, betreffen. „Ritual“ kategorisiert Aktivitäten rituell religiöser Natur, wie z. B. Gottesdienste. Schließlich indexiert „Siedlung“ alle Aktivitäten, die mit typischer Siedlungsentwicklung – Hausbau und Reparatur, Ackerbau etc. – zusammenhängen.

Die erste Auswertung dieser Klassifizierung liefert sowohl Erwartungsgemäßes als auch Überraschendes. Anzunehmen ist, dass Missionare von Missionsstationen aus in der Ausübung ihrer missionarischen Tätigkeiten zahlreiche Reisen tätigen, aber auch Besuche empfangen. Ein Großteil der Faktoiden (5.996 Faktoiden, 48 %) fallen in diese Kategorie. Auch die zweithäufigste Aktivitätengruppe – Kommunikation (3.985 Faktoiden, 32 %) – überrascht nicht, denn in der Herrnhuter Mission herrschte eine rege schriftliche Kommunikation und deren Austausch. „Siedlung“, die dritthäufigste Kategorie mit 1.387 oder 11 %, tritt relativ in den Hintergrund. Aber das notwendige Tagesgeschäft ist dennoch in einem erwartbaren Rahmen präsent. „Ritual“ wird mit 1.019 Faktoiden, 8 % überraschend selten thematisiert.

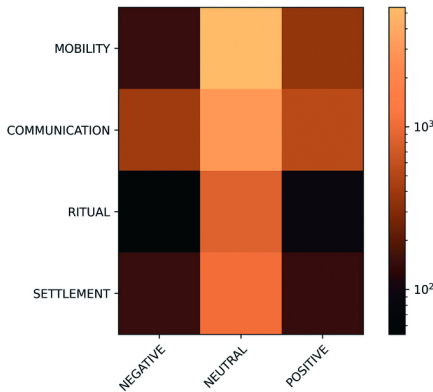


Abb. 7: Kombination der Sentimentanalyse und der Aktivitätenkategorisierung.

Uns erschien es interessant, diese Klassifizierung mit der in Abschnitt 2.1.2.2 vorgestellten Sentimentanalyse zu kombinieren, um die einzelnen Tätigkeitsklassen auf ihre Polarität hin zu überprüfen. Abb. 7 zeigt eine sog. Heat-Map in der die Intensität der Färbung die Stärke des Effekts illustriert. Hellere Bereiche sind dabei „intensiver“ als dunklere. Die Abbildung illustriert aber auch die Verteilung des Sentiments auf die Tätigkeiten. Der generell hohe Anteil an neutralen Äußerungen zeigt sich in den helleren Bereichen in der Mitte. Innerhalb einer Kategorie erweist sich aber die Bewertung der zugehörigen Fakoide recht deutlich. Der Kategorie „Ritual“ (aber auch „Mobilität“ und weniger stark „Siedlung“) zugewiesene Fakoide beispielsweise werden relativ neutral dargestellt – religiöse Aktivitäten müssen im Herrnhutischen Kontext erst gar nicht bewertet werden. Fakoide der Kategorie „Kommunikation“ hingegen werden recht stark bewertet – Nachrichten sind oft gut oder schlecht.¹⁷

2.3 Geokodierung geographischer Entitäten im Fliegel-Index

In diesem Abschnitt geben wir zunächst einen Einblick in die Potentiale des Fliegel-Index in Bezug auf raumzeitliche Analysen. Durch eine umfassende Datenbeschreibung und mit Hilfe eines Geokodierungsverfahrens wird ein erster Einblick in die inhaltliche Tiefe und den Umfang der vorliegenden Informationen gegeben.

¹⁷ Diese Interpretation ist zunächst auf den Fliegel-Index beschränkt. Dieser fungiert in diesem Szenario sozusagen als Surrogat für die indixierten Quellen. Letztendlich müssen solche Analysen an den digitalisierten Volltexten der Quellen wiederholt werden (s. Ausblick).

2.3.1 Datenbeschreibung

Für die raumzeitliche Analyse des Fliegel-Index wurden zwei Dokumente verwendet. Der bereits oben beschriebene WPI sowie, zusätzlich, der Geographic Names Index (fortan: GNI). Während die Einträge im WPI in Bezug auf die beschriebenen Personen und deren Handlungen geordnet sind, werden sie im GNI nach den beschriebenen Orten sortiert.

Beschreibung der Einträge im GNI

Ein typischer Eintrag umfasst

- (1) die Bezeichnung des Ortsnamens (als Überschrift des Eintrags),
- (2) die Bezeichnung des Index (demnach immer Geographic Names),
- (3) die Box, in welcher dieser Ortsname auftaucht, und
- (4) eine Liste der Ordner in dieser Box, in denen dieser Ortsname auftaucht. Für eine Teilmenge der so referenzierten Ordner ist ebenfalls eine Jahreszahl und/oder eine Kurzbeschreibung des Inhalts angegeben.

Ein und derselbe Ortsname kann mehrmals als Eintrag im GNI auftauchen, wobei nicht nachvollziehbar ist, nach welchen Kriterien ein neuer Eintrag zum selben Ortsnamen angelegt wurde. Die Bezeichnung *Allemaengel* ist Teil der Überschrift von 30 Einträgen, z. B.:

| Ortsname | Eintrag zu Ortsname |
|---|---|
| Allemaengel. | <i>Geographic Names. Box 116; Folder 3; [...]</i> |
| Allemaengel | <i>Geographic Names. Box 117; Folder 1; [...]</i> |
| Allemaengel, Lynn Tp., Lehigh Co., Pa. | <i>Geographic Names. Box 116; Folder 1; [...]</i> |

Beschreibung der Überschriften der Einträge im GNI

Wie im letzten Beispiel zu sehen, beinhalten manche der Überschriften Metainformationen zur Ortsbezeichnung (oben: Lynn Tp., Lehigh Co., Pa.). Mit Hilfe einer Stichprobenanalyse wurde ein Schema für die Auswertung der Überschriften der Einträge in GNI ermittelt. Ein Eintrag beginnt immer mit der *Ortsbezeichnung*, es folgen,

- (1) falls vorhanden, in Klammern, *Synonyme*, welche durch Kommata getrennt sind,
- (2) falls vorhanden, durch ein Komma getrennt, *Notizen*,
- (3) falls vorhanden, durch ein Komma getrennt, das *County*,
- (4) falls vorhanden, durch ein Komma getrennt, der *State*,
- (5) falls vorhanden, durch ein Komma getrennt, der *Staat (Country)* und abschließend
- (6) ein *Punkt*, falls kein mit Punkt abgekürztes Wort voransteht.

Beispiele:

| | |
|---|--|
| Ortsbezeichnung (Synonyme), Noti- zen, County, State, Country. | <i>Allemaengel.</i> (GNI, S. 5) |
| | <i>Allemaengel, Lynn Tp., Lehigh Co., Pa.</i> (GNI, S. 6) |
| | <i>Astrachan, Russia.</i> (GNI, S. 8) |
| | <i>Berthelsdorf, near Herrnhut, Germany.</i> (GNI, S. 13) |
| | <i>Four Brothers („Vier Bruder“).</i> (GNI, S. 68) |
| | <i>Franckfurth (Frankford), Philadelphia Co., Pa.</i> (GNI, S. 69) |
| <i>Frederickstown, („Friedrickstown“), Montgomery Co., Pa.</i> (GNI, S. 69) | |

Dieses Schema ist für einen Großteil der Überschriften, jedoch nicht für alle zutreffend. Insbesondere die Synonyme weisen Unregelmäßigkeiten auf:

- (1) Die Synonyme stehen oft direkt hinter dem Wort, auf das sie sich beziehen, und unterbrechen somit in einigen Fällen die Ortsbezeichnung, z. B. *Mesheppen („Meshopping“) Creek, Wyoming Co., Pa.* (GNI, S. 140).
- (2) In einigen Fällen beginnt der Notizen-Block mit den Synonymen der Ortsbezeichnung. Die Klammern beginnen dementsprechend direkt nach dem Komma, welches die Ortsbezeichnung abschließt, und vor den eigentlichen Notizen, z. B. *Meschascungk, (Meschascung, Mesaskung, M'schascung, M'saschkung, Mesachkung) on Susquehanna River, Pa.* (GNI, S. 140).
- (3) In einigen Fällen stehen die Synonyme am Ende des Eintrags, z. B. *Codorus Creek, York Co., Pennsylvania („Catores“).* (GNI, S. 43).
- (4) In einigen Fällen sind die Synonyme durch Semikola getrennt.
- (5) Die Synonyme stehen manchmal in Anführungszeichen.

Der Notizen-Block vereint gemischte weiterführende Informationen zur betreffenden Ortsbezeichnung wie z. B. *near Herrnhut* oder *on Susquehanna River*, aber auch kleinere administrative Einheiten wie *Towns* oder *Townships*.

2.3.2 Datenverarbeitung

Das Ziel der Datenverarbeitung ist die Geokodierung der im WPI mittels Natural Language Processing (NLP) detektierten Ortsbezeichnungen. Geokodierung beschreibt die Georeferenzierung einer gegebenen Ortsbezeichnung, demnach im einfachsten Fall die Zuordnung eines Koordinatenpaares.¹⁸ Das typische Vorgehen

18 Daniel W. Goldberg u.a.: From Text to Geographic Coordinates. The Current State of Geocoding. In: *Journal of the Urban and Regional Information Systems Association* 19 (2007), 33–46. <https://johnwilson.usc.edu/wp-content/uploads/2016/05/2007-Goldberg-Knoblack-Wilson-JURISA.pdf>.

Vgl. Rémi Cura u. a.: Historical Collaborative Geocoding. In: *International Journal of Geo-Information* 7 (2018), 262. <https://arxiv.org/pdf/1703.07138.pdf>.

hierbei ist die Suche der gegebenen Ortsbezeichnung in einem Gazetteer (eine Datenbank mit Ortsbezeichnungen und zugeordneten Koordinaten, wie z. B. GeoNames¹⁹). Um trotz veralteter/alternativer Schreibweisen oder (Recht-)Schreibfehlern zu Suchergebnissen zu gelangen, sollte die Suche auf Wortähnlichkeit (Fuzzy Search) und nicht Wortgleichheit basieren (im GeoNames Gazetteer existiert z. B. weder ein *Mesheppen Creek* noch ein *Meshopping Creek* in *Wyoming County, Pennsylvania*, aber stattdessen ein *Meshoppen Creek*). Die Auswahl des wahrscheinlich korrekten Suchergebnisses aus der Menge aller Suchergebnisse wird als Disambiguierung bezeichnet. Reichhaltige Metainformationen über die gesuchte Ortsbezeichnung können die Rechenzeit verringern und die Disambiguierung erleichtern, da sie ermöglichen, die Suche räumlich und thematisch einzuschränken. Statt demzufolge alle > 27 Millionen Ortsbezeichnungen in GeoNames nach Ähnlichkeit mit der Ortsbezeichnung *Mesheppen Creek* zu durchsuchen, kann der Suchausschnitt auf hydrografische Objekte in *Wyoming County, Pennsylvania* begrenzt werden.

Um die im Fliegel-Index vorhandenen Metainformationen umfassend auszuschöpfen, verfahren wir bei der Geokodierung in zwei Schritten: (1.) die Erstellung eines „Fliegel-Gazetteers“ aus den Überschriften im GNI, und (2.) die Geokodierung der im WPI ausgezeichneten Ortsbezeichnungen mit Hilfe des erstellten Fliegel-Gazetteers.

Zur Erstellung des Fliegel-Gazetteers wurden:

- (1) Abkürzungen in den Überschriften aufgelöst²⁰;
- (2) jeder Ortsbezeichnung auf Basis von Indikatoren in der Bezeichnung (Abb. 8) ein GeoNames Feature-Typ zugeordnet (z. B. *Mesheppen Creek* – Creek ist ein Indikator für ein hydrografisches Objekt);
- (3) die Inhalte jeder Überschrift als Eintrag in folgendes Datenschema eingepflegt: Ortsbezeichnung, Admin-Level-2 (county), Admin-Level-1 (state), Admin-Level-0 (country), Synonyme, Notizen;
- (4) Mehrfacheinträge derselben Ortsbezeichnung zu einem Einzeleintrag aggregiert und
- (5) alle verbliebenen Einträge durch Fuzzy-Matching gegen Einträge im GeoNames-Gazetteer geokodiert.

19 <https://www.geonames.org/>.

20 Abkürzungen aufgelöst entsprechend: <https://github.com/rue-a/fliegel/blob/master/misc/abbreviations.csv>.

Abb. 8: Zuordnung von GeoNames Featuretypen auf der Grundlage von Indikatoren in der Ortsbezeichnung.

| GeoNames Featuretyp | Indikatoren |
|---------------------|--|
| Hydrographic | river, creek, falls, ocean, coast, bay, gulf |
| Area | area, territory |
| Spot | point |
| Hypsographic | valley, hill, mountains, mountain, cape |

Für den String-Vergleich der Ortsbezeichnungen wurde das TF-IDF (Term Frequency, Inverse Document Frequency) Verfahren²¹ auf Strings angewandt. Falls bei diesem String-Vergleich kein Treffer mit hinreichend hohem Matching-Score gefunden wurde, erfolgte eine erneute Durchsuchung der Synonyme. Bei einem abermaligen Fehlschlag wurde der Eintrag als *nicht zuordenbar* gekennzeichnet.

In der zweiten Stufe der Geokodierung wurde jeder im WPI ausgezeichnete Ortsname mit demselben Fuzzy-Matching-Verfahren gegen die Einträge im neu erstellten *Fliegel-Gazetteer* geokodiert.

2.3.3 Resultate

Wir aggregierten schätzungsweise 5.500 Einträge aus Fliegels GNI zu 1.366 Einzelnträgen. Davon konnten 695 Einträge mit hinreichend hoher Sicherheit geokodiert werden (Abb. 9). Der räumliche Umfang der hier gefundenen Orte erstreckt sich von Russland über Südafrika und den nördlichen Bereich Südamerikas bis nach Alaska und Grönland. Die überwiegende Mehrheit dieser Orte befindet sich jedoch an der Ostküste und den östlichen Teilen des mittleren Westens der USA.

Im WPI wurden sowohl in den Überschriften der Einträge als auch in den Faktoiden Geoinformationen detektiert. Ortsbezeichnungen in den Überschriften (wie in: „**Abbot, Detroit** merchant. *White Persons. Box 162; Folder 3; To be reported for selling liquor to Indians 4/7/1800.*“) wurden als Wohnorte der entsprechenden Personen zum Zeitpunkt der im Faktoid beschriebenen Handlung interpretiert. Ortsnamen in den Faktoiden (wie in: „**Zeisberger, David**, *Moravian missionary: Visits. White Persons. Box 151; Folder 1; To Detroit with companions 6/23/1783.*“) wurden als Schauplätze der im Faktoid beschriebenen Handlung zur beschriebenen Zeit interpretiert. Insgesamt wurden 1.728 Wohnorte (144 verschiedene) und 4.297 Schauplätze (186 verschiedene) identifiziert und geokodiert. Die vier am häufigsten erwähnten Orte sind *Bethlehem* (241 Erwähnungen), *Gnadenhütten* (185), *Goshen* (54) und *Christiansbrunn* (49).

21 <https://dl.acm.org/doi/pdf/10.1145/276305.276323>.

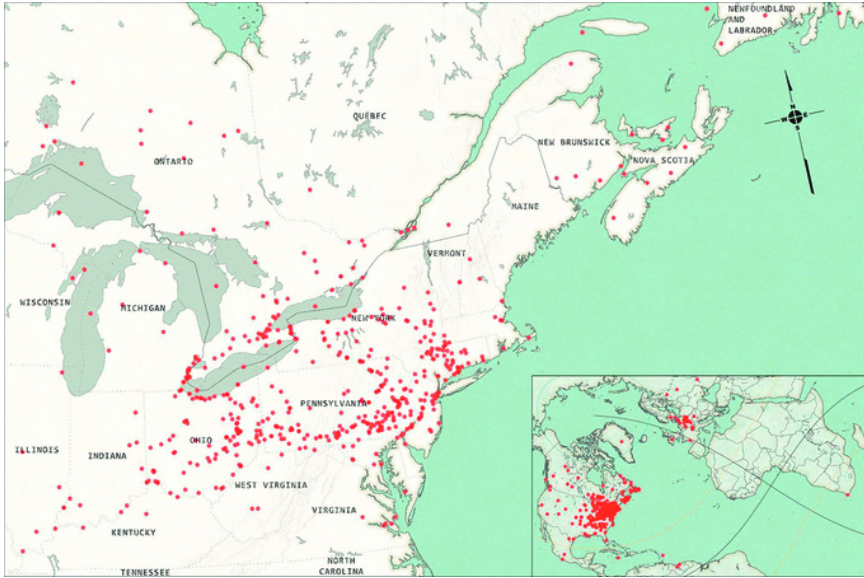


Abb. 9: Globale Verteilung der im GNI identifizierten und geokodierten Ortsnamen.

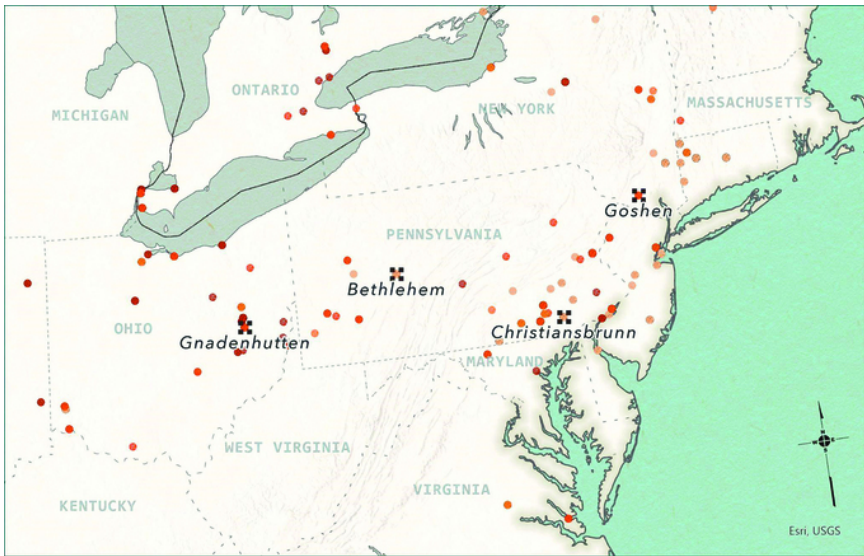


Abb. 10: Räumliche und zeitliche Verteilung der in den Überschriften des WPI identifizierten und geokodierten Ortsnamen. Die zeitliche Ausdehnung der Daten reicht von 1742 bis 1821; dunklere Farbtöne symbolisieren spätere Zeitpunkte.

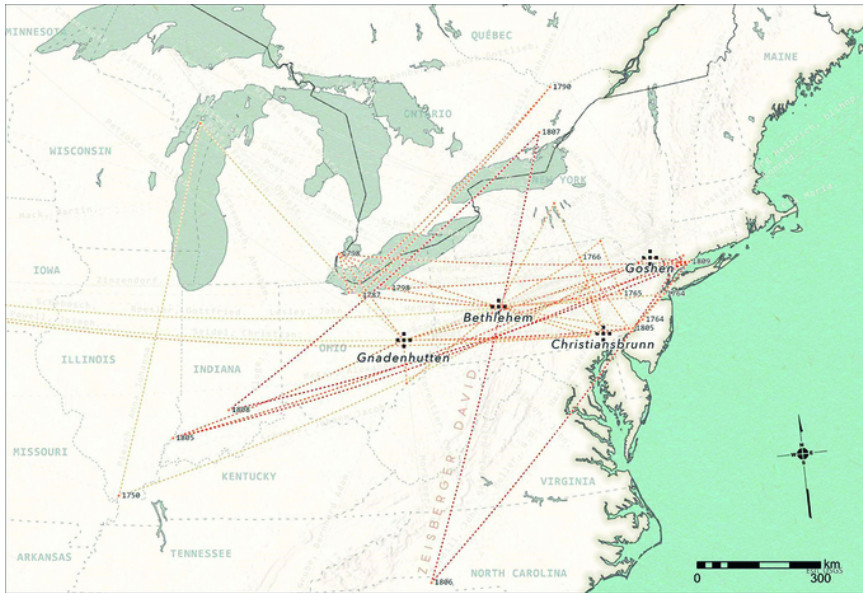


Abb. 11: Visualisierung der in den Faktoiden des WPI identifizierten Reisen einzelner Personen. Die von David Zeisberger zurückgelegte Strecke ist hervorgehoben, wobei Rottöne spätere Zeitpunkte symbolisieren. Eine Auswahl der Knotenpunkte ist mit der zugehörigen Jahreszahl versehen.

Die raumzeitliche Verteilung der Wohnorte zeigt einen Drift in Richtung Westen im Zeitraum von 1742 bis 1821 (Abb. 10). In Abbildung 10 und 11 werden Verbesserungspotenziale des Verfahrens deutlich, so wurde zum Beispiel Bethlehem „falsch“ verortet – das gesuchte Bethlehem liegt weiter westlich. Jedoch existiert im GeoNames Gazetteer (mindestens) ein weiterer Eintrag mit der Bezeichnung „Bethlehem“ und dem Featuretyp „populated place“ in Pennsylvania, United States²². Dieser Eintrag wurde dann im Matchingverfahren für die Geokodierung ausgewählt. Abhilfe könnte hier z. B. ein flexibleres Datenmodell, das die Zuweisung mehrerer Lokationen für einen bestimmten Eintrag zulässt, schaffen (siehe auch Abschnitt 3.2.2).

Für eine Vielzahl der im WPI erwähnten Personen finden sich mehrere Faktoiden mit räumlicher und zeitlicher Referenz, woraus sich schließen lässt, wo sich die betreffende Person zu verschiedenen Zeiten aufgehalten hat. Durch eine Verbindung der in den – einer bestimmten Person zugehörigen – Faktoiden geokodierten Ortsbezeichnungen entsprechend ihrer zeitlichen Abfolge lassen sich Reisetätigkeiten

22 <https://www.geonames.org/5180224/bethlehem.html>.

rekonstruieren. Insgesamt 175 solcher Reisen ließen sich in den Daten identifizieren. Abb. 11 gibt einen Eindruck der Reiseintensität im Osten der USA, wobei die Bewegung *David Zeisbergers* hervorgehoben ist. Mit etwa 49.000 zurückgelegten Kilometern weist *Martin Mack* die insgesamt längste zurückgelegte Strecke auf. Es folgen *David Zeisberger* (42.000 km), *Nathanael Seidel* (36.000 km), *August G. Spangenberg* (25.000 km) und *Nicolaus L. v. Zinzendorf* (21.000 km). Die aufgeführten Wegstrecken sind als grobe Schätzungen zu betrachten, da weder die Vollständigkeit der Reisetätigkeit gegeben noch die Korrektheit der Geokodierung gewährleistet ist.

Die dargelegten Resultate zeichnen ein vielversprechendes Bild der im Fliegel-Index enthaltenen Geoinformationen und sind in ihrer Gesamtheit plausibel.

3. Zusammenfassung und Ausblick

Um dem Fliegel Flügel verleihen zu können und gleichzeitig in seiner Informationsfülle den Boden nicht aus dem Blick zu verlieren, wurde ein dreigleisiges Verfahren mit Ansätzen aus der computerlinguistischen sowie geoinformatischen Analyse gewählt. Dabei erfolgte die sprachliche Auswertung der Fliegel-Faktoide mittels einer Analyseketten, die schrittweise durch Tokenisierung, die Bestimmung von Wortart und Merkmalen, die Funktionsbestimmung durch Einsatz eines Abhängigkeitsparsers sowie mit Hilfe von Lemmatisierung und Wortstammidentifikation Gestalt annahm. In einer weiteren Analyse, der *Sentiment Analysis*, wurden die Faktoide nach ihrer Stimmung zwischen Polen erfasst und klassifiziert. Eine anschließend erfolgte thematische Gruppierung von Faktoiden im Sinne einer Aktivitätenkategorisierung finalisierte den sprachlichen Analyseansatz dieser Machbarkeitsstudie und führte zum geoinformatischen Ansatz. Dieser ist gekennzeichnet durch eine raumzeitliche Analyse der Fliegel-Einträge, bei der Faktoide mit räumlicher und zeitlicher Referenz mittels Geokodierung als Geoinformationen ausgewertet wurden. Die Geokodierung als gewählte Methode erstellt einen „Fliegel-Gazetteer“ aus GNI-Überschriften und ordnet den im WPI ausgezeichneten Ortsbezeichnungen Koordinatenpaare zu.

Die Methoden erlauben es, Informationsmuster, die in einem relativ großen Textkorpus verstreut sind und der traditionellen Analyse nicht unmittelbar ins Auge springen oder erst gar nicht verfügbar sind, zu erkennen und graphisch-quantitativ auszuwerten. Damit wird der traditionellen Forschung ein gewichtiges Komplement, aber auch eine innovative kritische Perspektive zur Seite gestellt. Digitale Methoden können das Forschungsgebäude als weitere Säule unterstützen.

Die oben dargestellten Ergebnisse unserer Machbarkeitsstudie geben uns Hoffnung, dass die Anwendung digitaler Analysemethoden in der Zukunft für die Forschung interessante Resultate produzieren wird. Sie zeigen aber ebenso, dass

auf den Gebieten der Datengrundlage, Datenanreicherung und verlässlichen historischen Normdaten noch einiges zu tun ist, *bevor* eine Methodenverfeinerung und eine breitflächige systematische Anwendung dieser Methoden vorgenommen werden können. Der Fliegel-Index, insbesondere in digitaler Form, ist nach wie vor ein ungemein nützliches Werkzeug. Er ist aber weder umfassend genug noch frei von notwendigerweise subjektiven, interpretativen Entscheidungen oder sich durchzeichnenden, mutmaßlich nicht bewussten Veränderungen individuellen Sprachgebrauchs. Fliegel hatte aber schon, mit den Mitteln seiner Zeit, voraussehend den Weg gewiesen. Was wir benötigen, ist, in anderen Worten, ein *neuer* Fliegel, der gleichzeitig den Quellen gerecht wird und zeitgemäß die Möglichkeiten des digitalen Zeitalters zu nutzen weiß.

Ein entscheidender Unterschied soll hier schon vorweggenommen werden: Faktoide sollen nicht per Abstraktion (wie im Medienuniversum Fliegels notwendig), sondern durch Anreicherung der Texte selbst und der Verlinkung relevanter Textelemente analysierbar gemacht werden. Nach dem Prinzip der Linked Open Data (LOD)²³ werden Texte somit in ein Netzwerk verwandelt, „die aus verschiedenen Quellen zusammen automatisch weiterverwendet werden können (Informationsintegration)²⁴. Welche Voraussetzungen für die Ermöglichung einer solchen Informationsintegration geschaffen werden müssen, soll im Folgenden kurz dargestellt werden.

3.1 Volltexte

Um eine den Quellen gerecht werdendes *distant reading* (Moretti) vorzunehmen, bedarf es zunächst einer Volltexterschließung der relevanten Texte. Damit ist nicht nur eine fotografische Erfassung der gedruckten und handschriftlichen Texte in digitaler Form gemeint. Dies allein wäre grundsätzlich ein gewichtiger Schritt in Richtung uneingeschränkter (virtueller) Zugangs. Jedoch führt die Volltexterkennung erst zu einem *distant reading* (Moretti), wenn sie maschinenlesbare Analysen ermöglicht und damit einen Ausblick auf Strukturen und Netzwerke gewährt.

Als Beitrag zu den Forschungsaktivitäten des Moravian Knowledge Networks (MKN)²⁵ arbeiten wir in der SLUB Dresden an der Verbesserung der Volltexterkennung bestehender Digitalisate von Herrnhuter Texten. Dies geschieht bei älteren, gedruckten Publikationen – wie z. B. bei den *Nachrichten aus der Brüdergemeine* (1819–1894) – vor allem durch die Verbesserung von Modellen zur Erkennung der Frakturschrift und historischer Textgestaltung. Aber auch bei handschriftlichen

23 https://de.wikipedia.org/wiki/Linked_Open_Data.

24 Ebd.

25 Siehe die fortlaufende Dokumentation auf dem Moravian Knowledge Blog (<https://dhh.hypotheses.org/>).

Texten in Kurrentschrift macht die Optical Character Recognition bedeutende Fortschritte.²⁶ Da es noch nicht genügend ausgereifte Modelle für Kurrentschrift-erkennung gibt bzw. da solche Modelle idealerweise für jede „Hand“ entwickelt werden müssen, verbinden wir die händische Transkription solcher Texte mit Modellen, die in einem komplexen „Lernprozess“ von einer Künstlichen Intelligenz erstellt werden.²⁷

Die im Rahmen des Landesdigitalisierungsprogramms für Wissenschaft und Kultur des Freistaates Sachsen (LDP) digitalisierten *Gemein-Nachrichten*²⁸ – der handschriftliche Vorgänger der *Nachrichten aus der Brüdergemeine* – werden derzeit von Studierenden und WissenschaftlerInnen an der TU Dresden sowie von an der SLUB Dresden angesiedelten bürgerwissenschaftlichen Gruppen²⁹ transkribiert. Diese Transkriptionen werden in naher Zukunft dazu genutzt werden, die nichttranskribierten Volltexte der *Gemein-Nachrichten* automatisch zu erkennen.

Eine groß skalierte Volltexterschließung historischer Herrnhuter Texte würde die Grundlage für die digitale Auswertung bilden. Diese Texte sollten nach bewährter Praxis (*best practice*) für die wissenschaftliche Nachnutzung so offen wie möglich zugänglich gemacht werden. Letzteres bedeutet, beispielsweise:

- (1) offene Datenlizenz: CC BY 4.0³⁰;
- (2) etablierter Datenstandard: TEI-XML³¹ und evtl. TXT und PDF als Derivate;
- (3) nachhaltige und persistente Datenzugänglichkeit: Zenodo³²;
- (4) zusätzliche Zugänglichkeit über eine Schnittstelle mit offenem Korpus-Protokoll: Canonical Text Services³³.

26 Die Digital Archives Initiative der Memorial University of Newfoundland in Kanada macht diese als PDF-Dateien zugänglich (<https://collections.mun.ca/digital/collection/nachrichten>). Der verbesserte Volltext ist mittlerweile auch als Korpus durch das *Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache* zugänglich (<https://www.dwds.de/d/korpora/bruedergemeine>) und analysierbar.

27 Vgl. dazu Kay-Michael Würzner u.a.: Verbesserung von automatischer Handschriftenerkennung durch bürgerwissenschaftlich unterstützte Transkription. Vortrag 110. Bibliothekartag, Leipzig 2022. <https://opus4.kobv.de/opus4-bib-info/frontdoor/index/index/docId/17891>.

28 Zugänglich über die sachsen.digital-Website: <http://digital.slub-dresden.de/id1745043195/1>. 2021 wurden 86 Bände (1765–1777) im Umfang von ca. 56.550 Seiten, 2022 wurden 70 Bände (1778–1790) im Umfang von ca. 58.400 Seiten digitalisiert. Allein 2022 gab es 65.052 Seitenansichten von 1.208 Besuchern der LDP-Kollektion „Herrnhut“.

29 Siehe den dazu veranstalteten Workshop am SLUB TextLab: <https://dhh.hypotheses.org/655>.

30 <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>.

31 <https://tei-c.org/>. Auf das wichtige und weit diskutierte Thema der Erschließungstiefe und -qualität soll hier nicht eingegangen werden.

32 <https://zenodo.org/>.

33 <https://cts3.sourceforge.net/> bzw. http://cts.informatik.uni-leipzig.de/Canonical_Text_Service.html.

3.2 Textanreicherung und Datenvernetzung

Die Art der Analysen, die wir in dieser Machbarkeitsstudie vorschlagen, benötigt jedoch idealerweise mehr als Volltexte. Die Anreicherung der Daten wird von Fall zu Fall, je nach spezifischem Forschungsinteresse und Wissensgebiet, variieren. Zwei Beispiele sollen jedoch genügen, um die Art der angedachten Datenanreicherung zu veranschaulichen.

3.2.1 *Named Entities*

Der Ausdruck *Named Entities* kommt aus der automatisierten Informationsextraktion. Er bezeichnet Elemente, die gewöhnlich einen Eigennamen besitzen – z. B. Personen, Organisationen, Orte –, ebenso Datums- und Zeitangaben, kurzum: die Grundelemente, welche das Subjekt und Objekt eines Faktoids ausmachen. Solche *Named Entities* können in Texten selbst ausgezeichnet werden.³⁴ In gewisser Weise signalisieren oft die historischen Texte selbst solche *Named Entities*, wenn Eigennamen beispielsweise typographisch in gesperrter Schrift oder handschriftlich in lateinischer Schrift anstatt der sonstigen Kurrentschrift hervorgehoben werden.

Doch das händische Auszeichnen solcher Ausdrücke reicht für die flächendeckende Erschließung unserer Texte nicht aus. Benötigt wird ein automatisierter Ansatz einer Eigennamenerkennung. Dass ein solcher Ansatz gerade für die *Nachrichten aus der Brüdergemeine* gewinnbringend eingesetzt werden kann, hat jüngst eine Masterarbeit an der Universität Heidelberg nachgewiesen.³⁵ Dabei geht es hier, wie in der automatischen Erkennung handschriftlicher Texte, im Grunde um eine Kombination von händisch ausgezeichneten Texten, die als Grundlage für eine durch eine Künstliche Intelligenz erzeugte Erkennung genutzt wird.

3.2.2 Normdatensysteme

Eigennamen selbst können bekannterweise mehrdeutig sein, insbesondere wenn die fraglichen Entitäten Sprachgrenzen übergreifend agieren, wie es die Missionare der Herrnhuter Brüdergemeine oft getan haben. So wird aus einem „Johannes“ ein „John“ oder aus „Gnadenthal“ wird „Genadendal“. Derselbe Ort kann seinen Namen ändern, wie z. B. „Bavianskloof“ zu „Gnadenthal“ wurde. Personen und

34 In einer TEI-XML-Datei als <persName>, <orgName>, <placeName> oder <date>. Siehe die entsprechende Dokumentation unter dem Elementnamen: <https://tei-c.org/release/doc/tei-p5-doc/en/html/REF-ELEMENTS.html>.

35 Vgl. dazu Anne-Kathrin Bugert: *Tracing the Past or Mapping the Future? Named Entity Recognition and Classification in ‚Nachrichten aus der Brüdergemeine‘ (1819–1894). A Moravian Church Periodical of the 19th Century*. Masterarbeit, Universität Heidelberg 2023.

Orte können ebenso zusätzlich durch denselben Namen gekennzeichnet sein, wie z. B. „Gnadenhütten“ in Pennsylvania oder in Ohio. Um eine genauere, eindeutige Identifizierung zu ermöglichen, wird ein Verweis-System benötigt, welches die einzelnen Entitäten mit eindeutigen Identifikatoren versieht und, falls möglich, grundlegende Eigenschaften (bei Personen: Geburtsdaten etc.; bei Orten: Standort etc.) zuweist.³⁶

In der Bibliothekswelt wurden hierfür Normdatendienste entwickelt – für den deutschen Bereich beispielsweise die Gemeinsame Normdatei (GND)³⁷. Diese gilt es auf jeden Fall zu nutzen. Sie weisen aber, für unseren Fall, ebenfalls eine Reihe von Einschränkungen auf. So sind sie beispielsweise domänenspezifisch – im Falle der GND sind es Entitäten, die „die in Bezug zu kulturellen und wissenschaftlichen Sammlungen stehen“³⁸ – und konzentrieren sich zudem verständlicherweise auf einen sprachlich-kulturellen Kontext: Deutschland und andere unmittelbar relevante Kulturdomänen. Für Entitäten, die grenzüberschreitend agieren, wird eine internationale Lösung benötigt. Diese ist potentiell mit dem Virtual International Authority File (VIAF)-Dienst³⁹, welcher internationale Normdateien zusammenführt und verlinkt, gegeben. Aber auch hier gibt es eine Einschränkung: Die Zusammenführung und Verlinkung geschehen automatisch. Es ist, in anderen Worten, kein System, in das hineingeschrieben werden könnte, sondern nur ein Auslesesystem.

Aus diesem Grund wurde die Nutzung von Wikidata⁴⁰ als Normdatensystem erwogen. Es ermöglicht einen offenen, schreibenden Zugang⁴¹ und ist domänenoffen. Es kann und sollte (zum Teil bereits automatisch geschehend) mit existierenden Normdatensystemen verlinkt werden und bietet durch seine Größe und Entwicklungsreife ein persistentes System, das zudem über etablierte visuelle und programmierbare Schnittstellen Lese- und Schreibzugänge ermöglicht. Wir haben Wikidata in einem Workshop am SLUB TextLab⁴² intensiv genutzt und werden es in der nahen Zukunft an größeren Personen- und Orts-Datensätzen testen.

36 Fliegel selbst hat dies gewissermaßen bei Personen mit der „Fliegel-Nummer“ getan.

37 Siehe https://www.dnb.de/DE/Professionell/Standardisierung/GND/gnd_node.html.

38 Ebd.

39 Siehe <https://viaf.org/>.

40 Wikidata (<https://www.wikidata.org/>) wird bereits in vielen DH-Projekten, wenn auch recht heterogen, genutzt. Siehe Fudie Zhao: A systematic review of Wikidata in Digital Humanities projects. In: Digital Scholarship in the Humanities Advance paper (2022). <https://doi.org/10.1093/llc/fqac083>.

41 Manche mögen dies als Nachteil ansehen. Es sind jedoch Strategien denkbar, wie mit potentieller Informationsverfälschung umgegangen werden kann, die wir hier nicht weiter erörtern können.

42 Siehe <https://dhh.hypotheses.org/966>.

3.2.3 Beispiel Geodaten

Aus geoinformatischer Sicht lässt sich die Komplexität dieser Desiderate noch einmal konkretisieren und zuspitzen. Selbst bei guter Volltexterkennung erschwert die unterschiedliche Schreibweise geographischer Namen eine automatisierte Erkennung von Ortsnamen ungemein. Die händische Auszeichnung solcher Referenzen würde hier zwar Abhilfe schaffen, skaliert aber bei einem großen Textkorpus nicht sonderlich gut. Benötigt wird also ein hybrider Zugang (etwa mit händischer Auszeichnung als eine Art *Ground Truth*⁴³), bei dem zu einer aussagekräftigen Qualitätseinstufung (etwa durch Plausibilitätsprüfung anhand der Berücksichtigung raumzeitlicher und syntaktisch-semantischer Aspekte des Kontextes) der Erkennungen gelangt werden kann. Zudem wird hier ein Datenmodell benötigt, das für das Objekt geeignet ist. Insbesondere sollte dieses flexibel genug sein, um sowohl detaillierte als auch unscharfe (weil der Text es nicht anders hergibt) Zuweisungen zuzulassen. Es sollte aber auch die zeitlichen Veränderungen von Ortschaften mit modellieren: Ein Ort entsteht vielleicht als informelle Siedlung, wächst, wird zerstört und wird wieder (womöglich mit verändertem Standort) aufgebaut. Bei zunehmender Modellverfeinerung erschwert sich die Verlinkung mit verschiedenen (etwa historischen) Gazetteers, die unterschiedliche Datenschemata und -modelle zugrunde legen. Letztendlich läuft vieles darauf hinaus, die Erschließung, Annotation und Vernetzung der Daten so explizit wie möglich hinsichtlich der Gewissheit und Konkretheit ihrer Qualität zu kennzeichnen.

3.3 Über den Text hinaus

Das oben beschriebene Daten- und Informationsnetzwerk basiert größtenteils auf der digitalen Erschließung, Anreicherung, Analyse und Verlinkung von Volltexten und diese unterstützenden Datensystemen. Die Herrnhutische Mission hat aber über ein erstaunlich extensives und dichtes Textkorpus hinaus auch eine Reihe relevanter und wichtiger Realien hinterlassen – Werkzeuge, Musikinstrumente, Herbarbelege, Gebäude, Gärten, Siedlungen, ganze Landschaften –, die es in dieses Netzwerk zu integrieren gilt.

Im Kontext der Erforschung des Potentials von „VR-Modellen als Ankerpunkten für interdisziplinäre und internationale Lehre und Forschung“ haben Mitglieder des MKN beispielsweise virtuelle Modelle von Gebäuden und Landschaften erstellt, die als Grundlage virtueller Exkursionen in Kleinwelka⁴⁴ und Nazareth, Pennsyl-

43 https://de.wikipedia.org/wiki/Ground_Truth.

44 Dominik Hetjens u. a.: Virtuelle Exkursion Kleinwelka. In: *Lessons Learned* 2:1 (2022) 39–1-11. <https://doi.org/10.25369/ll.v2i1.39>.

vania⁴⁵ dienen. Dabei werden, vergleichbar zur Erstellung der Modelle für Google Maps, eine große Anzahl von fotografischen Aufnahmen, beispielsweise eines Gebäudes, zu einem komplexen, virtuellen Objekt verrechnet und in einer virtuellen Umgebung navigierbar. In solchen virtuellen Welten können relevante Texte (und Faktoide) gut verankert werden, indem eine Navigationsoption zum Lesen solcher Texte angeboten wird.

Die Integration textlicher, kartografischer und audiovisueller Quellen mit solchen real-virtuellen Objekten stellt die digitale Forschung vor eine ganz neue Herausforderung, aber sie bietet auch sich daraus ergebende Möglichkeiten bei der Erschließung, Anreicherung und Erforschung eines solch agilen Referenzkorpus. Feststeht, dass – wie hier dargelegt – die digitale Erforschung des Fliegel-Index und die Herrnhutische Missionsgeschichte im Allgemeinen ein hochgradig vielversprechendes Forschungsfeld darstellen, von dem sich in naher Zukunft viel erhofft werden darf.

45 Dominik Hetjens und Robert C. Schuppe in Verb. mit Alexander Lasch: Whitefield House & Gray Cottage Nazareth (Virtuelle Exkursion). In: MKN Blog, 5.10.2022. <https://dhh.hypotheses.org/1082>.

Katherine Faull

Experiencing Moravian Heritage, Sustaining Moravian Lives: Digital Interventions in Cultural History

Introduction

In discussions of the Moravian movement as a factor in innovation, much emphasis is placed on the remarkable way in which 18th and 19th century Moravians traversed vast distances and recorded their experiences of the cultural, linguistic, and environmental diversity of the worlds they witnessed and inhabited. This paper examines the concept of movement and innovation through a different set of lenses. First, this paper considers movement as being through time as well as space and presents some ideas about the scholarly area of critical cultural heritage as it might be applied to the Moravians, past, present, and future. Second, the paper considers movement between the modalities of the analogue and digital and asks what happens to the archival document in its journey through digitization, transcription, encoding, and computational analysis. Finally, the paper examines the most recent focus of the *Moravian Lives*¹ platform on the Yorkshire congregation of Fulneck in the United Kingdom in the 18th century, and how this project is attempting to address questions of heritage, the digital, and innovation.

Critical Cultural Heritage

First, how do we define the concept of heritage, which plays such an important role in the preservation, interpretation, and conservation of Moravian cultural artifacts? Helpful in this regard is the work of Laurajane Smith, who defines heritage not as a thing or a set of things, but rather as a social and cultural process. “Heritage” she argues, “is a multilayered performance – be this a performance of visiting, managing, interpretation or conservation – that embodies acts of remembrance and commemoration while negotiating and constructing a sense of place, belonging and understanding in the present.”² Residing in the act of reception, the process of heritage does not depend on the tangibility of its objects, but rather on a set of dis-

1 <https://moravian.bucknell.edu>.

2 Laurajane Smith: *The Uses of Heritage*. London, New York 2006, 3.

courses that surround it, allowing interpretations of the past to be instrumentalized in the construction of a national or localized identity in the present.

This concept of heritage as an intangible process runs, for the most part, perhaps counter to our experience of it. When we visit an historic site, like for example, the small town of Herrnhut in Saxony, the interpretive narratives we find there tend to adhere more to a 19th century concept of heritage that resides in the material artifact. This heritage narrative is maintained and enhanced by historical societies, national trusts, and heritage sites, through the purchase of buildings and land or through declarative statements, and make the argument that these material objects, whether buildings, art works, commemorative sites, or whole districts of a town or city, exemplify or literally embody the narratives of the past that serve the present needs and intentions of those same cultural heritage institutions.³ In her study, Smith coins the term, “authorized heritage discourse” (AHD) to describe this process of validation of the dominant discourses of history, nation, and identity.

Examining the public-facing narratives of the Moravian sites of cultural heritage, whether on a website or in a museum or a brochure, the possibility of interactivity might be limited to actual physical presence at a site. There the visitor can walk, for example, through the exhibition rooms of the museum, reading the wall texts that accompany the material objects on display, which themselves embody the authorized heritage discourse of the curator and museum directorship. Alternatively, the visitor might pick up a walking tour brochure that guides the individual through the physical space on a predetermined path. However, recent innovations in interactive digital media can allow a far more user-directed experience of a heritage site where the previously passive audience member/viewer becomes an (inter)active author of the experience of a visit. We might ask, what happens to the experience of and narrative surrounding cultural heritage when an encounter employs interactive media and is moved online? How does the visitor interact with and react to digital objects of heritage? Can the digital offer a way of opening up an exploration of the past in a non-hierarchical way, or does the medium of the digital somehow reconfigure the physical experience of the archival or museum object to such an extent that is rendered a pale replica of the original?⁴

3 See, in this regard, the application to UNESCO for World Heritage site status for a specific set of Moravian settlements (Herrnhut, Germany; Bethlehem, USA; and Gracehill, Northern Ireland) as an extension to the already recognized settlement, Christiansfeld, Denmark). <https://whc.unesco.org/en/tentativelists/6579/>.

4 On the influence of the digital on perception and cultural heritage, see Aden Evens: Web 2.0 and the Ontology of the Digital. In: *Digital Humanities Quarterly* 6:2 (2012); see also, Alois Pichler: Hierarchical or Non-hierarchical? A Philosophical Approach to a Debate in Text Encoding. In: *Digital Humanities Quarterly* 15:1 (2021).

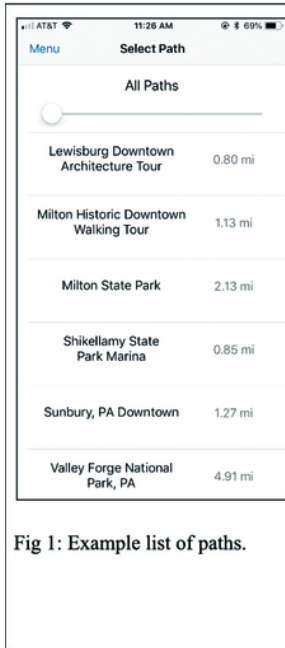


Fig 1: Example list of paths.

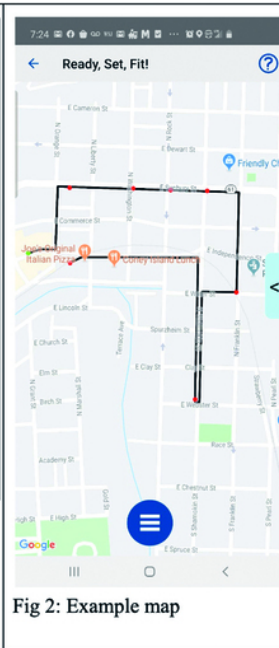


Fig 2: Example map

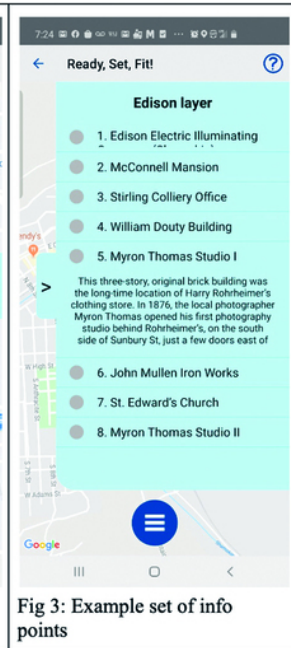


Fig 3: Example set of info points

To begin to explore this question, I turn first to an example of interactive mobile technology developed by a team of faculty, professional staff, and students at Bucknell University in Pennsylvania: namely, a mobile application for smartphone that incentivizes people to get out and walk while also learning about the cultural and natural history of the area in which they find themselves.⁵ *Ready Set Fit*, launched on both the Apple Store and Google Play in September 2017, functions as both an interactive map and a real-time content delivery system. The app presents a list of available walking paths to the user to choose from and then shows the desired walking path with a current location marker. Each path is a collection of specific physical locations that typically have some cultural historical significance. As users arrive at each information point the app alerts them and shows relevant historical information and a relevant visual image. The description and picture are expanded by clicking on the info point name. Clicking on the text or picture will open a larger

⁵ *Ready Set Fit* is led by Bucknell University project PIs, Dr. Katherine Faull, Dr. Shaunna Barnhart and Dr. Stu Thompson.

window with the selected item.⁶ The app uses a phone's global positioning system location information to determine when the user arrives at a point.

In between points of cultural interest, the app displays a path that the user can follow. However, the user does not have to follow the path to access the content. While the app is open, it also records the number of steps taken, distance covered, and time spent on the specific path. When the user has finished the walk, the app displays the totals for that walk and can be closed. A log is kept on the user's mobile phone of all paths walked and steps taken. The goal for each path is to provide a different experience of the environment through which the user is walking.

The affordances of *Ready Set Fit* are straightforward. Once the app has loaded the user can view the list of paths; filtering and sorting options are available. The default behavior is to show all paths and sort them according to the distance of the path from the user; the closest path is listed first and furthest last. The paths can be further filtered by difficulty and location region. The user can also view the list of previous walks she or he has taken. This view shows information about when the path was walked and the gathered performance statistics: walk duration, steps taken, and distance talked.

Several technologies underpin *Ready Set Fit*. The system is composed of two smartphone apps, iOS and Android, that are served by a server that resides in Bucknell University's computing infrastructure. The maps themselves are represented in the Keyhole Markup Language (KML) which can be exported by multiple platforms.⁷ The two smartphone apps and server functionality were initially created by and have been continually maintained and advanced by university students. Most of the walking paths in the app were also created by students but a growing number have been directly created by community partners using Google MyMaps.

How does the digital experience of the *Ready Set Fit* app user modulate the role of cultural and collective memory in the framing of heritage discourse? First, partnering with the local community organizations and collaborating on the creation of cultural heritage content for display and exploration on the application means that the cultural heritage narratives that the local organization wishes to tell are those that are contained within the mapping application. Furthermore, the user controls incentive to walk through the discovery of content along the path that the user has chosen to walk. However, this narrative is potentially disrupted as the user is free to design his or her own route through varying the sequence of points that provide content. There are plans in place to add paths in the Historic Bethlehem

6 If the user so desires, the text to voice feature can be activated, so that the paragraph can be read aloud by the device, thereby obviating the need to read the screen while exercising. This feature also makes the content more accessible to those with impaired vision.

7 Google MyMaps is the recommended platform because it is free and easy to use.

downtown area to the *Ready Set Fit* mobile application that will highlight Moravian cultural heritage, especially architectural significance.

In another Moravian-oriented digital project, the Moravian Knowledge Network, based at the Technical University of Dresden,⁸ digital affordances of mapping, text analysis, and cultural heritage are brought together to understand the ways in which the original narratives of the Moravians in the 18th century might be overwritten by cultural heritage discourses of the 21st century. As the project authors state on the home page,

“Für unsere europäische Sicht auf die Welt spielen Narrationen und Metanarrationen der Herrnhuter eine große Rolle. Sie sind aber in unseren Diskursen nach und nach überschrieben worden – mit Jäger 2013 kann man neutral von einem Fall sprechen, der exemplarisch für die ‘Transkriptivität des kulturellen Gedächtnisses’ steht. Diese verborgenen und überschriebenen Narrationen der Herrnhuter:innen sollen geborgen und in Forschung sowie interessierte Öffentlichkeit zurückgespiegelt werden.”⁹

In this project, the digital is employed in the rediscovery of the narratives of the original authors and allows potentially the stripping away of the meta-discourses of predominantly 19th century historiography and its concomitant authorized heritage discourses (AHDs). The specific example of “virtual excursions” that are created through three dimensional digital scanning of historic sites (here the Upper Lusatian settlement of Klein Welka) explores the possible affordances of a virtual meeting place for transatlantic students of Moravian culture.¹⁰

Moravian Memoirs

The longer case study that will help to address some of these questions in a deeper fashion is the DH project *Moravian Lives*, an ongoing collaboration between schol-

8 <https://dhh.hypotheses.org/> is based at the Technical University in Dresden, Germany and led by Professor Alexander Lasch. Also cited, Ludwig Jäger: *Erinnern und Vergessen. Zwei transkriptive Verfahren des kulturellen Gedächtnisses*. In: *Faktizitätsherstellung in Diskursen. Die Macht des Deklarativen*. Ed. Ekkehard Felder. Berlin, New York 2013, 265–286.

9 “For our European view of the world, narratives and metanarratives of the Moravians play a major role. However, they have been gradually overwritten in our discourses – with Jäger 2013, one can neutrally speak of a case that exemplifies the ‘transcriptivity of cultural memory.’ These hidden and overwritten narratives of the Moravians are to be recovered and mirrored back into research as well as interested public.”

10 <https://dhh.hypotheses.org/288>. Models are also in development for the Moravian sites in Bethlehem and Nazareth, Pennsylvania <https://dhh.hypotheses.org/1082>.

ars in the US, Sweden, and Germany that aims to make available for study the memoirs (*Lebensläufe*) of members of the worldwide Moravian Church from the 18th–20th century. The theoretical underpinnings of this project are questions rooted in recent work on autobiography, Digital Humanities, the history of Pietism, gender studies and textual scholarship.

Often, the question of digitization asks what technology can bring to an appreciation of the original artifact. In the case of *Moravian Lives*, the manuscript original can be captured digitally; this digital reproduction can allow the magnification of detail; the zoom/pan function permits details to be discovered that might have previously not been seen; the act of transcription (whether performed by human or artificial intelligence) can be made faster, more accurate; texts can be semantically tagged, revealing the occurrences of patterns of people and places, times, and organizations across a corpus of texts. Digital text analysis can reveal patterns of lexical usage that might adhere or not to the norm. In addition, while digital artifacts, such as texts, maps, timelines, networks, and graphs, allow scholars and students to view the past in a new way, what is the effect of this digitization of cultural heritage on the original intention of the material artifact?

In his seminal essay, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (written in 1934/35) Walter Benjamin critiques the notion of authenticity and genius in the production of value of the work of art.¹¹ The time of the original composition of this essay, while Benjamin was in exile, coincided with both the rise of National Socialism in Germany and the growth in technologies of cinema, and his essay contains many of the founding aesthetic principles of the discipline of film studies and the cultural critique of mass media. Benjamin's concepts of the ethics of reproducibility and the question of authenticity can aid in an analysis of the transformations of digitization of historical artifacts in that the technical reproduction of the religious memoir via digitization creates an "afterlife" of the work and thus allows it to perform different roles in different time periods and places than the original.

How do scholars working in DH ethically navigate these afterlives? In these new digital environments, where the original document is detached from its moment and place of creation, how has the artifact's function within a specific ritual (*der Kultwert*) been maintained? This ritual, in terms of the Moravian memoir, is its original composition and subsequent reading at the community member's funeral love feast (*Liebesmahl*). Such mediations of text have been encountered before within religious history, as copyists have always transcribed texts before the advent

11 Walter Benjamin: *The Work of Art in the Age of Technical Reproducibility* (originally written in 1934/35). In: W. Benjamin: *Illuminations*. Trans. Harry Zohn. Ed. with an Introduction by Hannah Arendt. New York 1968, 217–252.

of the printing press. Perhaps the discussions that surround the transformations of scripture in print can help to think through the way in which we think about the authenticity of manuscript and the new transformations that digitization brings.¹²

Geoffrey Rockwell and Stéfan Sinclair pose similar questions in an influential essay on the history of computer-assisted text analysis. They ask, what are we doing in an attempt at digital replication, where replication is defined as “an iterative and interpretive practice that can serve heuristic and epistemological purposes that extend beyond our horizons of understanding.”¹³ They argue for a digital heuristic, that is a way of experimenting with old (analogue) methods that are made new through the translation of the archival artifact into the digital realm.

To extend this thought, *Moravian Lives*, as a digital platform, can provide insight into the records of Moravian lives contained within the archived memoirs, leading to interpretive and analytical texts that can illuminate the rich and varied ways in which personal history becomes universal history. The digital archive also makes available the recorded lives of artisans, women, enslaved peoples, and indigenous peoples. Applying this new phenomenological reading to the function of the archive, therefore, can have enormous implications. In this new digital way, Moravian memoirs might achieve their original Zinzendorffian intention, to create a living history of the church that consists of the lived history of all its members. Or, in the words of Jan Assmann, “the text is the sum of its variations, it is in flux.”¹⁴

The concept of flux, or “mouvance,” was originally coined in the academic field of medieval studies to describe the process of oral transmission where a text is not a fixed stable entity but rather one that is more fluid as it moves through the hands and eyes and mouths of scribes, oral poets and editors for public dissemination.¹⁵ I would argue that the digital text can also display such “mouvance,” in that it possesses a deep structure that can manifest itself in an ever-changing set of appearances. Specifically, the Moravian memoir can be thought of as such a text as it is subjected to continuing movement and fluidity through being dictated, transcribed, archived, transcribed again, edited, read aloud at the *Gemeintag*, published in print or digital form and then read again, at multiple times and places.

12 See for example, *Print Culture at the Crossroads. The Book and Central Europe*. Ed. Elizabeth Dillenburger et al. Leiden, Boston 2021 (Library of the Written Word 94); *The Bible in Early Transatlantic Pietism and Evangelicalism*. Ed. Ryan Hoselton et al. The Pennsylvania University Press 2022 (Series in Pietist, Anabaptist and Moravian Studies).

13 Geoffrey Rockwell and Stéfan Sinclair: *Hermeneutica. Computer-Assisted Interpretation in the Humanities*. Cambridge/MA 2016, 11.

14 Jan Assmann: *Religion and Cultural Memory. Ten Studies*. Trans. Rodney Livingstone. Stanford/CA 2006 (*Cultural Memory in the Present*), 108.

15 Paul Zumthor: *The Impossible Closure of the Oral Text*. Trans. Jean McGarry. In: *Yale French Studies* 67 (1984), 25–42.

Is this concept of “mouvance” helpful in understanding the significance of digital manipulations of the text? Whether it is in the markup of entities within the text, the visualization of networks of connectivity between agents, the spatialization of geographical information, or the presentation of memoirs in a digital edition, the afterlife of the Moravian memoir is a state of flux as is also cultural memory, a flux, which can counterbalance the (mis)uses of heritage. Arguing for the continued performance of the oral, Paul Zumthor warns against archival stagnation: “Archival storage stops the current of orality, arrests it at the level of a single performance”¹⁶ and suggests that the text must be re-performed, reread, at multiple times and in multiple places in order to counter such stagnation and stasis.

“The performance of a poetic work thus finds the plenitude of its meaning in the relation which ties it to those preceding, and those to follow. In fact, its creative power results from the work’s *mouvance*.”¹⁷

Digital and Mobile Afterlives

As Smith has argued above, the action of heritage is a discourse around objects, and arguably this holds true whether those objects are physical or digital. The *function* of that discourse however is part of a larger “memory culture” or *Erinnerungskultur*, as Jan Assmann would term it, within the Moravian Church. Building out Smith’s notion of Authorized Heritage Discourse, Jan Assmann argues that this cultural memory, like the massive corpus of Moravian memoirs in analog and digital form, “encompasses the age-old, out of the way and discarded, and in contrast to collective, binding memory, it includes the non-instrumentalizable, heretical, subversive and disowned.”¹⁸ Therefore the importance of accessibility to the *whole* corpus of the memoirs, and not just a selection of those deemed most interesting, important, edifying or paradigmatic (that were perhaps already sanctioned as such by their publication in the *Gemeinnachrichten*) permits access to a cultural memory which does not act as a restrictive and potentially enslaving heritage narrative.¹⁹

16 Zumthor, 25.

17 Zumthor, 34.

18 Assmann (see note 14), 27.

19 Assmann, 94.

Focus on Fulneck

In the field of gender history that focuses on the areas of both women's religious leadership and gendered labor in the pre-industrial period there is a great need for primary documents that might help to change traditional notions of gender roles in history. The Moravian memoirs, because of their sheer numbers and range of authorship in terms of class, cultural background and ethnicity, would seem to provide an excellent data source. But how do scholars read and extract information from what could be tens of thousands of manuscript documents? And, in performing these extractions, is it possible to peel away the layers of earlier meta-discourses about gender and labor that might obscure new knowledge?

Over the last two years, the *Moravian Lives* team has focused on a previously unpublished and partially uncatalogued collection of 18th century memoirs by members of the Fulneck congregation in the West Riding of Yorkshire in northern England. The congregation and settlement of Fulneck was established in 1742 after the local population requested the presence of the Moravians in a predominantly artisan and peasant rural population of the West Riding in Yorkshire. This population, inspired by the open-air gatherings of itinerant preachers such as George Whitefield and Benjamin Ingham, invited the Moravians, who were at that time predominantly German speaking, to build a community just outside present-day Leeds.

These 18th century Yorkshire Moravian communities consisted of primarily members of the working classes, whose artisan and laborer skills were fundamentally transformed by the advent of large-scale production in the North of England (Yorkshire and Lancashire). Weaving, spinning, and cloth-making had all been cottage industries where goods, made in the home, were commissioned, and sold on to trading houses to be marketed in the cities of Leeds, Manchester, and London. Artisans were trained through the established master/apprentice system.

Since 2019, the *Moravian Lives* development team has been working with a collection of 450 memoirs from the Fulneck Archives, transcribing, encoding, and analyzing the content, as it pertains to the relationship of the authors to the concept of work in the pre- and early industrial revolution in Great Britain. One of the questions we have been asking is how the lives and belief systems of the members of the Moravian Church navigated changes in the material conditions of production from cottage industry to early factories. The methodology employed for this investigation of work and labor in *Moravian Lives* is based on TEI-encoding of specific entities (people, places, institutions, emotions) within these ego-documents in order to build up a personography, a gazetteer, and a sentiment dictionary of Early Modern English Evangelism. Such encoding of entities allows the team to ask questions of the texts about the relationships between sentiment and work, sentiment and place, and sentiment and people.

Both platforms used for the transcription process, the *Moravian Lives* transcription desk and the AI platform Transkribus,²⁰ provide XML output (as well as .txt) and allow for diplomatic and semantic markup to take place within the transcription interfaces. In Transkribus, entities can be exported from a collection of memoirs in the form of a .csv file. However, because the project has developed its own schema, ontologies, and attributes, a “clean” .xml file of each memoir must be exported from either environment that is then entered into a “mark-up” workflow. A personography has been compiled that includes information about people and the relationships among them and includes still more “life event” information (some of which is elided in the memoirs). Whereas the idea of personographies is not new in DH, the interlinked data gathered by this process is unusual. The project team consults TEI guidelines carefully while at the same developing a comprehensive, highly customized schema that captures and supports details within the Fulneck memoirs. This in turn allows the team to cross-reference information about occupations and offices. The person database is now searchable and this tagging allows the user to access all the information that has been so far encoded.²¹

This newest feature of the *Moravian Lives* project, a faceted fully-searchable database that allows users to make queries about Moravians associated with the Fulneck congregation, is a custom-designed application, built using a NoSQL database which allows users to accommodate searching in more flexible ways. The database will continue to be expanded so that new types and sets of data will be added in future so users can search by place, occupations, events, choirs, as well as additional congregations. Eventually, this data will also support spatial and network visualizations.

The list of offices gathered from the Fulneck corpus includes:

| | | |
|----------------|--------------------------|--|
| Acolyte | Elder | Preacher |
| Almoner | Eldress | Presbyter |
| Attendant | Evangelist | President of the Provincial Helpers Conference |
| Band Keeper | General Elder | Provincial Helper |
| Bishop | General Eldress | Room Servant |
| Chapel Servant | Hall Servant | School inspector |
| Choir Helper | Heathen (mission) worker | |

20 <https://readcoop.eu/>.

21 <https://pubapps.bucknell.edu/moravianlivesproject/#/search>.

| | | |
|-------------------------------|--------------------|------------------|
| Choir Labourer | Help Mate | Scribe |
| Congregation council | Helper | Secretary |
| Congregation Helper | Co-Helper | Sick Waiter |
| Congregation Labourer | House servant | Sick Waitress |
| Congregation warden | Intercessor | Society Labourer |
| Curator of the Single Sisters | Labouress | Superintenden |
| Deacon | Labourer | Spectator |
| Deaconess | Assistant labourer | Translator |
| Deputy General | Medical missionary | Treasurer |
| Director of Schools | Member of board of | Vicar |
| Disciple | administrators | Visitor |
| | Officer | Warden |
| | Overseer | |

A crucial part of this process is the identification and outlining of project-specific entities and ontologies internally, and then disambiguate them externally. This is a highly interpretative act that requires a significant degree of discretion regarding data in this particular cultural heritage context. In the process of building a schema that responds to the memoirs, team members have focused in particular on distinguishing occupations (clothmaker, farmer, mason) from church offices (choir helper, sick waiter). This is a vital distinction in the discussion of Moravian attitudes to work. In the schema this differentiation is accounted for by customizing the “name” element with attributes “occupation” and “office”.

With the distinction between “office” and “occupation”, the *Moravian Lives* project team chose to further separate the offices within the Moravian Church based on the choir they were in. For instance, the office of warden was separated into Single Sisters’ warden, Single Brethren’s warden, Congregation warden, etc. This allows for more interesting queries to be performed that look at the relationship between gender and work. Additionally, since the ontology can link related offices together, the same position in different choirs can still be connected and be queried as such.

James Charlesworth (1721–1770) serves as a good example why this distinction is necessary. Charlesworth was initially a warden for the Single Brethren’s choir in 1744 as detailed in his memoir. In 1754, Charlesworth was given a new position as the warden for the entire congregation in Yorkshire. If both positions were tagged as warden, there would be no way to discover this change in position of Charlesworth. Instead, it would appear he only had the same office for eleven years.

Although the *Focus on Fulneck* project site continues to be developed and built out, the process of working with the archival materials has allowed the team to create one, clearly defined, repository within a specific historical timeframe and socio-economic context, and thus to think through the complexities of not only

```

<!-- CUSTOMIZATION: added name:@occupation /
English. -->
<elementSpec ident="name" mode="change"
module="core">
  <attList>
    <attDef ident="occupation" mode="change">
      <valList mode="add" type="semi">
        <valitem ident="clothier"/>
        <valitem ident="clothmaker"/>
        <valitem ident="husbandman"/>
        <valitem ident="farmer"/>
        <valitem ident="mason"/>
        <valitem ident="schoolmaster"/>
        <valitem ident="weaver"/>
      </valList>
    </attDef>
  </attList>
</elementSpec>

```

```

<!-- CUSTOMIZATION: added name:@office / English. -->
<elementSpec ident="name" mode="change" module="core">
  <attList>
    <attDef ident="office" mode="change">
      <valList mode="add" type="semi">
        <valitem ident="acolyte"/>
        <valitem ident="bishop"/>
        <valitem ident="choir helper"/>
        <valitem ident="choir labourer"/>
        <valitem ident="deacon"/>
        <valitem ident="deaconess"/>
        <valitem ident="elder"/>
        <valitem ident="eldress"/>
        <valitem ident="general elder"/>
        <valitem ident="general eldress"/>
        <valitem ident="heathen worker"/>
        <valitem ident="overseer"/>
        <valitem ident="sick waiter"/>
        <valitem ident="supervisor"/>
      </valList>
    </attDef>
  </attList>
</elementSpec>

```

presenting the manuscript memoirs in digitized form and transcribed text on the web, but also thereby encouraging the “mouvance” of these texts by members of the Fulneck congregation into our 21st century world, no longer harnessed by the physical archive. The team has also been able to think through how the user can receive, re-read, and re-enact those lives through the process of encoding, retrieving, and representing geospatially the lives and connections of the authors.

Conclusion

Through the examination of these three different kinds of projects, all of which employ interactive user interfaces that allow for a more non-linear and undirected exploration of cultural heritage data, this paper has attempted to explore how the interventions of digital humanities methods encourage innovative scholarly research as well as welcome non-expert users. Perhaps in this way, the digital afterlife of the material artifact of cultural heritage motivates and activates ethical interpretative action on the part of users, including scholars, to recognize the biases and assumptions that are brought to the digitized text. This heightened awareness might then allow a user to see digitized objects of heritage as “capta,”²² that have been

22 This term is coined by Johanna Drucker in her influential essay: *Humanities Approaches to Graphical Display*. In: *Digital Humanities Quarterly* 5:1 (2011). Here she gives the definition of her term as follows: “Capta is ‘taken’ actively while data is assumed to be a ‘given’ able to be recorded and observed. From this distinction, a world of differences arises. Humanistic inquiry acknowledges the situated, partial, and constitutive character of knowledge production, the recognition that knowledge is constructed, taken, not simply given as a natural representation of pre-existing fact.” (section 3).

selected to address questions about cultural heritage and its authorized discourse, and to be transparent and conscious about those narratives. Perhaps in this way a user can actively counter the stasis induced by archivalization without interaction (digital or analogue) and the institutionalization of a static authorized heritage discourse. As Zumthor summarizes, “These diverse ways of collectively reliving the conflicting layers of time could serve as possible criteria for a typology of cultures [...] and of poetics. ‘Traditions,’ manifold responses to the challenge thrown out to us by the evanescence of all that our language names [...]”²³ The innovation of the Moravians lies in part in the recognition of the importance of “collectively reliving” the lives of others through the tradition of the writing, reading, listening to and internalizing their words. The digital allows for this reliving to occur in an analogous fashion to the performance of oral poetry, as Zumthor suggests: “The performance of a poetic work thus finds the plenitude of its meaning in the relation which ties it to those preceding, and those to follow. In fact, its creative power results from the work’s *mouvance*.”²⁴ In conclusion, perhaps we should ask ourselves, how the Moravians maintained their global congregation through the medium of the written word, spoken after the departure of the speaking subject? What about these individual pasts has been submerged? How can the digital reveal the constructions of AHD and deconstruct them? And, as questions of cultural heritage and sustainability are increasingly faced with the issue of digitizing archival holdings, can we develop a theoretical model that will adequately account for the effect of the digital on the analogue?

23 Zumthor (see note 15), 31.

24 Zumthor, 34.

Abkürzungen

| | |
|-------------|--|
| 32 Hom | 32 Homilien |
| ABC | Akta Braci Czeskich, Archiwum Państwowe w Poznaniu (Akte der tschechischen Brüder, Staatsarchiv in Poznań) |
| ACf | Archiv der Brüdergemeine Christiansfeld |
| AFStH | Archiv der Franckeschen Stiftungen/Halle |
| ASR | Akta Synodów Różnowierczych w Polsce (Synodalbeschlüsse der Andersgläubigen in Polen) |
| DH | Digital Humanities |
| EKM | Eesti Kirjandusmuuseum (Estnisches Literaturmuseum) |
| ERM | Eesti Rahva Muuseum (Estnisches Nationalmuseum) |
| FBG | Forschungsbibliothek Gotha |
| Freiw Nachl | Freiwillige Nachlese |
| GnA | Gnadauer Archiv |
| GND | Gemeinsame Normdatei |
| GNI | Geographic Names Index |
| GR | Gemeinreden |
| HCA | High Court of Admiralty |
| HS | [Nikolaus Ludwig von Zinzendorf:] Hauptschriften in sechs Bänden. Hg. v. Erich Beyreuther u. Gerhard Meyer. Hildesheim. Bd. 1: 1962, Bd. 2–6: 1963. |
| HS.E | [Nikolaus Ludwig von Zinzendorf:] Ergänzungsbände zu den Hauptschriften. Hg. v. Erich Beyreuther u. Gerhard Meyer. Hildesheim. Bd. 1: 1966, Bd. 2: 1964, Bd. 3 u. 4: 1964, Bd. 5–8: 1965, Bd. 9: 1966, Bd. 10: 1970, Bd. 11 u. 12: 1972, Bd. 13: 1978, Bd. 14: 1985, Bd. 15/1: 2002, Bd. 15/2–6: 2001. |
| HUA-EBZ | Het Utrechts Archief, Archief Evangelische Broedergemeente te Zeist |
| JHD | Jüngerhausdiarium |
| LNA | Latvijas Nacionālais arhīvs (Lettisches Nationales Archiv) |
| LNB | Latvijas Nacionālā bibliotēka (Lettische Nationalbibliothek) |
| LOD | Linked Open Data |
| LP | Londoner Predigten |
| LUAB | Latvijas Universitātes Akadēmiskā bibliotēka (Akademische Bibliothek der Universität Lettlands) |
| LVVA | Latvijas Valsts vēstures arhīvs (Lettisches Staatliches historisches Archiv) |
| MKN | Moravian Knowledge Network |

| | |
|---------|---|
| MuD | [Nikolaus Ludwig von Zinzendorf:] Materialien und Dokumente. Hildesheim u. a. Reihe II/Bd. 8: 1976 (hg. v. Erich Beyreuther u. Gerhard Meyer), Reihe II/Bd. 10: 1972 (hg. v. Erich Beyreuther), Reihe II/Bd. 25,3: 1987 (hg. v. Erich Beyreuther), Reihe II/Bd. 21: 1990 (hg. v. Erich Beyreuther u. Matthias Meyer), Reihe II/Bd. 27: 1995 (hg. v. Erich Beyreuther), Reihe II/Bd. 29,1: 2001 (hg. v. Erich Beyreuther), Reihe II/Bd. 30: 1998 (hg. v. Peter Vogt), Reihe II/Bd. 32: 2002 (hg. v. Matthias Meyer u. Peter Zimmerling), Reihe II/Bd. 34 (hg. v. Alexander Lasch): 2009, Reihe IV/Bd. 3: 1981 (hg. v. Erich Beyreuther). |
| N-ARC | NexGen Agile Reference Corpus |
| NLP | Natural Language Processing |
| NLTK | Natural Language Toolkit |
| PAC | Provincial-Ältesten-Conferenz |
| PR | Pennsylvanische Reden |
| RA | Rahvusarhiiv ([Estnisches] Nationalarchiv) |
| Str. | Strophe |
| TF-IDF | Term Frequency, Inverse Document Frequency |
| TNA | The National Archives London |
| UAC | Unitäts-Ältesten-Conferenz |
| UAH | Unitätsarchiv Herrnhut / Archiv der Evangelischen Brüder-Unität |
| UAH, GS | Unitätsarchiv Herrnhut, Gemäldesammlung |
| UAH, TS | Unitätsarchiv Herrnhut, Topographische Sammlung |
| VADER | Valence Aware Dictionary and sEntiment Reasoner |
| VIAF | Virtual International Authority File |
| WL | Homilien über die Wundenlitanei |
| WPI | White Persons Index |
| ZR | Zeister Reden |

Abbildungsverzeichnis

- Umschlag Heinrich Friedrich Laurin nach Ludwig Friedrich Schmuz: Ansicht von Herrnhut von der Nordseite. Dresden: kolorierte Radierung, 1801. TS Mp.3.5
- S. 21 Abb. 1 Herrnhut, Kupferstich von Johann Daniel de Montalegre 1732. Heimatmuseum der Stadt Herrnhut, Sign. Nr. 196.
- S. 43 Abb. 2 Plan von Saron. Tuschezeichnung, um 1752. UAH, Sign. TS Bd. 1, 86a.
- S. 167 Abb. 1 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Ein einiges und Erstgebohrnes Kind, ChristlanVs ErnestVs Graf Von Zinzendorff ist zum Leben gelanget [...]. Einzeldruck 1724. UAH, Fol. NB.IV.R.3.1.b, Nr. 15.
- S. 170 Abb. 2 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Das Kinder-Büchlein In den Brüder-Gemeinen. Tom. 1.: Das Lieder=Büchelgen. London 1754.
- S. 172 Abb. 3 AGAPEN der Kinder, in: David Cranz: Kurze, zuverlässige Nachricht Von der, unter dem Namen der Böhmisch=Mährischen Brüder bekanten, Kirche UNITAS FRATRUM [...]. O. O. 21762, [Anhang].
- S. 320 Abb. 1 Adolf Burger, Missionsfest im Spreewald, Öl, 1873, Wendisches Museum, Cottbus
- S. 354 Abb. 1 'Commotion in the worship service at Nijkerk'. Copperplate by Reinier Vinkeles, 1788. Rijksstudio Amsterdam.
- S. 365 Abb. 2 Portrait of Albert Goedkoop. Lithography by Petrus van den Eynde, 1840. Rijksstudio Amsterdam.
- S. 440 Abb. 1 Moravian connections: Routes and safe havens of Moravian diaspora workers in southern and western Sweden (1750). Tabula Ecclesiastica Regni Sueciæ et quidem Sueciæ stricte sic dicte Gothiæ. UAH, TS. Bd. 3.25.b.
- S. 456 Abb. 1 The ship *Irene* around 1750. UAH, Topographische Sammlung Bd. 2.1.
- S. 457 Abb. 2 Captain Nicolas Garrison (1701-1781). UAH, Collection of Paintings, GS 375.
- S. 463 Abb. 3 "Aufmaß des Schiffes, mit dem die Mitglieder der Brüdergemeine, die nach Sarepta berufen worden waren, dorthin reisten mit Angabe der Nutzung der Räume". UAH, Mp.282.12.

- S. 479 Abb. 1 Verkaufskatalog von Martin Brodersen aus dem Jahr 1778, welcher von Wilhelm David Becker (1746–1818) aus Tranquebar an den Verleger Johann Jacob Gebauer (1745–1818) nach Halle gesandt wurde. 27. Jan. 1778. Stadtarchiv Halle/Saale, A 6.2.6 Gebauer & Schwetschke Nr. 15945.
- S. 487 Abb. 2 *Anemone Pulsatilla*. Ein Beleg von *Pulsatilla vulgaris* mit dem damals gebräuchlichen Synonym aus dem *Herbarium Barbiense*, montiert auf einem neuen Herbarbogen und gestempelt mit „ex Herrnhut von Barby Seminar vor 1808“. Die Gewöhnliche Küchenschelle wurde „Im Busche bey Friderikenberg“, einem heute abgerissenen Lustschloss südöstlich von Barby, gesammelt. Schollers lateinische Beschreibung von *Anemone Pulsatilla* in der *Flora Barbiensis* benennt denselben Fundort. <https://dr.jacq.org/DR024129>.
- S. 574 Abb. 1 Rekonstruktion der Ortsanlage Herrnhag während der Besiedlung durch die Herrnhuter Brüdergemeine (1738–1753). Zeichnung Ulrike Carstensen 2003.
- S. 575 Abb. 2 Zinzendorfhaus Herrnhag. Ansicht, Schnitte, Grundrisse. Tuschezeichnung. O.J. UAH, TS Bd. 1.61.
- S. 577 Abb. 3 Perspektivische Ansicht der Gesamtanlage Herrnhag von Süden mit Legende. Kolorierte Zeichnung o. J. UAH, TS Mp. 88.3.
- S. 583 Abb. 4 Thomas de Leu: Grundriss einer bastionär befestigten Stadt-Anlage. In: Jaques Perret: Des Fortifications et artifices, architecture et perspective. Paris 1601. Halle Franckesche Stiftungen: BFSt 88 A 4.
- S. 608 Abb. 1 Undatierte Fotografie von Samuel Kleinschmidt im Anorak. Adolf Feuerstein: Samuel Kleinschmidt, o. J. The Royal Danish Library, Copenhagen [KBK Billedsamlingen. Danske portrætter. Kleinschmidt, Samuel (1814–1886) 8°].
- S. 612 Abb. 2 David Cranz: Die West-Küste von Grönland (1765). David Cranz: Die West-Küste von Grönland vom BalsRevier bis an die Eis-Blinke (Ausschnitt). In: ders.: Historie von Grönland enthaltend die Beschreibung des Landes und der Einwohner &c. insbesondere die Geschichte der dortigen Mission der Evangelischen Brüder zu Neu-Herrnhut und Lichtenfels. Barby, Leipzig 1765.

- S. 614 Abb. 3 Karte der Südwestküste Grönlands von Wilhelm August Graah (1844) mit handschriftlichen Berichtigungen von Samuel Kleinschmidt (1854). Wilhelm August Graah: Kort over Julianehaabs District eller de gamle Österbygd, Dänemark 1844. Tab. XI [af Grønlands hist. Mindesmrk. III Kbhvn 1845]. Påført i håndskrift under kortet: Med Berigtigelse af Sam. Kleinschmidt, Nyherrnhut d. 24de Juli 1854. The Royal Danish Library, Copenhagen [KBK 4100,11-0-1844/1].
- S. 618 Abb. 4 August Petermann: Das dänische Grönland in der 4. Ausgabe von Stieler's Handatlas (1864). August Petermann: Das dänische Grönland. Einsatzkarte 16b der Karte „Dänemark mit Schleswig, Holstein u. Lauenburg, nebst den Dänischen Colonie'n“. In: STIELER'S HANDATLAS. 4. Ausgabe. Gotha: Justus Perthes 1864, 33. Forschungsbibliothek Gotha. SPA-2-000015_0035 (Ausschnitt).
- S. 619 Abb. 5 Skizze der Ostküste von Grönland von Bruno Hassenstein im Perthes Verlag (1865). Bruno Hassenstein: Kartographische Aufnahme der Ostküste von Grönland. Handzeichnung. 1865. Forschungsbibliothek Gotha, SPK-90-8/C-01 (547\$111790131) (Ausschnitt).
- S. 621 Abb. 6 Petermanns Karte der Nordostküste Grönlands mit den Ergebnissen der zweiten Deutschen Nordpolexpedition (1871). August Petermann: Karte des nördlichen Theiles von Ost Grönland. In: PGM (1871), Tafel 10. Gotha: Justus Perthes. Forschungsbibliothek Gotha, SPA 4° 00100 (017). ThULB_129489816_1871_Perthes_0495.
- S. 624 Abb. 7 Samuel Kleinschmidts Grönlandkarte (1866) mit späteren Bleistiftnotizen von Hinrich Rink. Samuel Kleinschmidt: sinerissap kavdlunakarfiligta, Grønland, København 1866/1870. Darauf von Hinrich Rink mit Bleistift ergänzt: Sketch Chart of Danish Greenland (from S. Kleinschmidts sinnerissap kavdlun. with additions). The Royal Danish Library, Copenhagen [KBK Rinks samling nr. 132b].
- S. 626 Abb. 8 Grönlandkarten im Missions-Atlas von Reinhold Grundemann (1871). Reinhold Grundemann: Allgemeiner Missions-Atlas nach Originalquellen. Vierte Abtheilung: Amerika. Die Missionen in Amerika: in elf Karten mit erläuterndem Texte. Gotha: Justus Perthes 1871, Nr. 7: Grönland. Forschungsbibliothek Gotha, SPA-4-000105_00351.

- S. 633 Abb. 1 Titelblatt des Gesangbuches: *Mönne illusa waimolikko Laulo, neile essiäralikkult melehääs, kummil omma iggawetse önsusse perrä töttelik himmo om* (Einige schöne geistliche Lieder) [Barby, 1759]. Estnisches Literaturmuseum Tartu, A 26.403.
- S. 636 Abb. 2 Titelblatt des Gesangbuches: *Waimolikkud Lauلود Jummalale meie Önnisteggia kittusseks ja Ma-rahwa önnistusse kaswatamisseks ülles pandud aastal 1791. Riga Linnas, trükkitud Julius Conrad Daniel Mülleri Kirjadega* (Geistliche Lieder zum Lobe Gottes, unseres Heilands). Universitätsbibliothek Tallinn, Baltika-Abteilung, Erar 166.
- S. 637 Abb. 3 Titelblatt des Gesangbuches: *Monned Kaunid Waimolikkud Lauلود, mis meie Eesti-Ma rahwa Lau-lo-Ramato jure pandud nende heaks, kes süddamest Jesust noudwad, ning uskus Temma sisse, ja Temma armastusses püüdwad juurduda, kaswada, ja wägge wotta. Trükkitud 1740 aastal.* (Einige schöne geistliche Lieder). Universitätsbibliothek Tallinn, Baltika-Abteilung, Erar 159.
- S. 648 Abb. 1 Mihkel Tilk: Dekoriertes Pärnu und seine Bewohner am 16. Juni 1886 in Erwartung des Großherzogs. Privatsammlung.
- S. 650 Abb. 2 Selbstbildnis von Mihkel Tilk. 1886. ERM.
- S. 658 Abb. 3 Hieronymus Bosch: Die Anbetung der drei Magier. 1494. Grisaille museo del Prado.
- S. 659 Abb. 4 Andrea Mantegna Isola di Carturo (ca. 1431–1506): Die Anbetung der drei Magier. Mantua 1506.
- S. 660 Abb. 5 Das Foto zeigt das Geburtshaus *Drei Magier* von Mihkel Tilk und seinen Brüdern im Licht der Mittagssonne. 1887. ERM.
- S. 661 Abb. 6 Jakob van Ruisdael: Riverbank. 1649. National Gallery of Scotland Edinburgh.
- S. 662 Abb. 7 Mihkel Tilk: Tori Parochial Schule und Familie des Küsters, fotografiert kurz vor der Dämmerung am Fluss. 1887. ERM.
- S. 664 Abb. 8 Mihkel Tilk: Hölle von Tori. 1887. ERM. Im Vordergrund der Bruder von Mihkel Tilk, der Lehrer und Journalist Jüri Tilk, im Hintergrund der Schriftsteller Andres Saal und der Lehrer Heinrich Tiedermann.
- S. 665 Abb. 9 Fra Angelico: Jesus Christus schenkt Seelen Errettung durch die Höllenqualen. Circa 1430.
- S. 666 Abb. 10 Mährisches Andachtsbild von Marianne von Watteville. 18. Jahrhundert. UAH.

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren des Bands / List of authors of the volume

Martin Åberg, Dr. phil., geb. 1962, ist Professor für Geschichte an der Universität Karlstad, Schweden, und Gastprofessor an der Universität Halmstad. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Gesellschafts- und Sozialgeschichte 1750–1950.

Christer Ahlberger, Dr. phil., geboren 1956, ist Professor für Geschichte an der Universität Göteborg, Schweden. Sein Forschungsinteresse gilt der Sozial-, Kultur-, Politik- und Wirtschaftsgeschichte im Zeitraum 1700–2000.

Craig Atwood, PhD, geb. 1960, ist Professor of Moravian Theology und Direktor des Center for Moravian Studies an der Moravian University in Bethlehem, Pennsylvania. Sein Forschungsschwerpunkt liegt in der Geschichte und Theologie der Mährischen Kirche, insbesondere der Theologie Zinzendorfs.

Christoph Theodor Beck, Dr. med., geb. 1954, ist Arzt i.R. und seit 2013 Vorsitzender von Unitas Fratrum e. V. Forschungsschwerpunkte Herrnhuter Medizin- und Sklavereigeschichte, sowie Diaspora.

Barbara Becker-Cantarino, PhD., ist Professor Emerita der Ohio State University, Columbus (Ohio). Ihre Forschungsschwerpunkte sind Kultur- und Literaturgeschichte von der Frühen Neuzeit bis zur 1848er Revolution und Herrnhuter Mission in Nordamerika.

Wolfgang Breul, Dr. theol., geb. 1960, ist Professor für Kirchengeschichte an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Seine Forschungsschwerpunkte sind Hallescher und Herrnhutischer Pietismus sowie die Kulturgeschichte des Pietismus.

Benedikt Brunner, Dr. phil., geboren 1986, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte in Mainz. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Kirchen- und Theologiegeschichte der Frühen Neuzeit in ihren europäischen und transkulturellen Bezügen, Pietismus und Puritanismus sowie die Nordamerikanische Religionsgeschichte.

Ulrike Carstensen, Dr. phil., geb. 1968, Studienrätin für Kunst und Geschichte am Helmholtz-Gymnasium Bonn. Ihr Forschungsschwerpunkt ist Architektur und Stadtplanung der Herrnhuter Brüdergemeine.

Sigrid Nielsby Christensen, Cand. theol., geb. 1984, ist Doktorandin für Theologie und Kirchengeschichte an der Universität Kopenhagen. Ihre Forschungsschwerpunkte sind individualisierte Konzeptionen des Christentums innerhalb des Herrnhuter Pietismus im Kopenhagen des achtzehnten Jahrhunderts.

Jessica Cronshagen, PD Dr., geb. 1980, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin für Geschichte der Frühen Neuzeit an der Universität Oldenburg. Ihre Forschungsschwerpunkte sind die Geschichte des Pietismus, Missionsgeschichte, Kolonialgeschichte sowie die Geschichte des ländlichen Raumes.

Rudolf Dellsperger, Dr. theol., geb. 1943, ist Professor em. für Neuere Kirchengeschichte, Konfessionskunde und Theologiegeschichte an der Universität Bern. Seine Forschungsschwerpunkte sind Kirchen- und Theologiegeschichte der Reformation, des Pietismus und des 19. Jahrhunderts sowie Schweizerische Kirchengeschichte.

Richard Ehrlacher, B. Sc., geb. 1998, ist Student an der TU Dresden im M. Sc. Studiengang „Biotechnologie und Angewandte Ökologie“. Seine Forschungsinteressen sind Zoologie und Botanik, vor allem heimische Fauna und Flora.

Katherine Faull, PhD, geb. 1960, ist Professorin für Germanistik und Komparistik an der Bucknell University, Lewisburg, Pennsylvania, USA. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Gender und Race im Herrnhutischen Pietismus, Autobiographie, sowie die Digital Humanities.

Aleksandra Frączek, geb. 1995, ist Doktorandin an der Universität Warschau. Ihr Forschungsschwerpunkt sind die Böhmisches Brüder in Großpolen in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts.

Juan Garcés, Dr. theol., geb. 1968 ist Koordinator der Digital Humanities am Text-Lab der Sächsischen Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek Dresden (SLUB) und Fachreferent für Allgemeines, Theologie und Philosophie.

Jon Petter Heesch, Dr. phil., geboren 1973, ist Pfarrer der Kirchengemeinde Eidsvoll. Sein Forschungsschwerpunkt liegt auf der Interpretation von Zinzendorftexten mit Methoden der Sprachwissenschaft und der Gender Studies.

Christian Holtorf, Dr. phil., geb. 1968, ist Professor für Wissenschaftsforschung und Wissenschaftskommunikation an der Hochschule Coburg. Seine Forschungsgebiete sind die Kultur- und Wissensgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts mit Schwerpunkten auf der Entwicklung der Telekommunikation und der Arktiskartografie.

Joachim Jacob, Dr. phil., geb. 1965, ist Professor für Neuere deutsche Literaturgeschichte und Allgemeine Literaturwissenschaft an der Justus-Liebig-Universität Gießen. Seine Forschungsschwerpunkte sind Literatur und Religion des 18. Jahrhunderts, europäische Antikerezeption, literarische Ästhetik und Hermeneutik.

Joanna Kodzik, Dr. phil., ist Juniorprofessorin für arktische Geisteswissenschaften am Malaurie Institut of Arctic Research Monaco-UVSQ an der UVSQ/Universität Paris-Saclay. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Geschichte und Literatur des deutschsprachigen Raums in der Frühneuzeit, der Herrnhuter und die Kulturgeschichte der Arktis.

Mait Laas, geb. 1970, ist Dozent für Animationgeschichte an der Estnischen Kunstakademie Tallinn. Sein Forschungsschwerpunkt ist die Kulturgeschichte des Herrnhutischen Pietismus in Estland.

Alexander Lasch, geb. 1976, Dr. phil., lehrt germanistische Linguistik und Sprachgeschichte des Deutschen an der TU Dresden. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Konstruktionsgrammatik sowie dem Zusammenhang von Sprache und Religion.

Peter Lauber, Dr. theol., geb. 1978, ist Pfarrer der evang.-ref. Kirchgemeinde Buchen BE (Schweiz).

Fred van Lieburg, Dr. phil., geb. 1967, ist Professor für Religionsgeschichte in der Fakultät der Geisteswissenschaften an der Freien Universität Amsterdam. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehört die Geschichte von Pietismus und Erweckung in den Niederlanden in ihrem internationalen Kontext.

Lubina Mahling, Dr. phil., geb. 1982, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Sorbischen Institut in Bautzen. Ihre Forschungsschwerpunkte bilden die sorbische Kirchen- und Kulturgeschichte sowie die Geschichte des Pietismus in der Lausitz.

Markus Matthias, Dr. theol., geb. 1956, war Inhaber des Lehrstuhls für Theologie und Geschichte Martin Luthers und des Luthertums an der Protestantse Theologi-

sche Universiteit in Amsterdam-Groningen. Seine Forschungsschwerpunkte sind Theologiegeschichte Luthers, der lutherischen Orthodoxie und des Pietismus.

Gisela Mettele, Dr. phil., Professorin für Geschlechtergeschichte an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Forschungsschwerpunkte sind Geschlechterschichte, Stadt- und Bürgertumsgeschichte, Herrnhuter Brüdergemeine, Religion und Bildung.

Anna Shlomo Meyer, geb. 2003, ist Mitarbeiterin im Bereich Digital Humanities am Textlab der Sächsischen Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek Dresden (SLUB).

Dietrich Meyer, Dr. theol., geb. 1937, Leiter des Archivs der Ev. Kirche im Rheinland (Düsseldorf) im Ruhestand. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Kirchen- und Theologiegeschichte Zinzendorfs und der Brüdergemeine sowie die Kirchengeschichte Schlesiens.

Frank Müller, Dr. rer. nat., geb. 1966, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Botanik der TU Dresden. Er ist verantwortlich für das Herbarium dieser Einrichtung. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Flora und Vegetation Sachsens sowie die Mooskunde.

Klaus vom Orde, Dr. theol., geb. 1956, bis 2022 Arbeitsstellenleiter des Projekts „Edition der Briefe Philipp Jakob Spener (1635–1705)“ der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Seine Forschungsschwerpunkte sind die pietistische Frömmigkeit des 17. und 18. Jh. und die Erweckungsbewegungen des 19. Jh.

Beata Paškevica, Dr. phil., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Forschungs- und Interpretationszentrum der Nationalbibliothek Lettlands, die aktuellen Forschungsinteressen sind die Geschichte des Pietismus in Livland und die lettische Kulturgeschichte im 18. Jahrhundert.

Christina Petterson, PhD Cultural Studies, geb. 1972 ist Lehrbeauftragte an der Universität von Grönland, Ilisimatusarfik. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Herrnhuter Pietismus, Sozial- und Missionsgeschichte im 18. Jahrhundert.

Paul Peucker, Dr. phil, geb. 1963, ist Archivar am Moravian Archives in Bethlehem (Pennsylvania). Er ist Herausgeber des *Journal of Moravian History* und Verfasser mehrerer Veröffentlichungen über Zinzendorf und die Herrnhuter.

Maciej Ptaszyński, Dr. habil., geb. 1978, ist Professor an der Universität Warschau. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Geschichte der polnischen Reformation, Humanismus, Irenik und der Toleranz in der Frühneuzeit.

Tine R. Reeh, Dr. theol., geb. 1972, ist Associate Professor an der Universität von Kopenhagen. Ihre Forschungsschwerpunkte sind die Beziehung zwischen Christentum und Kultur sowie die Bedeutung des Christentums für die Entwicklung der skandinavischen Gesellschaftsmodelle.

Thomas Ruhland, Dr. phil., geb. 1973, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Interdisziplinären Zentrum für Pietismusforschung der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Seine Forschungsschwerpunkte sind Wissens- und Sammlungsgeschichte sowie Kulturgeschichte des Halleschen und Herrnhutischen Pietismus.

Arne Rümmler, geb. 1990, ist Data Steward am Open Science Lab der Sächsischen Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek Dresden (SLUB).

Andrey Ryazhev, PhD (Geschichte), geb. 1966, ist unabhängiger Forscher. Seine Forschungsschwerpunkte sind Religions- und Kirchengeschichte in der Frühen Neuzeit, religiöse Dissidenz, moderne russische und osteuropäische Geschichte – hauptsächlich des 18. Jahrhunderts.

Jonas Schwiertz, M. A., geb. 1989, ist Promotionsstudent an der Freien Universität Berlin. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Herrnhuter Brüdergemeine in der Sattelzeit und die Missions- und Kolonialgeschichte Surinames im 18. und frühen 19. Jahrhundert.

Peter Vogt, Dr. theol., geb. 1967, ist Studienleiter der Evang. Brüder-Unität und Gemeindepfarrer in Herrnhut. Seine Forschungsschwerpunkte sind Geschichte und Frömmigkeitspraxis der Brüdergemeine und die Theologie Zinzendorfs.

Aira Vösa, Dr. theol., geb. 1974, ist Leitende Wissenschaftlerin im Under-und-Tuglas-Literaturzentrum der Estnischen Akademie der Wissenschaften. Ihre Forschungsschwerpunkte sind der Pietismus, die Aufklärungstheologie und die neufrühzeitliche Literatur des estnischen und livländischen Adels.

Sarah T. Wagner, Dr. rer. nat., geb. 1985, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Botanik der TU Dresden. Ihre Forschungsschwerpunkte sind das Datenbankmanagement von wissenschaftlichen Sammlungen, Biomechanik und molekulare Phylogenie von Angiospermen sowie die Geschichte der Botanik mit Schwerpunkt Herrnhuter Brüdergemeine.

Kay-Michael Würzner, geb. 1980, ist Leiter des Open Science Lab der Sächsischen Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek Dresden (SLUB) und Fachreferent für Informatik.

Peter Zimmerling, Dr. theol., geb. 1958, ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Leipzig. Seine Forschungsschwerpunkte sind Seelsorge, Spiritualität, Mystik, Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, Martin Luther sowie Dietrich Bonhoeffer.

Martin Åberg, Dr. phil., born 1962, is professor of history at Karlstad University, Sweden, and visiting professor at Halmstad University. His research interests include social, economic and political history ca 1750-1950.

Christer Ahlberger, Dr. phil., born 1956, is professor of history at Gotheburg University, Sweden. His research interests focus on social, cultural, political and economic history ca 1700-2000.

Craig Atwood, PhD, born 1960, is Professor of Moravian Theology and Director of the Center for Moravian Studies at Moravian University in Bethlehem, Pennsylvania. His research focuses on Moravian Church history and theology, especially the theology of Zinzendorf.

Christoph Theodor Beck, Dr. med., born 1954, is a retired doctor and has been Chairman of Unitas Fratrum e. V. since 2013. His research focuses on Herrnhut medical and slave history as well as diaspora.

Barbara Becker-Cantarino, PhD., is Professor Emerita der Ohio State University, Columbus (Ohio). Her research focusses on Literary and Cultural History from the Early Modern Period to the Revolution of 1848 and Moravian Missions in North America.

Wolfgang Breul, Dr. theol., born 1960, is professor of church history at the Johannes Gutenberg University Mainz. His research focuses on Halle and Herrnhut Pietism as well as the cultural history of Pietism.

Benedikt Brunner, Dr. phil., born 1986 is Research Associate at the Leibniz Institute for European History in Mainz. His research focuses on Early Modern Church History in its european and transcultural dimensions, Pietism and Puritanism and North American Religious History.

Ulrike Carstensen, Dr. phil., born 1968, is teacher of Visual Arts and History at Helmholtz-Gymnasium Bonn. Her research focus is architecture and urban planning of the Moravian Brethren Community.

Sigrid Nielsby Christensen, Cand. theol., born 1984, is PhD-fellow at the Section of Church History at the University of Copenhagen. Her research focuses on indi-

vidualized conceptions of Christianity within Moravian Society of Copenhagen in the eighteenth-century.

Jessica Cronshagen, PD Dr., born 1980, is a research associate for Early Modern History at the University of Oldenburg. Her research focuses on the history of Pietism, mission history, colonial history, and the history of rural areas.

Rudolf Dellsperger, Dr. theol., born 1943, is Professor em. for modern church history, denominational studies and theological history at the University of Bern. His research focuses on church and theological history of the Reformation, Pietism and the 19th century as well as Swiss church history.

Richard Ehrlacher, B. Sc., born 1998, is a student at the TU Dresden. Currently he is obtaining his M. Sc. degree in “Biotechnology and Applied Ecology”. His interests are zoology, botany and ecology, especially the native fauna and flora.

Katherine Faull, PhD, born 1960, is a professor of German and Humanities at Bucknell University, Lewisburg, Pennsylvania, USA. Her research focuses on issues of gender and race in the Moravian Church, autobiography, and digital humanities.

Aleksandra Frączek, born 1995, is a PhD student at the University of Warsaw. Her research focuses on the Unity of the Bohemian Brethren in Greater Poland in the first half of the 18th century.

Juan Garcés, Dr. theol., born 1968, is Coordinator of Digital Humanities at the TextLab of the Saxon State and University Library Dresden (SLUB) and Subject Specialist for General, Theology and Philosophy.

Jon Petter Heesch, Dr. phil., born 1973 is vicar rector of Eidsvoll parish. The focus of his research is original texts by Zinzendorf within the methodological framework of English linguistics and gender studies.

Christian Holtorf, Dr. phil, born 1968, is professor of science studies and science communication at Coburg University of Applied Sciences and Arts. His research areas are cultural history and history of knowledge in the 19th and 20th century with focuses on the development of telecommunication and arctic cartography.

Joachim Jacob, Dr. phil., born 1965, is Professor of Modern German Literary History and General Literary Studies at the Justus Liebig University Giessen. His

main areas of research are literature and religion of the 18th century, the reception of antiquity in modern Europe, literary aesthetics and hermeneutics.

Joanna Kodzik, Dr. phil., is Junior Full Professor (tenure track) in Arctic Humanities at the Malaurie Institute of Arctic Research Monaco-UVSQ at UVSQ/University of Paris-Saclay. Her research interests include the History and literature of German-speaking regions in the early modern period, Moravian missionary writing, and the history of knowledge about the Arctic.

Mait Laas, born 1970, is lecturer of history of animation at the Estonian Art Academy in Tallinn. His research focuses on the cultural history of Herrnhut Pietism in Estonia.

Alexander Lasch, born 1976, Dr. phil., teaches German linguistics and language history of German at the TU Dresden. His research focuses on construction grammar and the relationship between language and religion.

Peter Lauber, Dr. theol., born 1978, is Minister of the evang.-ref. Kirchgemeinde (parish) Buchen BE (Switzerland).

Fred van Lieburg, Dr. phil., geb. 1967, ist professor of religious history in the Faculty of Humanities at the Vrije Universiteit Amsterdam. One of his research interests is concerned with the history of Dutch Pietism and Revivalism in its international context.

Lubina Mahling, Dr. phil., born 1982, is a research assistant at the Sorbian Institute in Bautzen. Her research focuses on Sorbian church and cultural history as well as the history of Pietism in Lusatia.

Markus Matthias, Dr. theol., born 1956, held the chair for theology and history of Martin Luther and Lutheranism at the Protestant Theological University in Amsterdam-Groningen. His research focuses on history of theology regarding Luther, Lutheran orthodoxy and pietism.

Gisela Mettele, Dr. phil., Professor of Gender History at the Friedrich Schiller University of Jena. Her research focuses on gender history, urban and civic history, the Moravian Church, religion and education.

Anna Shlomo Meyer, born 2003, is a Digital Humanities staff member at the Textlab of the Saxon State and University Library Dresden (SLUB).

Dietrich Meyer, Dr. theol., born 1937, retired director of the archives of the Evangelical Church in the Rhineland (Düsseldorf). His research focuses on the theology and history of Zinzendorf and the Moravian Church as well as the church history of Silesia.

Frank Müller, Dr. rer. nat., born 1966, is a research associate at the Institute of Botany at the TU Dresden. He is responsible for the herbarium of this institution. His main research interests are the flora and vegetation of Saxony and bryology.

Klaus vom Orde, Dr. theol., born 1956, until 2022 senior researcher of the project „Edition der Briefe Philipp Jakob Spener (1635-1705)“ of the Saxon Academy of Sciences and Humanities in Leipzig. His research focuses are the pietistic movements of the 17th and 18th century and the awakening movements of the 19th century.

Beata Paškevica, Dr. phil., is a research associate at the Research and Interpretation Center of the National Library of Latvia, current research interests are the history of Pietism in Livonia and Latvian cultural history in the 18th century.

Christina Petterson, PhD Cultural Studies, born 1972 is adjunct lecturer at the University of Greenland, Ilisimatusafik. Her research focusses on Moravian pietism, social and missionary history.

Paul Peucker, Dr. phil., born 1963, is archivist at the Moravian Archives in Bethlehem, Pennsylvania. He is editor of the *Journal of Moravian History* and author of various publications on Zinzendorf and the Moravians.

Maciej Ptaszyński, Dr. habil., born in 1978, is a professor at the University of Warsaw. His latest projects concern the history of the Polish Reformation, humanism, irenicism, and toleration in early modern times.

Thomas Ruhland, Dr. phil., born 1973 is a research associate at the Interdisciplinary Centre for Pietism Research at Martin Luther University Halle-Wittenberg. His

research focuses on the history of knowledge and collections as well as the cultural history of Moravian and Halle Pietism.

Arne Rümmler, born 1990, is a Data Steward at the Open Science Lab of the Saxon State and University Library Dresden (SLUB).

Tine R. Reeh, Dr. theol., born 1972, is associate professor at University of Copenhagen. Her research focuses on the relationship between Christianity and culture as well as the significance of Christianity for the development of Nordic models of society.

Andrey Ryazhev, PhD (History), born 1966, is independent researcher. His research focuses on Religion and Church history in the Early Modern Times, Religious dissidence, Modern Russian and East European history – mainly the 18th century.

Jonas Schwiertz, M. A., born 1989, is PhD-Student at the Free University of Berlin. His research focuses on the Moravian Church in the Sattelzeit and the mission and colonial history of Suriname in the 18th and early 19th centuries.

Peter Vogt, Dr. theol., born 1967, is Director of Theological Education for the Moravian Church in Germany and Co-Pastor of the Herrnhut Moravian Congregation. His research focusses on Moravian history, the practice of piety in the Moravian tradition, and the theology of Zinzendorf.

Aira Võsa, Dr. theol., born 1974, is Senior Researcher at the Under and Tuglas Literature Centre of the Estonian Academy of Sciences. Her research focuses on Pietism, Enlightenment theology and the literature of the Estonian and Livonian nobility in the early modern period.

Sarah T. Wagner, Dr. rer. nat., born 1985, is a research associate at the Institute of Botany at TU Dresden. Her research focuses on database management of scientific collections, biomechanics and molecular phylogeny of angiosperms and history of botany with a focus on the Moravian Church.

Kay-Michael Würzner, born 1980, is Head of the Open Science Lab at the Saxon State and University Library Dresden (SLUB) and Subject Specialist for Computer Science.

Peter Zimmerling, Dr. theol., born 1958, is Professor of Practical Theology at the University of Leipzig. His research focuses on pastoral care, spirituality, mysticism, Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, Martin Luther as well as Dietrich Bonhoeffer.

Ortsregister¹

A

Abessinien 325
Åbo (Schweden) 375, 378, 382, 384
Allemaengel (Lynn Township, Pennsylvania, USA) 686, 687
Amersfoort (Niederlande) 369–371
Amsterdam 265–267, 357, 358, 364, 371, 450, 455, 461, 596
Antigua 453
Antwerpen 367
Archangelsk (Russland) 591
Arktis 16, 589, 591, 598, 602, 604, 605, 607–611, 613, 616, 620, 626, 627
Arnheim 369
Axel 369

B

Baarland 364
Baden 61, 83, 322, 323, 326–328, 332, 333
Barbuda (kleine Antillen) 450
Barby (Herrnhuter Gemeinort) 169, 229, 232, 467, 468, 470–479, 481–486, 489, 503, 590, 633–635, 641
Barneveld 363
Basel 283, 305, 306, 309, 312, 319, 322, 324, 325, 361, 364
Bayreuth 350–353, 472
Beaver River (Nebenfluss des Muskingum, Ohio, USA) 499
Bedford (England) 131, 496
Berlin 61, 105, 229, 236, 239, 241, 246, 249, 251, 254–256, 260, 261, 275, 276, 285–288, 293, 303, 305, 307, 309–312, 316, 325, 383, 488, 492, 581

Berthelsdorf (nahe Herrnhut) 11, 15, 51, 73, 74, 159, 163, 207–211, 213–215, 217, 218, 220, 236, 290, 687
Bethlehem (Pennsylvania, USA) 11, 14, 16, 24, 27, 38, 41, 42, 113, 134, 135, 449, 454, 455, 461, 465, 496–502, 504, 510, 518, 552, 577, 675, 689, 691, 700, 702, 703
Borås (Sjuhärad, Schweden) 438, 439
Breslau 241, 246–248, 259, 261, 288
Büdingen 70, 496
Burowe (Iłowa, Polen) 251

C

Christiansbrunn (Pennsylvania, USA) 510, 689
Christiansfeld (Dänemark) 14–16, 22, 42, 230, 405, 406, 408–413, 415–421, 436–438, 443, 551, 552, 555, 557, 558, 560–568, 609, 700

D

Dänemark 73, 77, 230, 292, 551, 552, 555, 557, 559, 560, 562–564, 566–568, 598, 604, 617
Dänemark-Norwegen 412, 425, 431, 552
Darmstadt 322
Den Haag 369, 370
Detroit 505, 506, 677, 689
Deutsch-Ostafrika *s. a. Tansania*, 488
Dordrecht 368
Dorpat (Tartu, Estland) 631, 641, 643, 644
Dresden 61, 208, 210, 213, 218, 241, 255, 303, 305, 309, 311, 315, 468, 479, 481,

¹ Herrnhut ist nicht verzeichnet.

- 483, 485, 486, 488, 489, 580–582, 693, 694, 703
- E**
- England 25, 77, 92, 127–134, 136–138, 143, 245, 251, 283, 289, 333, 358, 434, 450, 454, 455, 457, 481, 491, 496, 506, 536, 580, 586, 707
- Ephrem (Missionsposten in Suriname 1757–1763) 514
- Ermelo (Niederlande) 371
- Estland 16, 82, 375, 377, 379, 382, 384, 387, 629–632, 634, 637, 638, 641, 644, 645, 647, 651, 652, 655, 669, 670
- F**
- Finnland 591, 631, 670
- Florida (spanische Kolonie, dann Bundesstaat der USA) 496
- Fort Laurence (Fort Laurens, am Tuscarawas River, Ohio, USA) 505
- Fort Pitt (Pittsburgh) 505
- Frankfurt a. M. 74, 83, 114, 322, 330, 436
- Frankreich 196, 337, 491, 506, 580, 581, 591, 599, 602
- Frederikshåb (Paamiut, Grönland) 597
- Freiburg im Breisgau 323, 331
- Freudenstadt 584
- Friedenshütten (Missionsort der Herrnhuter, 1764–1772, am Muskingum, Ohio, USA) 499
- Friedenstadt (Lagunatenenk, Missionsort der Herrnhuter, Pennsylvania, USA) 499
- Fulneck (Yorkshire, Großbritannien) 25, 132, 135, 699, 707–710
- Funchal (Madeira) 455
- G**
- Genf 14, 15, 45, 89–93, 95, 96, 98–100, 245, 263, 264, 266–268, 270–272, 283
- Gent 366, 370
- Georgia (später Bundesstaat der USA) 131, 256, 412, 452, 496
- Gnadau (bei Magdeburg) 28, 225, 229, 230, 327
- Gnadenberg (Godnów, Schlesien) 239, 242, 243, 251, 586
- Gnadenfeld (Schlesien) 239, 484
- Gnadenfrei (Piława Górna, Schlesien) 179, 229, 239–244, 251, 253
- Gnadenhütten (1) (Missionsort der Herrnhuter in Pennsylvania 1746–1755) (2) (Missionsort der Herrnhuter am Muskingum, Ohio 1772–1781) 499, 504–506, 538, 539, 545, 696
- Görlitz 208, 210, 213, 214, 485
- Goshen (Ohio, USA) 506, 689
- Gotha 245, 609, 616, 620, 623
- Göttingen 173, 471, 600
- Gracehill (Gemeinort, Nordirland) 11, 14, 25, 42, 700
- Grönland 13, 16, 240, 311, 316, 467, 469, 470, 482–484, 535, 538, 552, 553, 589, 591–605, 607–618, 620–623, 625–627, 689
- Großbritannien 470, 536, 602, 618
- Großhennersdorf (Sachsen) 173, 175, 258, 303, 473
- H**
- Haarlem 365
- Halle (Saale) 31, 33, 52, 56, 64, 74, 77, 78, 134, 157, 183, 184, 194–196, 200, 240, 242, 267, 288, 303, 321, 340, 343, 350–352, 388–390, 394–397, 403, 424, 473, 480, 496, 559, 572, 574, 584, 631, 632, 635
- Hamburg 450, 553, 581, 675
- Hanau 455, 582
- Heidelberg 283, 284, 297, 695
- Herrnhaag 16, 26, 28–30, 37, 41, 53, 82, 83, 98, 113, 114, 121, 127, 128, 133, 135,

- 137–143, 181, 256, 322, 436, 437, 452,
455, 571, 572, 574–578, 581, 584–586,
592
- Hirschberg (Vogtland) 245
- Hoop (Simirri, Missionsposten in Suriname 1765–1808) 509, 510, 513–515,
518–529
- Hornberg 323
- I**
- Ijsselstein (Niederlande) 357, 360
- Island 455, 465, 552, 589, 591–593, 595,
599, 602, 604, 605
- J**
- Jarlsberg (Norwegen) 428
- Jena 73, 195, 246, 255, 471–473
- Jerusalem 27, 28, 325, 326, 653, 654
- K**
- Karibik 13, 316, 467, 520
- Kassel 322
- Kleinwelka (Sachsen) 304–306, 311, 317,
318, 609, 697
- Kolmetarga (Drei Magier, Bauernhof bei
Tori, Livland) 655–657
- Königsberg 276, 293, 396, 601
- Königsfeld 323, 328, 331, 333
- Kopenhagen 15, 411, 412, 423–431,
552–554, 596, 608, 615, 622–625
- (Bad) Kreuznach 325
- L**
- Labrador 132, 316, 435, 441, 469, 477, 484,
623
- Lappland 589–591, 593, 595, 599, 602,
604, 605
- Leipzig 90, 249, 305, 310, 315
- Leuba (südlich von Görlitz) 208
- Lichtenau Missionsort der Herrnhuter,
1776–1780, Ohio, USA) 499, 609, 615,
626
- Lichtenfels (Akunnaat, Grönland) 609,
612, 627
- Lissa (Leszno, Polen) 285, 286
- Livland 221, 245, 387–393, 396, 397,
399–403, 632, 636, 637, 644, 650, 651,
657, 660, 663
- Livorno 460
- London 14, 43, 69, 73, 93, 99, 127–132,
137, 142, 251, 265, 276, 289, 325, 346,
359, 361, 364, 450, 452–456, 460–462,
469, 470, 475, 479–481, 496, 498, 513,
581, 590, 607, 620, 677, 707
- Chelsea 43, 127, 132, 469
- Fetter Lane Street 128, 130–132, 462
- Lindsey House 43, 127, 132, 136,
469
- M**
- Main 455
- Marienborn (Gemeinort, Wetterau) 82,
83, 90, 101, 114, 230, 240, 248, 249, 258,
428, 455, 472, 632
- Mesheppen (Meshoppen Creek, Wyoming
County, Pennsylvania, USA) 687, 688
- Middelburg (Niederlande) 364
- Montmirail (Westschweiz) 331
- Moskau 591, 656
- Muskingum (Nebenfluss des Ohio) 499,
544
- N**
- Nazareth (Pennsylvania, USA) 455, 538,
697, 703
- Neudietendorf (Thüringen) 411
- Neuf-Brisach (Elsass) 584
- Neufundland 469
- Neu-Herrnhut (Noorliit, Grönland) 593,
595–597, 605, 609, 612

- Neusalz (Nowa Sól, Polen) 239, 242, 251, 252, 257, 417
- Neuwied 229, 235
- New London (Connecticut, USA) 459, 465
- New York 11, 97, 130, 455, 456, 459, 465, 466, 499, 504
- Niederlande 75, 196, 199, 245, 283, 334, 371, 573, 580
- Niesky (Sachsen) 174, 230, 304, 406, 409, 411, 417, 450, 481, 483–486, 488
- Nijkerk (Niederlande) 358, 369, 370
- Norwegen 47, 221, 552, 553, 598
- Nuuk (Godthab, Grönland) 609, 625
- O**
- Ohio (US-Bundesstaat, seit 1803) 16, 492, 493, 496, 499, 500, 505–507, 696
- Österreich 326
- Ostsee krai (Gouvernements Livland und Estland als Teil des Zarenreichs) 373
- Oulu (Finnland) 591
- P**
- Paramaribo (Suriname) 509, 513, 515, 519, 522, 523, 527
- Paris 75, 99, 581, 670
- Pärnu (Pernau, Kurstadt in Livland, Estland) 377, 647, 649, 651, 652, 656, 661, 664, 668
- Pennsylvania 11, 24, 46, 72, 131, 132, 134, 135, 142, 436, 454, 455, 464, 504, 510, 518, 536, 675, 687, 688, 691, 696, 698, 701, 703
- Pfalz 83, 84, 283, 322, 331–333
- Philadelphia 56, 74, 130, 294, 355, 357, 362, 450, 455, 465, 503, 544, 687
- Pilgerhut (Missionsposten in Berbice, niederländische Kolonie in Südamerika, 1740–1763) 514, 515, 518, 527
- Polen 250, 254–256, 275–278, 280–284, 286, 290, 291, 295–297, 598, 602, 692
- Polsbroek (Niederlande) 369
- Preussen 256, 598
- Pulsnitz (Sachsen) 303
- R**
- Regensburg 258
- Reval (Tallinn, Estland) 135, 373, 377, 379, 389, 394, 631, 632, 635, 642
- Rhein 83, 455
- Riga 15, 373, 377, 380, 383, 384, 387–389, 391–400, 403, 631, 634, 651
- Rostock 255
- Rotterdam 359, 361, 368, 455
- S**
- Saaremaa (Ösel, estnische Insel) 376, 635
- Salem (North Carolina, USA) 26, 499
- Samojeden (Jamal, Russland) 591
- Sarepta (Wolgograd, Russland) 306, 409, 463, 482, 598
- Saron (Missionsposten in Suriname 1757–1779) 43, 44, 514, 518, 527
- Scherpenzeel (Niederlande) 363
- Schlesien 15, 239–253, 256, 257, 260, 261, 318, 586
- Schleswig 408, 412, 417, 436, 552
- Schönbrunn (Missionsort der Herrnhuter, 1772–1781, am Muskingum River, Ohio, USA) 499, 501, 502, 539, 545
- Schottland 327
- Schweden 387, 480, 591, 598, 604
- Sendomir (Sandomierz, Polen) 250, 275, 276, 279, 285, 286, 290, 291, 297
- Shamokin (Missionsort der Herrnhuter, 1747–1755, Pennsylvania, USA) 499
- Shekomeko (Missionsort der Herrnhuter, 1740–1744, Bundesstaat New York USA) 499
- Sjuhärad (Sweden) 438, 439, 442

St. Chrischona 326, 332, 333
 St. Eustace (Sint Eustatius, Karibik) 457
 St. Petersburg 383, 598
 St. Thomas 457, 476, 552
 Stockholm 435, 437, 438, 445
 Stralsund 255
 Südafrika 316, 484, 488, 535, 689
 Südasiens 477, 478, 480, 481
 Susquehanna (Fluss in Pennsylvania)
 499, 687
 s'Heerendijk (Niederlande) 496, 573, 577

T

Tahiti 482
 Tansania *s. a. Deutsch-Ostafrika*, 488
 Thommendorf (Tomisław, Polen) 243
 Tienhoven (Niederlande) 358
 Toarp (Sjuhärad, Schweden) 439–442, 445
 Tori (Torgel, Ortschaft nahe Pärnu, Estland)
 647, 651, 653, 655, 656, 661–668
 Tornio (Finnland) 591, 599
 Tranquebar (Tharangambadi, Indien) 478,
 481
 Tübingen 85, 245, 255, 272, 289, 675
 Tuscarawas (Nebenfluss des Muskingum,
 Pennsylvania, USA) 499

U

Uddevalla (Schweden) 436, 438, 443
 Uhyst 252, 474
 Ungarn 476, 602

Urbs (Urvaste, südestnisches Kirchspiel)
 632, 637, 638
 Utrecht 281, 355–358, 360, 362, 364

V

Virginia (Bundesstaat der USA) 493

W

Wachau (USA) 586
 Wetterau (Hessen) 82, 83, 114, 245, 322,
 344, 436, 470, 475, 574
 Wetzlar 258
 Württemberg 24, 85, 319, 321, 323,
 335–337, 340, 343–345, 348, 349, 352,
 353, 518
 Wyalusing (Ort der Delaware, Pennsylvania,
 USA) 499

Y

Yale 466
 Ysenburg-Büdingen 574, 576

Z

Zauchenthal (Suchdol nad Odrou, Tschechi-
 en) 496, 498
 Zegveld (Niederlande) 359
 Zeist (Gemeinort der Herrnhuter, Nieder-
 lande) 82, 139, 327, 355, 359–361, 363,
 364, 370, 371, 428, 554, 581, 609
 Zonnemaire (Niederlande) 366
 Zwijndrecht (Niederlande) 369

Personenregister¹

A

Abegg, Johann Friedrich (1765–1840) 323
Albertini, Johann Baptist von (1769–1831) 484
Anderson, Johann (1674–1743), 1723–1743
Bürgermeister Hamburgs 595
Andreae, Johann Valentin (1586–1654) 28, 30
Anhalt-Dessau, Franz von (1740–1817) 472
Anna Ivanovna *s. Russische Herrscher*
Anna Leopoldovna *s. Russische Herrscher*
Arndt, Johann (1555–1621) 49, 76, 243
Arnold, Gottfried (1666–1714) 33, 34, 71, 76, 155, 181, 190
Augustini, Jacobus Luberti (1748–1822) 365

B

Bach, Carl Philipp Emanuel (1714–1788) 181
Bach, Wilhelm Friedemann (1710–1784) 181
Bähr, Ulrich (Olof Björn, 18. Jh.) 591
Banks, Joseph (1743–1820) 469, 477, 480, 481
Baumgarten, Alexander Gottlieb (1714–1762) 178, 181, 185, 198–203, 214, 247
Baumgarten, Siegmund Jacob (1706–1757) 200, 247
Baur, Leopold Richard (1855–1889) 488
Bayle, Pierre (1647–1706) 183, 199
Beck, Johann (1706–1770) 593

Becker, Alexander (1818–1901) 488
Becker, Christoph (1894–1964) 485
Bengel, Albrecht (1687–1752) 336, 338–341, 345, 347, 353
Bernhard von Clairvaux (1090–1153) 53, 54
Bestuzhev-Ryumin, Alexei Petrovich (1693–1766), Graf, russischer Staatsmann, Diplomat und Vizekanzler 375, 377, 379, 382, 384
Biedermann, Carl Ferdinand (1792–1869), Musiklehrer des Gymnasiums in Dorpat 641
Bierman, Wouter 357
Bilfinger, Heinrich Christoph (1693–1750) 255
Birken, Sigmund von (1626–1681) 636
Blaufuß, Friedrich Bernhard (1697–1756), 1749 Pfarrer an der St. Jakobskirche in Riga 15, 387, 389–401, 403
Blumenbach, Johann Friedrich (1752–1840) 471, 601
Bock, Samuel Friedrich (1716–1785) 595, 596
Boileau Despréaux, Nicolas (1636–1711) 193, 196
Bonnet, Gisbertus (1723–1805) 358, 359, 362
Bossart, Johann Jakob (1721–1789) 473, 476, 482, 483, 590, 604
Brasen, Christopher (1737–1774) 483
Brasens, Christoph (1738–1784) 604
Breutel, Johann Christian (1788–1875) 484, 488

¹ Nikolaus Ludwig von Zinzendorf ist nicht verzeichnet.

- Brevern, Karl Hermann, von (1704–1744), russischer Staatsmann, Diplomat, geheimer Rat und Kabinettsminister 382
- Brodersen, Martin (1718–1803) 478
- Brotze, Johann Christoph (1742–1823), Subrektor, danach Konrektor und ab 1801 Rektor des Lyzeums in Riga 394
- Brumhard, Johann Sebastian (1706–1742) 472
- Budde(us), Johann Franz (1667–1729) 180, 193, 195, 287
- Buffon, Louis Leclerc de (1707–1788) 602
- Burg, Johann Friedrich (1689–1766) 241, 246–248, 252
- Burkhardt, Christian Friedrich (1785–1854) 488
- Büsching, Anton Friedrich (1724–1793) 598, 600
- C**
- Camerarius, Ludwig (1573–1651) 269, 284
- Capuanus, Petrus, Kardinal († 1214) 268
- Carey, William (1761–1834), Gründer der Baptist Missionary Society 491
- Casaubon, Isaac (1559–1614) 283
- Cassius, David (1673–1734) 286
- Charlesworth, James (1721–1770) Leiter der Herrnhuter Gemeinde Fulneck 709
- Cherkasov, Ivan Antonovich (1692–1758). Baron, russischer Staatsmann, Kabinettssekretär der Zarin Elizaveta Petrovna 375–378, 382–384
- Chodowiecki, Jan 285
- Christian VI. (1699–1746), König von Dänemark-Norwegen 1730–1746 425, 552
- Christian VII. (1699–1746), König von Dänemark-Norwegen 1730–1746 425, 554
- Clemens, Gottfried (1706–1776) 253, 470
- Cocceji, Samuel von (1679–1755), 1738f. und 1741–1747 preußischer Justizminister 249, 251, 252, 260
- Collin, Friedrich Eberhard (1684–1727) 158
- Comenius, Jan Amos (1592–1670) 15, 263, 266–270, 272, 287, 289–291, 295, 296, 345
- Cook, James (1728–1779) 470, 472, 475, 482
- Cook, John (1720–?) 460
- Cooper, Anthony Ashley, Third Earl of Shaftesbury (1671–1713) 180
- Cossart, Friedrich (1714–1763) 90, 93–95, 105
- Costa, Pierre (1668–1747) 199
- Cranz, David (1723–1777), Missionar der Herrnhuter Brüdergemeinde) 15, 16, 239–244, 252, 253, 263, 268–272, 277, 294–296, 298, 311, 469, 470, 483, 598–604, 612, 613, 615
- Cröger, Michael (1714–1800), Führer des Diariums des Chors der ledigen Brüder der Herrnhuter in Kopenhagen 15, 423, 428–431
- Cunow, Benigna Sophia (1756–1836) 450
- Cunow, Johann Gottfried (1758–1824) 474
- Cürrie, Peter Friedrich (1777–1855) 484, 486–488
- Curtius, Hendrik Herman Donker (1778–1839) 369, 370
- D**
- Dalager, Lars (1722–1772) 597
- David, Christian (1692–1751) 210, 219, 288, 351, 388, 389, 393, 394, 399, 425, 426, 571–573
- De Pauw, Cornellie (1739–1799) 599, 600
- Deknatel, Johannes (1698–1759) 461
- Dermout, Isaac Johannes 370

- Drachardt, Christian (1711–1778) 593
 Dury, John (1595/96–1680) 284
- E**
- Egede, Hans (1686–1758) 591, 594–596, 599, 601, 602, 605, 617
 Ehrhardt, John Christian (1741–1770) 459, 460
 Ekman, Peter III. (1740–1807), Kaufmann in Göteborg 437, 444
 Elizaveta Petrovna s. *Russische Herrscher*
 Elvers, Kaspar (auch: Caspar) (1680–1750), Diakon (1712) und Pastor (1724) an der St. Johannis-Kirche in Riga 397, 398
 Erasmus von Rotterdam (1466/1469–1536) 282
 Eropkin, Dmitrij Fiodorovitch (1680–1750) russischer Militärkommandant und Verwalter, Vizegouverneur von Livland 375, 379, 380
 Ettwein, John (1721–1802), Missionar und später Bischof der Herrnhuter Brüdergemeine 499, 502, 505
 Ewald, Enevold (1696–1754), Pfarrer 425
- F**
- Fabricius, Johann Christian (1745–1808) 604
 Fein, Georg Friedrich (1741–1817) 323
 Felgenhauer, Paul (1593–1617) 159
 Fénelon, François (1651–1715) 31
 Figulus, Peter (1617–1670), Schwiegersohn von Comenius 291
 Fischer (geb. Barr), Regina (1759 – 1799), Missionarin in Suriname 522
 Fischer, Jakob Benjamin (1684–1744), seit 1736 Generalsuperintendent von Livland 396
 Fischer, Johann Jacob Gottlob (1764–1850), herrnhutischer Missionar in Suriname 509–511, 513, 518, 522–529
- Fischer, Johannes (1633–1705), seit 1673 in Livland, 1675 Generalsuperintendent von Livland 388, 395, 401
 Francke, August Hermann (1663–1727) 51, 55, 56, 78, 191, 195, 200, 319, 343, 349, 352, 379, 390, 496, 517
 Francke, August Hermann, Tibetmissionar (1870–1930) 318, 319
 Francke, Gotthilf August (1696–1769) 350, 351, 390, 393
 Friedrich II. s. *Preußische Herrscher*
 Friedrich Wilhelm I. s. *Preußische Herrscher*
 Friedrich III./I. s. *Preußische Herrscher*
 Funke, Hildegard (1908–1977) 486
- G**
- Garrison, Nicolas (1701–1781) 455, 457–462
 Gebhardi, Ludwig Albrecht (1735–1802) 601
 Gellert, Christian Fürchtgott (1715–1769) 181
 Gerner, Henrik (1701–1786), Archidia- kon von Kopenhagen und Mitglied der dortigen Herrnhuter Sozietät 427, 431
 Gersdorf, Abraham von (1704–1784) 241, 247, 250, 252, 258, 259, 469
 Gersdorf, Friedrich Caspar von (1699–1751) 194, 252
 Gersdorff, Siegmund August (1702–1777) 469, 580
 Gessner, Johannes (1709–1790) 482
 Gladman, Thomas 457, 459
 Gobat, Samuel (1799–1879), Missionar, später Bischof des preußisch-anglikanischen Bistums in Jerusalem 325
 Goedkoop, Albert 364–366, 368, 370
 Goethe, Johann Wolfgang von (1749–1832) 322, 471

- Goßner, Johannes Evangelista (1773–1858) 312, 325
- Gottsched, Johann Christoph (1700–1766) 177
- Gradin, Arvid (1704–1757) 383
- Grassmann, Andreas (1704–1783) 591
- Graun, Carl Heinrich (1704–1759) 181
- Gregor, Christian (1723–1801) 641, 642
- Grenzstein, Ado (1849–1916), estnischer Lyriker, politischer Journalist und Pädagoge 666, 670
- Großherzog Karl Friedrich von Baden 328
- Großherzog Wladimir s. *Russische Herrscher*
- Grotius, Hugo (1583–1645) 283
- Grundtvig, Nikolai Frederik Severin (1783–1872), dänischer Theologe 551, 555–558, 560, 562, 563, 568
- Gutbier, Johann Christian (1679–1759), herrnhutischer Arzt 213
- Gutslev (Gutsleff), Eberhard (1691–1749), Pfarrer und Superintendent des Bezirks Ezel 379, 381
- H**
- Hagen, Johann August (1786–1877) – Organist der Olaikirche in Reval, Herausgeber eines wichtigen Choralbuchs 642
- Haidt, Valentin (1700–1780) 276, 458, 576
- Hallart, Magdalena Elisabeth von (1683–1750), Pietistin und Mäzenin, Ehefrau von Nikolas Ludwig von H. 374, 379, 388–390
- Hallart, Nikolas Ludwig von (1659–1727), Baron, russischer Militäringenieur und Kommandeur, General-en-chef 374
- Hans, Ernst Wilhelm (1840–1896) 488
- Harnack, Theodosius (1817–1889), Theologieprofessor an der Universität Dorpat 643
- Hasse, Matthias Friedrich (1717–1777), herrnhutischer Prediger in Urbs/Urvaste, Herausgeber des südeestnischen Gesangsbuchs (1747) 82–85, 632
- Hassen, Martin (1677–1750) 196
- Haumann, Christian (1692–1734), ab 1727 Pfarrer an der St. Jakobs-Kirche in Riga 389
- Heckewelder, John (1743–1823), Herrnhuter Missionar 496, 503
- Heerwagen, Friedrich Heinrich (1718–1773), ab 1756 Prediger an der St. Jakobs-Kirche in Riga 403
- Heling, Georg Ernst (auch: Hehling) (1699–1738), Pfarrer und Konsistorialassessor an der St. Jakobs-Kirche in Riga 389
- Henhöfer, Aloys (1789–1862) 323, 327, 330, 331, 333
- Herder, Johann Gottfried (von) (1744–1803) 600, 601, 660
- Heringa, Jodocus (1765–1840), Theologieprofessor in Utrecht 362
- Hermann, Johann (1738–1800) 604
- Heuser, Paul Hugo Albert (1834–1905) 488
- Heyde, Conrad von der (1697–1757) 242
- Hiller, Philipp Friedrich (1699–1769) 163
- Holberg, Ludvig (1684–1754) 596, 601
- Holdt, Jens (1895–1967), dänischer Pastor und Kirchenhistoriker 560–563
- Horn, Johann (1669–1722), Pfarrer in Bertelsdorf 210
- Hurlock, Phillip (1713–1801) 469, 481
- Hus, Jan (Johannes) 11, 278, 281, 282, 290
- Hutcheson, Francis (1694–1746) 181
- Hutton, James (1715–1795) 131, 136, 461, 469

I

Ingham, Benjamin (1712–1772) 707
 Ivan Antonovich *s. Russische Herrscher*

J

Jablonski, Daniel Ernst (1660–1741)
 15, 250, 254, 255, 275, 276, 280, 281,
 284–294, 296, 297
 Janeway, James (1636–1674) 158
 Jannsen, Johann Voldemar (1819–1890),
 estnischer Schriftsteller und Journalist,
 Begründer der ersten estnischsprachigen
 Zeitung Perno Postimees (Pernaucher
 Postbote, 1857) 630, 643, 644
 Johann Christoph Silchmüller 15, 335,
 349–353, 472
 Jungmann, Anna Margaretha, geb. Bechtel
 (1722–1793), Herrnhuter Missionarin
 499, 504
 Jungmann, Johann Georg (1720–1808),
 Herrnhuter Missionar 499
 Jung-Stilling, Johann Heinrich (1740–1817)
 323, 325, 328–331, 333, 334
 Justi, Johann Heinrich Gottlob von
 (1717–1771) 510, 517, 518, 525

K

Kamm, Daniel (1715 – 1782), Missionar in
 Suriname 510, 511, 513, 518–523, 528,
 529
 Kant, Immanuel (1724–1804) 198, 600
 Käß, Christoph (1796–1843), Pfarrer in
 Graben 323
 Katharina II *s. Russische Herrscher*
 Kessler, Johann Christian (1793–1860),
 herrnhutischer Diakon in Livland 657
 Kirchmaier, Georg Wilhelm (1673–1759),
 Professor für griechische Sprache 196
 Kleinschmidt, Samuel (1814–1886), Mis-
 sionar der Herrnhuter Brüdergemeinde,

Lehrer und Wissenschaftler in Grönland
 16, 607–610, 613–618, 620–627
 Klopstock, Friedrich Gottlieb (1724–1803)
 181
 Knolton, William P. († 1746) 461
 Köber, Johann Friedrich (1717–1786), Se-
 kretär bei Caspar Friedrich von Gersdorf
 in Uhyšt 194, 252
 Koidula, Lydia (1843–1886), estnische
 Dichterin 643, 645
 Kölbing, Friedrich Wilhelm (1803–1850),
 Botaniker in Niesky 484
 Kołłątaj, Hugo (1750–1812), polnischer
 Aufklärer 603
 König, Johann Gerhard (1728–1785) 480,
 602
 Königseer, Christoph Michael (1723–1786),
 führende Figur der südestnischen Brü-
 dergemeine 634
 Krieger, Adam (1634–1666) 161
 Krom, Hermanus Jacobus 364
 Krüger, Johann Siegmund (1670–1745)
 208, 211
 Kullgren, Carl August (1793–1851), Kauf-
 mann, Uddevalla, Schweden 443
 Kyrill (826/27–869), Missionar im slawi-
 schen Raum 295, 309

L

La Trobe, Benjamin (1725/28–1786) 469
 Laan, Petrus Johannes 362, 371
 Lacy, Piotr Petrovich (1678–1751), rus-
 sischer Militärführer und Verwalter,
 Gouverneur von Livland 377, 383
 Lang, Georg Joseph (1755–1834), Priester
 und Schulinspektor in Koblenz 235
 Langguth, Johann Michael *s. Watteville,
 Johannes von*
 Lauterbach, Johann Michael (1716–1787),
 Informator und Sekretär der Familie
 Zinzendorf 255

- Lavater, Johann Caspar (1741–1801) 324
 Layritz, Paul Eugen (1707–1781) 258, 471
 Leade, Jane (1624–1704) 45, 55, 56, 340
 Léger, Michel (1685–1745) 89–96, 98, 99, 101, 103, 105, 108
 Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646–1716) 181, 199, 201
 Lessing, Gotthold Ephraim (1729–1781) 182
 Lieberkühn, Samuel (1710–1777) 244, 360
 Linné, Carl von (1707–1778) 468, 471, 473, 474, 476, 477, 479, 480, 482, 484
 Loder, Johann(es) (1687–1775), ab 1728 Diakon an St. Jakob in Riga, seit 1733 Rektor des Kayserlichen Lyzeums in Riga 389, 390
 Long, Isaac le (1683–1762) 357
 Longinus, Dionysius († 273) 191–196, 203
 Lorck, Josias (1723–1785) 596
 Loretz, Johannes (1727–1798) 598
 Loskiel, Heinrich (1740–1814), Bischof der Brüdergemeine 503, 538, 541, 542, 544–547
 Luther, Martin (1483–1546) 34, 45, 47, 52, 54, 76, 117, 156, 160, 178, 179, 282, 290, 297
- M**
- Mack, Johann Martin (1715–1784), Bischof der Herrnhuter Brüdergemeine 348, 692
 Mahler, Johann Christlieb (1764–1797) 474
 Marche, Christian Gottlieb (1694–1768), Buchhändler und Verleger 593
 Marrasch, Jacob (1721–1792), herrnhutischer Diakon auf Ösel 635
 Martin, Friedrich (1704–1750), herrnhutischer Missionar 460
 Masing, Otto Wilhelm (1763–1832), estnischer Volksaufklärer und Philologe 642, 643
 Maupertuis, Pierre Louis Moreau de (1698–1759), Mathematiker, Geodät, Astronom, Philosoph 599
 Meiners, Christoph (1747–1810) 601
 Melanchthon, Philipp (1497–1560) 178
 Mengden, Christine Elizabeth, von (1711–1775), Frau von Johann Heinrich von M. 380
 Mengden, Johann Heinrich von (1701–1768), lutherischer baltischer Adliger, Präsident des Hofgerichts von Livland 380
 Mengden, Karl Ludwig von (1706–1761), Bruder von Johann Heinrich von M., russischer Staatsmann 380
 Měrcínk, Jan Awgust (Johann August Miertsching, 1817–1875), Missionar, beteiligt an der Entdeckung der Nordwestpassage 318
 Meyer, Johann Friedrich von (1772–1849), Jurist, Schriftsteller, Politiker in Frankfurt 330
 Mez, Carl (1808–1877) 323, 328, 331
 Michaelis, David (1717–1782) 471
 Middendorff, Alexander Theodor von (1815–1894) 604
 Montalegre, Johann Daniel de, Kupferstecher (1697–1768) 21
 Morgan, David (1721–1813), legendärer Siedler in West Virginia, USA 493
 Morus, Thomas (1478–1535) 22, 30, 44, 582
 Moser, Johann Jakob (1701–1785) 350, 592, 595, 596
 Mosheim, Johann Lorenz von (1693–1755) 493
 Müller, Polykarp Gottfried (1685–1747), Leiter des Seminars in Marienborn

- (1740–1744), Bischof der Brüdergemeinde (seit 1740) 90–92, 99, 249, 475
- Muller, Stoffel, reformierter Laienprediger in Zwijndrecht, Niederlande 369
- Münnich, Burkhard Christoph, von (1683–1767), russischer Feldmarschall und Staatsmann 380
- N**
- Neisser, (Friedrich) Wenzel (1716–1777) 244, 245
- Neumeister, Erdmann (1671–1756) 350
- Nitschmann, David (mit Beinamen Syndicus, 1703–1779), Missionar 258
- Nitschmann, David 1675–1758, Missionar, Mitbegründer von Bethlehem 194, 292–294, 296, 351, 389, 498
- Nitschmann, Johann (Bischof, 1713–1772), Bischof (ab 1741) 90, 472
- Nitschmann, Johann (der Jüngere, 1712–1783) 591
- Noailles, Louis Antoine (1651–1729), Kardinal 75, 76, 82
- O**
- Oetinger, Friedrich Christoph (1702–1782) 15, 335–348, 353
- Offers, Abraham 359, 360
- Osborn, Sherard (1822–1875), britischer Admiral und Polarforscher 607, 608, 618, 620, 627
- Ostergreen, Elias (1707–1797) 591
- P**
- Pallas, Peter Simon (1741–1811) 482, 603
- Palliser, Hugh (1723–1796) 469
- Pareus, David (1548–1622) 284
- Patkul, Karl Gustav, von (1686–1750), lutherischer baltischer Adliger, Bezirksrat von Livland 380
- Perret, Jaques (ca. 1540–ca. 1615) 583
- Peter I s. *Russische Herrscher*
- Petermann, August (1822–1878), deutscher Geograf und Chefkartograf des Perthes Verlags 609, 616, 618, 620–623, 625
- Petsch, Johannes (1720–1795), herrnhutischer Prediger 360
- Pfaff, Christoph Matthäus (1676–1760) 60, 272
- Piper, Dionysius (1706–1751) 592, 602
- Planta, Jacob (1721–1815) 450
- Pöldmäe, Rudolf (1908–1988), estnischer Literaturwissenschaftler, Folklorist und Kulturwissenschaftler 630, 634
- Preußische Herrscher
- Friedrich II., der Große (1712–1786) 250–252, 254
 - Friedrich III./I. von Preußen (1657–1713), Kurfürst, König (ab 1701) 276
 - Friedrich Wilhelm I. von Preußen (1688–1740), König 276, 293
- Punschel, Johann Leberecht Ehregott (1778–1849), livländischer Pfarrer, Herausgeber eines ev. Choralbuchs (1839) 641, 642
- Pyra, Jakob Immanuel (1715–1744) 181
- Q**
- Quandt, Christlieb (1740–1824) 521
- Quandt, Johann Christian (1704–1750), Pfarrer in Urbs/Urvaste, Herausgeber eines Gesangbuchs mit herrnhutischen Liedern 632
- Quantz, Johann Joachim (1697–1773) 181
- R**
- Raalte, Albertus Christiaan van (1811–1876), reformierter Prediger aus den Niederlanden in den USA 370
- Rambach, Johann Jakob (1693–1735) 158, 159, 166, 180, 181, 193, 195, 196, 200

- Rappard, Carl Heinrich (1837–1909) 327
- Reimer, Georg Andreas (1776–1842) 179
- Reinbeck Johann Gustav (1683–1741) 293
- Reitz, (Johann) He(i)nrich (1665–1720) 156
- Reuß zu Ebersdorf, Heinrich XXIX. (1699–1747) 348
- Reuter, Johann Gottlieb 587
- Rimius, Henry 134–136
- Rink, Hinrich (1819–1893), dänischer Geologe und Inspektor von Grönland 609, 614, 616, 617, 623–625, 627
- Risler, Jeremias 325
- Ritter, Johann Jacob (1714–1784) 240
- Rosenroth, Christian Knorr von (1631–1689) 636
- Rothe, Johann Andreas (1688–1758) 15, 51, 207–220, 243, 499
- Rüdel, Johann Abraham (1698/1700–1777) 288
- Ruf, Georg Friedrich (1741–1825), Schulrat 323
- Russische Herrscher
- Anna Ivanovna, Anna Ioannovna (1693–1740), Russische Zarin 1730–1740 377, 380
 - Anna Leopoldowna (1718–1746), geb. Elisabeth Catherine Christine von Mecklenburg-Schwerin, Mutter des Zaren Ivan VI., Regentin 1740–1741 377
 - Elizaveta Petrovna (1709–1761), Zarin 1741–1761 375, 377, 378, 380, 383, 400
 - Großherzog Wladimir (1847–1909), Bruder des russischen Zaren Alexander III. 649, 650, 652
 - Ivan Antonovich, Ivan VI. (1740–1764), Zar 1740–1741 377
 - Katharina II. (die Große, 1729–1796), Zarin 1762–1796 384, 385
 - Peter I. (der Große, 1672–1725), Zar 1682–1725 374, 377, 380, 384, 386
- S**
- Saal, Andres (1861–1931), estnischer Schriftsteller 655, 666, 669, 670
- Sachsen-Weimar-Eisenach, Karl August von (1757–1828) 472
- Schachmann, Carl Adolph Gottlob von (1725–1789) 472
- Schatz, Jakob 325
- Scheffer, Melchior (1682–1738), Pfarrer in Görlitz 210, 213, 214, 217–219
- Schefferus, Johannes (1621–1679), deutsch-schwedischer Humanist und Gelehrter 590
- Scheffler, Johann (Angelus Silesius, 1624–1677) 636
- Scheller, Johann Gerhard († 1740) 590
- Schickhardt, Heinrich (1558–1635), Hofbaumeister 584
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1768–1834) 45, 178, 179, 198, 321
- Schlözer, August Ludwig von (1735–1809) 601
- Schmidt, Hermann Levin (1707–1768), Diakon der Revaler Heilig-Geist-Kirche, Mitbegründer der dortigen Brüdergemeinde 635
- Schmidt, Johann Adam (1710–1774), Prediger in Gnadenfrei 1749–1763 242
- Schneider, Daniel, Lapplandmissionar 591
- Scholler, Friedrich Adam (1718–1785) 468, 471–474, 482, 483, 486
- Schöllkopf, Johann Jakob (1748–1777) 341
- Schönaich, Christoph Otto von (1725–1807) 177
- Schortinghuis, Wilhelmus (Willem, 1700–1750) 358

- Schrautenbach, Ludwig Karl Freiherr von (1724–1783) 194
- Schreber, Johann Christian Daniel Edler von (1739–1810) 483
- Schröder, Ludvig (1836–1908), dänischer Pastor und Kirchenhistoriker 557–562
- Schultz, Franz Albert (1692–1763) 293
- Schütz, Johann Jacob (1640–1690) 191
- Schuylenburg, Gerardus van (1681–1770) 358
- Schwarz, Friedrich Heinrich Christian (1766–1837), Theologieprofessor 323
- Seidel, Nathanael (1718–1782), Herrnhuter Bischof 498, 692
- Seidlitz, Ernst Julius von (1695–1766) 241, 242, 244, 245
- Sievers, Joachim Johann, von (1699–1770), lutherischer baltischer Adliger 378, 380, 381
- Sievers, Karl Eberhard, von (1704–1760), lutherischer baltischer Adliger, Kaffeeschenk am russischen Hof, Bruder von Joachim Johann von S. 378, 381, 382
- Sinold von Schütz, Philipp Balthasar (1657–1742) 31
- Sloane, Hans (1660–1753) 469, 475
- Smith, James Edward (1759–1828) 479, 481
- Smoler, Jan Arnošt (1816–1884) 308, 309
- Solander, Daniel (1733–1782) 469
- Sonnenfels, Joseph von (1733/1734–1817) 517
- Spalding, Johann Joachim (1714–1804) 178
- Spangenberg, August Gottlieb (1704–1792) 31, 62, 128, 132, 139, 142, 175, 200, 236, 292, 341, 357, 360, 441, 450, 462, 496, 497, 535, 599, 692
- Spener, Philipp Jakob (1635–1705) 49, 50, 64, 65, 74, 82, 88, 155
- Spittler, Christian Friedrich (1782–1867) 326, 327
- Stach, Christian, Missionar der Herrnhuter in Grönland 591
- Stach, Matthäus (1711–1787), Missionar der Herrnhuter in Grönland 591–594
- Steinhauer, Johann (Jānis Šteinhauers, 1705–1779), Mäzen der Brüdergemeine 397
- Steinhofer, Friedrich Christoph (1706–1761) 348
- Steinkopf, Karl Friedrich Adolf (1773–1859) 325, 330
- Steinmetz, Johann Adam (1689–1762) 349
- Sten, Adolf, Diasporaarbeiter der Brüdergemeine in Toarp, Schweden 439, 441
- Stolz, Adolf Ferdinand (1871–1917) 488
- Stolz, Johannes Wilhelm (1881–1917) 481
- Strimesius, Samuel (1648–1730) 284, 285
- Struensee, Carl August (1735–1804) 412, 554
- Struensee, Johann Friedrich von (1737–1772) 425, 437, 554
- Strunz, Friedrich (1680–1725), Professor für Dichtkunst 196
- Sturm, Christoph Christian (1740–1786) 243
- Süßmilch, Johann Peter (1707–1767) 516
- T**
- Tamman, Jaan (1832–1890), Protagonist der estnischen Nationalbewegung aus Tori (Livland) 662
- Tegetmeier, Sylvester († 1552), evangelischer Theologe und Reformator in Livland 387
- Tersteegen, Gerhard (1697–1769) 327, 357
- Thyssen, Anders Pontoppidan (1921–2004), Professor für Kirchengeschichte in Aarhus 563–565, 567

- Tiidermann, Heinrich (1863–1904), estnischer Pädagoge und Fotograf 655, 669, 670
- Tilk, Endrik (1861–1922) 655, 657, 670
- Tilk, Jüri (1865–1929), Verleger, Übersetzer, Journalist 650, 652, 654, 655, 657, 664, 669, 670
- Tilk, Mihkel (1859–1890), Herrnhuter und Mitbegründer der estnischen nationalen Fotografie 16, 647–657, 661, 664, 666, 668, 669, 671
- Titius, Johann Daniel (1729–1796) 590, 604
- Toussain (Tossanus), Paul (1572–1634), hugenottischer Theologe 283
- Träger, Richard (1901–1988) 485, 486
- Tschirschky, Ernst von (1733–1774) 240
- Türck, Johann Friedrich, herrnhutischer Diasporaarbeiter in Livland 395
- U**
- Urlasperger, Johann August (1728–1806) 323, 324
- V**
- Vauban, Sebastian Le Prestre Seigneur de (1633–1707) 584
- Verbeek, John William (1823–1894), Mitglied der Unitäts-Ältesten-Conferenz 229, 230
- Verster, Jean Louis 361
- Veske, Mihkel (1843–1890), estnischer Sprachwissenschaftler, Dichter und Folklorist 639
- Vijgeboom, Jan Willem 369
- Vitruv (Marcus Vitruvius Pollio, 1. Jh. v. Chr.), römischer Architekturtheoretiker 587
- Vloten, Willem van (1757–1808), Pfarrer in Barneveld 363
- Vogt, Nicolaus (1756–1836), Historiker und Politiker in Mainz 235
- Volck, Alexander, Stadtschreiber von Büdingen, Kritiker der Herrnhuter 594
- W**
- Wackerbarth, August Christoph von (1662–1734), Generalfeldmarschall, Staatsminister, Bauverantwortlicher in Dresden 580
- Wagner, Daniel Ernst (1739–1810) 601, 602
- Walch, Johann Georg (1693–1775) 593
- Watteville, Benigna von (1725–1789), geb. Zinzendorf 168, 218, 246, 450
- Watteville, Friedrich von (1700–1777) 210–216, 246, 472
- Watteville, Johann Ludwig von (1752–1780), Sohn von Johannes von W. 174, 450
- Watteville, Johanna von, geb. von Zezschwitz (1697–1762) 214
- Watteville, Johannes von (1718–1788), geb. als Johann Michael Langguth, Missionar und Bischof der Brüdergemeine, Schwiegersohn Nikolaus Ludwigs von Zinzendorf 123, 243, 246, 247, 472
- Węgierski, Andrzej (1600–1649) 269, 281, 282, 284, 285, 291, 295, 297
- Wesley, John (1703–1791) 131, 133, 136, 452
- Whitefield, George (1714–1770) 128, 131, 133, 707
- Wieland, Christoph Martin (1733–1813) 181
- Witteveen, Hermannus Willem (1815–1884) 371
- Wolff, Christian (1679–1754) 181, 190, 201, 516
- Wullschlägel, Heinrich Rudolf (1805–1864) 488
- Wyclif, John († 1384) 11, 281

Y

Young, Edward (1683–1765) 180

Z

Zeisberger, David (1721–1808), Herrnhuter
Missionar und Übersetzer indigener
Sprachen 496, 502–506, 532–542,
544–547, 689, 692

Zejler, Handrij (1804–1872) 307, 308, 310

Ziegenbalg, Bartholomäus (1682–1719)
303

Zinzendorf, Benigna von s. *Watteville*,
Benigna von

Zinzendorf, Christian Ernst von (1724)
167

Zinzendorf, Christian Renatus (1727–1752),
Sohn Zinzendorfs, Leiter des Chors der
ledigen Brüder auf dem Herrnhaag 14,
120, 123, 127, 129, 137, 169, 246, 255,
461, 472

Zinzendorf, Erdmute Dorothea von
(1700–1756) 167

Zusammenfassungen

Peter Vogt

Die Herrnhuter Brüdergemeine als christliche Sozialutopie

Der Aufsatz unternimmt den Versuch, die Brüdergemeine unter dem Gesichtspunkt der Utopie zu betrachten. Damit soll gezeigt werden, wie sehr sie dem Projekt der Verwirklichung einer idealen Gesellschaft durch umfassende Umgestaltung der sozialen Ordnung verpflichtet war. Die Brüdergemeine hat sich selbst nicht explizit auf utopische Programmschriften bezogen. Ihre Gestaltwerdung ist vielmehr das Ergebnis des dynamischen Zusammenwirkens unterschiedlicher Einflüsse, die im gegenseitigen Zusammenspiel ein großes Innovationspotential freisetzen. Die konsequente Umsetzung des Ideals eines christlichen Gemeinwesens, die mit einem hohen Maß an kreativer Gestaltungskraft und Experimentierfreudigkeit verbunden war, ließ in der Brüdergemeine ein Gesellschaftsmodell entstehen, das im Rahmen ihres Binnenraums die Ordnung des sozialen Zusammenlebens, einschließlich Herrschaftsstrukturen, Sexualethik und Wirtschaftspraxis völlig umgestaltete und daher als christliche Sozialutopie beschrieben werden kann.

Peter Zimmerling

Lutheraner oder Philadelphier?

Zinzendorfs Ekklesiologie im Spannungsfeld von Martin Luther und Jane Leade

Der Beitrag untersucht Zinzendorfs ekklesiologische Überlegungen aus einer praktisch-theologischen, kirchenhistorisch informierten Perspektive und vertritt die These, dass er die traditionelle lutherische Ekklesiologie seiner Zeit weiterentwickelt und philadelphische Gedanken einer Transformation unterzogen hat. Dabei verband er lutherische, philadelphische, pietistische, mystische und andere Ansätze. Der Graf ist überzeugt, dass zum Christsein die Überwindung des Konfessionshasses gehört. Damit verbunden ist seine Kritik an der Fokussierung lutherischer Ekklesiologie auf Ortsgemeinde und Territorialkirche. Stattdessen betont er die beiden kirchlichen Sozialgestalten der Universalkirche und der Nachfolgegruppen, d. h. der Orden. Die Universalkirche darf nicht ausschließlich als eschatologische

Größe gedacht werden. Gleichzeitig bemüht sich Zinzendorf um eine Reintegration der vierten Sozialgestalt von Kirche, der Orden, in die lutherische Ekklesiologie.

Wolfgang Breul

Diaspora – Theologisches Konzept und Praxis der Herrnhuter Brüdergemeine

Das der Herrnhuter Diasporaarbeit zugrundeliegende ekklesiologische Modell wurzelt in Strömungen des radikalen Pietismus. Der Beitrag entfaltet Herkunft, Einfluss und Wirkung dieser Vorstellung in drei Schritten: 1. Ausgehend von der frühesten Erwähnung des Diasporabegriffs bei Zinzendorf werden philadelphische Prägungen Zinzendorfs im radikalpietistischen Kontext der Grafschaft Sayn-Wittgenstein-Berleburg, durch die Familie seiner Ehefrau Dorothea Erdmuthe und in den Begegnungen seiner Kavalierstour 1719/20 entfaltet. 2. Das Fortwirken dieser Einflüsse in der Arbeit der Herrnhuter Brüdergemeine nach Zinzendorfs Tod wird anhand der Aussagen zu anderen Konfessionen in der wichtigen Diaspora-Instruktion vom 27. Nov. 1767 nachgewiesen. 3. Zwei Beispiele aus Rheinhessen (1761) und Württemberg (1827) demonstrieren die Bedeutung dieser Vorstellungen für die praktische Arbeit in der Diaspora der Brüdergemeine.

Rudolf Dellsperger

Beobachtungen zum theologischen Dissens zwischen Genfer Kirche und Herrnhuter Brüdergemeine

Dieser Beitrag untersucht anhand von vier bisher unveröffentlichten Briefen aus dem Unitätsarchiv Herrnhut den theologischen Dissens zwischen Zinzendorf und den Vertretern der Genfer ‚Vernünftigen Orthodoxie‘. Im Nachgang der Genf-Reise Zinzendorfs im Frühjahr 1741 brachten Zinzendorf, der der Genfer Compagnie des Pasteurs angehörende Pfarrer Michel Léger sowie der Bischof der Unität Polykarp Müller in einer Briefdiskussion die Lehrunterschiede auf den Punkt. Trotz irenischen Grundtons ließen sich die Differenzen zwischen der Genfer Betonung der *gloria Dei* und Zinzendorfs intensiver Christusfrömmigkeit nicht überbrücken. Wie in einem Ausblick dargestellt wird, konnten sich sowohl Zinzendorf als auch Léger in ihren theologischen Zuspitzungen auf Traditionen der Berner Reformation berufen. Im Anhang werden die analysierten Briefe erstmalig ediert.

Jon Petter Heesch

„Metaphors unchained“ – Untersuchung des Gebrauchs von Metaphern in den Vierundreißig Predigten über die Wundenlitanei

Der Artikel untersucht einige der Metaphern, die Zinzendorf in den vierundreißig Predigten über die Litanei der Wunden verwendet. Es wird ausgeführt, wie Metaphern erweitert oder ausgearbeitet werden können, und wie Zinzendorf Metaphern kreiert, die voller Überraschungen sind. In diesem Artikel wird untersucht, wie Metaphern „entfesselt“ funktionieren. Mit „entfesselt“ ist gemeint, dass sie neue Konnotationen erhalten oder sogar völlig verändert werden. Zinzendorf formt Metaphern um und schafft neue Metaphern. In der Folge können sie Vernunft und Wirklichkeit gleichermaßen verändern. So hatten die Metaphern einen erheblichen Einfluss auf die Spiritualität der Brüdergemeine.

Craig Atwood

Nach der Sichtungszeit. Zinzendorfs unveröffentlichte Londoner Predigten

Während seines Aufenthalts in England (1748–1755) predigte Graf Nikolaus Ludwig von Zinzendorf häufig. Viele seiner öffentlichen Reden wurden später auf Deutsch veröffentlicht, aber die Predigten, die er privat vor seinem Haushalt und seinem Chor hielt, sind nur im *Diary of the Tabernacles* erhalten. Sie geben Einblick in Zinzendorfs Umgang mit der öffentlichen Kontroverse, mit der die Kirche nach der Sichtungszeit auf dem Herrnhaag (1748/49) konfrontiert war. Dieser Artikel konzentriert sich auf eine lange Predigt, die im Januar 1753 vor dem Chor der jungen Männer gehalten wurde, wenige Monate nach dem Tod von Zinzendorfs Sohn Christian Rénatus. Eine Abschrift dieser bisher unveröffentlichten Predigt wird am Schluss des Artikels ediert. Aus den unveröffentlichten Londoner Predigten geht klar hervor, dass Zinzendorf sowohl mit persönlicher Trauer als auch mit der Heftigkeit der Angriffe gegen ihn und die Brüder zu kämpfen hatte. Er wollte den Ruf seines einzigen Sohnes sowie seinen eigenen Ruf als Jünger des Herrn wiederherstellen.

Joachim Jacob

Zinzendorfs Kinderlieder

Der Beitrag beleuchtet im Kontext der „Kinderfreude und Kinderhaftigkeit“ herrnhutischer Frömmigkeit Zinzendorfs Kinderlieder. Dazu werden sowohl einige Gelegenheitsgedichte Zinzendorfs über Kinder herangezogen wie das Trauergedicht *Auf seinen erstgeborenen Sohn, Christian Ersten* (1724), an Kinder gerichtete Gedichte wie etwa die *Kinder=Oden* (1757) sowie das speziell für den Kindergebrauch verfasste *Ein einfältiges Kinder=Liedgen* (1723). Im historischen Vergleich religiöser Kinderliteratur des 18. Jahrhunderts zeigt sich in Zinzendorfs Liedschaffen zu einem vergleichsweise sehr frühen Zeitpunkt das auch kindheitsgeschichtlich bemerkenswerte Bemühen um eine sowohl in sprachlicher als auch inhaltlicher Gestaltung ‚kindgemäße‘ Literatur.

Markus Matthias

Empfindsame Religion – Zinzendorfs theologie- und kulturgeschichtliche Bedeutung

Zinzendorfs kultur- und theologiegeschichtliche Bedeutung liegt darin, dass er – mehr intuitiv als konstruktiv – ein Verständnis von Religion entwickelt, das nicht wie die Orthodoxie auf Metaphysik (Verstand) oder wie der hallische Pietismus auf Moral (Wille), sondern auf Empfindung beruht. Der von Zinzendorf verwendete Begriff der Empfindung (oder des Gefühls) ist dabei weitgehend derselbe, wie ihn Alexander Gottlieb Baumgarten zeitgleich in seinen ästhetischen Schriften reflektiert und rational als Wahrnehmungsform der unteren Seelenkräfte erkennt und anerkennt. Daher sollte man Zinzendorf und seine Theologie als Teil der historischen Kultur der Empfindsamkeit verstehen.

Paul Peucker

Wie Abraham und Lot auf dem Hutberg: Die Trennung von Berthelsdorf und Herrnhut, 1727

1727 war ein wichtiges Jahr für die junge Gemeinschaft in Herrnhut: Es wurden Statuten eingeführt und am 13. August fand eine Erweckung statt, die seitdem als Geburtsstunde der Brüdergemeine betrachtet wird. Die Frage, ob Herrnhut sich 1727 als eigenständige Gemeinde, außerhalb der lutherischen Kirche, oder ob sie

nach Speners Vorstellungen eine *ecclesiola* innerhalb der Berthelsdorfer *ecclesia* bildete, wird von Historikern unterschiedlich beantwortet. Zur Klärung dieser Frage weist der Autor auf ein Ereignis im Februar 1727 hin, das bisher in der Forschung unbeachtet geblieben ist. Anfang Februar hielt der Berthelsdorfer Pfarrer Rothe einen Erweckungsgottesdienst, der trotz großer Begeisterung unter den Teilnehmern zu Zinzendorfs Entscheidung führte, Herrnhut künftig von Berthelsdorf zu trennen. In diesem Beitrag geht es um das Verhältnis der frühen Herrnhuter Gemeinde zur lutherischen Kirche.

Christoph Th. Beck

Das Gewebe der Gemeinde

Untersuchungen zu Struktur und Kommunikation in der Diasporaarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine

Um den Kodex und Berichtsstil der Diasporaarbeiter und Arbeiterinnen der Herrnhuter Brüdergemeine zu verstehen, wurden die Struktur der Diasporaarbeit und ihre Kommunikation sowie biographische Gemeinsamkeiten ihrer Beschäftigten untersucht. Die Kommunikation erfolgte in zentrifugaler Richtung über die Gemeinnachrichten, in zentripetaler Richtung über die Berichte der Diasporaarbeiter. 145 Biographien der Diasporaarbeiter und -arbeiterinnen wurden hinsichtlich gemeinsamer Merkmale untersucht. Unter den prägenden Faktoren ist an erster Stelle das Chorwesen zu nennen, das bis weit in das 19. Jahrhundert Instrument der sekundären und tertiären Sozialisation bis zum Zeitpunkt der Eheschließung war. Der zweite bedeutende Faktor war das liturgische Leben in den Herrnhuter Niederlassungen. Eine spezifische Ausbildung der in der Diaspora Beschäftigten, die zum größten Teil Handwerker waren, fand nicht statt.

Dietrich Meyer

Zinzendorf, Friedrich der Große und die Brüdersiedlungen in Schlesien

Dieser Aufsatz gibt zunächst einen Überblick über die verstreuten, aber doch aussagekräftigen Quellen zur Ausbreitung der evangelischen Brüdergemeine in den preußischen Teilen Schlesiens im 18. Jahrhundert, die der Verfasser im Rahmen der jüngst erschienenen Edition von David Crantz' Geschichte der Evangelischen Brüdergemeine in Schlesien von 1775 nutzen konnte. Ein zweiter Abschnitt untersucht das diplomatische Vorgehen Zinzendorfs bei der Einrichtung weiterer

Gemeinen in Schlesien, wobei Berlin trotz königlicher Konzession für die Siedlung in Gnadefrei 1742 die Herrnhuter Siedlungen auf eine festgelegte Zahl zu begrenzen und die Diasporaarbeit wegen des Verbots des Proselytenmachens zu unterbinden suchte. Zinzendorf setzte dabei geschickt den Sendomirer Vergleich von 1570 als Nachweis für die Anerkennung der Mährischen Brüder durch Preußen ein, die in der Gegenwart für die Herrnhuter gelte. Als Anhang wird ein Schreiben Zinzendorfs an den Preußenkönig Friedrich II. am 21. Juli 1743 ediert, in dem dieser sein Anliegen begründet.

Peter Lauber

Der Genfer Brief im Kontext der Geschichtsschreibung der Alten und Erneuerten Brüder-Unität

Bei seinem Aufenthalt in Genf übergab Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf der Vénérable Compagnie des Pasteurs (etwa: Ehrwürdige Gesellschaft der Pfarrherren) 1741 einen Bericht über Geschichte und Lehre der Herrnhuter Brüdergemeine. Dieser Beitrag geht der Frage nach, ob sich der geschichtliche Teil des genannten Berichts innerhalb der Geschichtsschreibung der Brüderunität einordnen lässt, und falls ja, an welcher Stelle. Als Bezugspunkte dieser Einordnung dienen die *Ecclesiae Slavonicae Brevis Historiola* des Jan Amos Comenius von 1660 sowie die Alte und Neue Brüder-Historie des David Cranz aus dem Jahr 1771.

Maciej Ptaszyński, Aleksandra Frączek

Consensus Sandomiriensis als eine Tradition der Herrnhuter Brüdergemeine

Der *Consensus Sandomiriensis* war ein Abkommen dreier Konfessionen, das 1570 während einer gemeinsamen Synode in Sandomir in Polen von Reformierten, Lutheranern und der Böhmisches Brüderunität unterzeichnet wurde. Der *Consensus* wurde seit dem 17. Jahrhundert als Erfolgssymbol der böhmischen Irenik von Bartholomäus Bythner, David Pareus, John Dury und Johann Amos Comenius gelobt. Schließlich veröffentlichte Daniel Ernst Jablonski eine Geschichte des *Consensus* (*Historia Consensus Sandomiriensis*, Berlin 1731). Der Aufsatz fragt nach der Rolle, welche der *Consensus Sandomiriensis* bei der Entstehung der Herrnhuter Brüdergemeine spielte, und nach der Bedeutung dieses Elements der Böhmisches Tradition in den ersten Geschichtswerken der Herrnhuter. Die Fragen betreffen einerseits die Traditionsbildung innerhalb der neuen Brüdergemeine und ihr Verhältnis zur Böhmisches Geschichte. Andererseits sind sie verbunden mit der Ekklesiologie

der Herrnhuter und der Beziehung der Tropenlehre von Nikolaus Ludwig von Zinzendorf zur Tradition der europäischen Irenik.

Lubina Mahling

**„Die Liebe zur Mission ist unserem Volk angeboren“ –
Zur Missionsbewegung in der sorbischen Lausitz**

Die Missionsbewegung des 18. und 19. Jahrhunderts hat in der sorbischen Lausitz tiefgreifende Spuren hinterlassen und zur Transformation der sorbischen Gesellschaft beigetragen. Durch Missionsschriften, -vereine, -stunden und -feste wurde der Missionsgedanke zunehmend präsent und prägte den öffentlichen sorbischen Diskurs bzw. stellte diesen überhaupt erst her. So zählen Missionsvereine zu den ersten sorbischen Vereinen, und Missionszeitschriften gehören zu den ältesten und beliebtesten sorbischen Zeitschriften. In diesen, aber auch auf Missionsfesten, wurden die Themen „Mission“ und „Nation“ aufs engste miteinander verwoben. Die Schaffung publizistischer Diskurse, öffentlicher Räume und gesellschaftlicher Strukturen unter dem Schlagwort „swjate misionstwo“ [heilige Mission] bestimmte die Institutionalisierung sorbischer Kultur maßgeblich.

Klaus vom Orde

Die Herrnhuter Diasporaarbeit und ihr Einfluss auf die erwecklichen Bewegungen im Südwesten Deutschlands, v. a. im 19. Jahrhundert – eine Annäherung

Die Herrnhuter „Diasporaarbeit“ wird häufig als wichtiges Bindeglied zwischen dem älteren Pietismus und den Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts gesehen. Eine genauere Betrachtung zeigt, dass der Einfluss „Herrnhuts“ bis in die ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts reichte, dann aber allmählich verschwand. Offenbar haben jene Gruppen, die ähnliche Ideen und Gemeinschaftsformen wie die Herrnhuter hatten, diese nicht in der zu erwartenden Weise als Vorbild angesehen.

Benedikt Brunner

Zinzendorf, Oetinger und Silchmüller

Kritische Aneignungen und Modifikationen in Württemberg und Franken im 18. Jahrhundert

Zinzendorf suchte stets nach Verbündeten für seine Sache, auch in den Regionen des Reichs, in denen er Gleichgesinnte und fähige Mitarbeiter wählte. Der Beitrag untersucht zwei Beispiele einer kritischen Auseinandersetzung mit Zinzendorf. Friedrich Christoph Oetingers Bedeutung für die Verbreitung herrnhutischer Ideen in Württemberg ist kaum zu überschätzen. Von der Person des Grafen und dem Gemeinschaftsgefühl in Herrnhut in hohem Maße angezogen, führten Unterschiede in der Praxis der Bibelauslegung schlussendlich zum Bruch. In der fränkischen Markgrafschaft Brandenburg-Bayreuth bemühte sich der Superintendent Johann Christoph Silchmüller, ein ehemaliger Mitarbeiter August Hermann Franckes, um die Einführung pietistischer Reformen. Sein Austausch mit Zinzendorf brachte ihm eine ganze Reihe von Problemen ein, die das persönliche und geistliche Interesse an ihm überschatteten. Zudem war ihm die Meinung der Pietisten in Halle wichtiger und von dort wurde gezielt vor Zinzendorf gewarnt. Der Beitrag plädiert dafür, den Aspekt der „Abstoßung“, also der Ablehnung Zinzendorfs und der Herrnhuter Brüdergemeine nicht automatisch mit dem Ausbleiben von Auswirkungen gleichzusetzen.

Fred van Lieburg

Niederländisch-deutscher Austausch durch die Herrnhuter Predigerkonferenz. Herrnhuter Impulse für religiöse Erneuerung in den Niederlanden 1730–1870

Seit 1754 veranstaltete die Herrnhuter Brüdergemeine in Herrnhut jährliche Predigerkonferenzen für lutherische und andere Pastoren, die ihren evangelischen Geist und ihre beruflichen Erkenntnisse miteinander teilten. Handschriftliche Berichte wurden an die Gemeinden in Europa und darüber hinaus gesandt, einschließlich vollständiger Texte der wechselseitigen Korrespondenz. Ein niederländischer reformierter Geistlicher schloss sich dem Netzwerk 1777 an und zeigte damit das wachsende Interesse an der deutschen Erneuerungsbewegung nach einer Zeit des Widerstands seitens des konfessionalistischen Klerus. Professoren und Prediger abonnierten herrnhutische Zeitschriften, organisierten regionale Konferenzen (vor allem in der Gemeinde in Zeist) und wirkten an lokalen Erweckungen mit. Ein

Unterstützer übersetzte Herrnhutische Schriften ins Niederländische und führte die pastorale Intervision innerhalb der kirchlichen Struktur der Pfarrklassen ein. Bei der Reorganisation der Niederländischen Reformierten Kirche im Jahr 1816 wurden für ähnliche Zwecke „Ringversammlungen“ eingerichtet. Im Laufe des 19. Jahrhunderts entwickelten die Führer des niederländischen Protestantismus neue Formen der Geselligkeit, während die Pastorenkonferenzen in Herrnhut 1871 aufgelöst wurden.

Andrey Ryazhev

Unter Freunden und Feinden. Die Herrnhuter und ihr Verhältnis zur russischen Obrigkeit und zum baltischen deutschen Adel 1743/44

Der Artikel nimmt die Anfangsphase der Herrnhuter Bewegung im Russischen Reich in den Blick. Unter Heranziehung unveröffentlichter Quellen, die im Außenpolitischen Archiv des Russischen Reiches aufbewahrt werden, geht diese Studie neue Wege, indem sie die Konfrontation zwischen den Herrnhutern und ihren Gegnern, Anhängern des traditionellen Luthertums (basierend auf der *Confessio Augustana invariata*) unter den baltisch-deutschen Adligen Anfang der 1740er Jahre untersucht. Die Studie zeigt, dass hinter der Religionskontroverse eine innerstädtische Krise stand, die in den ersten Regierungsjahren von Kaiserin Elizaveta Petrovna ihren Höhepunkt erreichte, und dass die Auseinandersetzung mit den Herrnhutern den deutschbaltischen Adel insgesamt beeinflussen und Positionen am russischen Hof stärken sollte.

Beata Paškevica

Der Lebenslauf von Friedrich Bernhard Blaufuß im Lichte der Apologie der livländischen Mission der herrnhutischen Brüdergemeine

Das Wirken von Friedrich Bernhard Blaufuß in Livland ist der Pietismusforschung wenig bekannt. Sein Werk und sein Engagement für die Herrnhuter in Livland bedürfen einer genaueren Erläuterung, um die historischen und ideengeschichtlichen Zusammenhänge der für die Geschichte des Baltikums wichtigen Ereignisse zu verstehen. Nach der Ankunft als Absolvent Halles in Livland hat er eine Karriere bis zum Pfarrer der wichtigsten Kirche der Ostseeprovinz gemacht, die um diese Zeitperiode pietistisch geprägt war. Gleichzeitig hat er sich für die herrnhutischen Bestrebungen eingesetzt, indem er im Pastorat der Jakobskirche aus der offiziellen Sicht höchst verdächtige Versammlungen für die „erweckte“ erbuntertänige

Bevölkerung von Riga und seinen Vororten veranstaltete. Blaufuß hat ein für die Region bedeutsames schriftstellerisches Werk geschaffen, das erst vor Kurzem wiederentdeckt wurde.

Christina Petterson

Die Arbeit von Frauen im Christiansfelder Archiv

In diesem Artikel werden die Ergebnisse einer Archivrecherche im Archiv der Brüdergemeine in Christiansfeld vorgestellt. Ihr Ziel war, Auskünfte über die Arbeit der Frauen im achtzehnten Jahrhundert zu erhalten. Angesichts der Erwartung, dass alle Mitglieder arbeiten mussten, um ihr tägliches Brot zu verdienen, und angesichts des gut erhaltenen Archivs in Christiansfeld ist dieses ein guter Ort, um ein Verständnis für die Vielfalt der Arbeit in einer Ortsgemeine im Allgemeinen und für Frauen im Besonderen zu gewinnen. Der Artikel basiert auf einer Analyse eines Mitgliederkatalogs und 187 Lebensläufen der verheirateten und ledigen Schwestern in Christiansfeld, um herauszufinden, welche Art von Arbeit sie innerhalb der Gemeinschaft verrichteten.

Sigrid Nielsby Christensen

Losungen, Selbstprüfung und Individualität im Kopenhagener Tagebuch des Bruders, Michael Cröger

Der Beitrag erkundet die Erscheinungsformen von Individualität und Selbstreflexion in der täglichen Praxis der Losungen anhand von Archivstudien zu den Tagebüchern der Herrnhuter Sozietät in Kopenhagen im 18. Jahrhundert. Er untersucht, wie die herrnhutische Praxis der Losungen innerhalb der Kopenhagener Sozietät neue Konzepte eines individualisierten Christentums mit Selbstprüfung und -beobachtung in Dänemark-Norwegen des 18. Jahrhunderts anregte.

Martin Åberg, Christer Ahlberger

Herrnhuter und Kapitalismus in Schweden, 1770–1820. Unternehmerische Querdenker und Agenten eines langfristigen Wandels?

In diesem Aufsatz möchten die Autoren einen Beitrag zur wissenschaftlichen Debatte über die Rolle religiöser Ideen und Praktiken für den wirtschaftlichen Wandel

leisten, indem sie die Aufmerksamkeit auf den räumlichen und zeitlichen Zusammenhang zwischen der Expansion der herrnhutischen Diaspora und unternehmerischen Aktivitäten in Westschweden lenken. Es werden Fälle sowohl aus dem städtischen, merkantilen Umfeld als auch aus ländlichen Wirtschaftssektoren vorgestellt; letztere verdeutlichen zugleich die einzigartige wirtschaftliche Rolle, die die Freibauern in Schweden spielten. Der Schwerpunkt liegt auf der Zeit von 1770 bis 1820.

Gisela Mettele

Atlantiküberquerungen

Die Herrnhuter auf hoher See im 18. Jahrhundert

Der Beitrag untersucht die Atlantikreisen von Mitgliedern der Brüdergemeine zwischen 1735 und 1775. Wann immer möglich, kaufte die Brüdergemeine ein eigenes Schiff für die Überfahrt. Dies sollte nicht nur die Fahrten zuverlässiger und kostengünstiger machen, sondern auch dafür sorgen, dass während der oft langen Überfahrten das Leben an Bord nach den in der Gemeine üblichen Rhythmen und Ritualen weiterging, ohne Unterbrechung oder Störung durch Mitreisende. Das Meer wird hier als ein außergewöhnlicher Raum verstanden, der spirituelle Metaphern intensiv erfahrbar machte. Die gemeineigenen Schiffe schufen heterotopische „Orte außerhalb aller Orte“, die nach eigenen Regeln funktionierten und in denen konventionelle Zeit- und Raumstrukturen zumindest für die Übergangszeit der Überfahrt aufgehoben waren.

Thomas Ruhland, Richard Ehlacher, Frank Müller, Sarah T. Wagner

Globale christliche Mission und Naturerfahrung – die „Academie“ der Herrnhuter Brüdergemeine in Barby und das *Herbarium Barbiense* einst und jetzt

Die Herrnhuter Brüdergemeine war im 18. Jahrhundert auf allen bekannten Kontinenten missionarisch aktiv und wurde dabei als Lieferant von Naturalien fester Bestandteil der europäischen Gelehrtenrepublik. Ab 1754 bildete die „Real-Academie“ in Barby mit einem bedeutenden Naturalienkabinett das intellektuelle Zentrum, wo Botanik zentraler Bestandteil der Beschäftigung mit der Naturgeschichte war. Dieser Beitrag analysiert die Einbindung der Herrnhuter Brüdergemeine in die naturkundlichen Netzwerke ihrer Zeit, ihre spezifischen Sammelpraktiken, botanischen

Veröffentlichungen sowie die naturkundliche Ausbildung. Den Ausgangspunkt bilden 1.260 erhaltene Belege des *Herbarium Barbiense* im Botanischen Institut der Technischen Universität Dresden. Anhand des Herbariums wird die Geschichte des botanischen Teils der naturkundlichen Sammlung nachgezeichnet. Die Bestände des *Herbarium Dresdense* verdeutlichen zugleich die Kontinuität der intensiven Beschäftigung mit der Botanik im Rahmen der Herrnhuter Brüdergemeine bis ins 20. Jahrhundert.

Barbara Becker-Cantarino

Herrnhuter Missionssiedlungen in den englischen Kolonien Nordamerikas im 18. Jahrhundert: Ein transkulturelles Modell für eine christliche Gemeinschaft im Zeitalter des Kolonialismus

Der Postkolonialismus hat das internationale Netzwerk christlicher Missionen als europäischen Kolonialismus und kulturellen Imperialismus verurteilt. Der Aufsatz betrachtet Missionssiedlungen der Herrnhuter (Moravians) in Ohio, in der Missionarsehepaare gemeinsam mit christianisierten Indianern ein christliches Gemeinwesen mit Statuten etablierte. Die Symbiose und der Spracherwerb der Missionare förderte die Kommunikation, brachte ethnographische Kenntnisse, menschliche Annäherung und Anerkennung der anderen in der Koloniarbeit. Diese Missionssiedlungen waren ein Versuch, eine transkulturelle *christliche* – aber keine multikulturelle – Siedlungsgemeinschaft zu bilden; damit können sie als ein alternatives Modell zur gewaltsamen Kolonisierung betrachtet werden. Das utopische Modell war im Zeitalter des Imperialismus und Kolonialismus nicht lebensfähig.

Jessica Cronshagen, Jonas Schwiertz

„Vögel in der Luft“ oder „Stadt“-„Bürger“?

Konkurrierende Ordnungskonzepte in der Surinamemission der Herrnhuter Brüdergemeine

Die beiden Herrnhuter Missionare Daniel Kamm und Johann Jacob Gottlob Fischer entwickelten im 18. Jahrhundert nahezu diametral entgegengesetzte Gesellschafts- und Wirtschaftsvorstellungen und Konzepte für den Missionsort Hoop in Suriname: Kamm plädierte für eine dezentrale Mission, wobei die indigenen Einwohner Surinames und Berbices in ihrer bisherigen mobilen Lebensweise unterstützt wer-

den sollten; Fischer hingegen entwickelte die Idee einer Missionsstadt mit strengen Regeln und umfassender Sozialkontrolle. In diesem Artikel untersuchen wir, warum die beiden Missionare in der Kolonie nicht nur für das Christentum warben, sondern auch ökonomische und gesellschaftliche Konzepte kreierten. Dabei gehen wir der These nach, dass sich beide von kameralistischen Ideen europäischer Staatswissenschaft inspirieren ließen, diese jedoch lokal adaptiert und umgedeutet haben.

Alexander Lasch

Unterschiede „zwischen uns & den weißen Leuten“

Selbstpositionierungen in Missionsnarrationen

In diesem Beitrag werden deutschsprachige Missionsnarrationen der Herrnhuter ausgewertet, die uns ein alternatives Bild von Nordamerika am Ende des 18. Jahrhunderts geben. Aus einer linguistischen Perspektive wird untersucht, wie herrnhutische Quellen dazu beitragen können, die Konstitution unseres europäischen und modernen Wissens über die Welt zu hinterfragen. In der quantitativ gestützten qualitativen Analyse wird die Verwendung spezifischer sprachlicher Muster analysiert, die Rückschlüsse auf Selbstpositionierungen der Herrnhuter zulassen und damit einen Aspekt der sprachlichen Konturierung von Diskurspositionen durch Akteure der Herrnhuter Brüdergemeine in den Blick nehmen.

Tine R. Reeh

Warum hat Christiansfeld einzigartigen Wert?

Von der Rolle der Kirchen- und Kulturhistoriker bei der Anerkennung von Weltkulturerbe

Der Artikel untersucht die Rolle der Kirchengeschichtsschreibung in Welterbeprozessen anhand einer Fallstudie über das UNESCO-Welterbe Christiansfeld. Nach einem Abriss über die Ankunft des „Herrnhutismus“ in Dänemark stellt der Artikel kurz den maßgeblichen dänischen Theologen N.F.S. Grundtvig und sein Verständnis von Kirche vor. Auf dieser Grundlage werden drei kirchengeschichtliche Schlüsselwerke über Christiansfeld untersucht. Die Analyse legt nahe, wie Grundtvigs in der dänischen Mehrheitsreligion und Kirchengeschichtsschreibung vorherrschende Sichtweise und insbesondere seine Identifizierung des wahren Christentums mit der Lebensweise, nicht mit festgelegten Dogmen oder Institutio-

nen, zur Bewertung und Anerkennung des Wertes des mährischen Christiansfeldes durch die umgebende Gesellschaft beitrug.

Ulrike Carstensen

Innovative Konzepte in der frühen Architektur und Stadtplanung der Herrnhuter Brüdergemeine

Die Untersuchung der Architektur und des Städtebaus der Herrnhuter, vor allem in den Anfangsjahren von Herrnhut und Herrnhag, zeigt die Entwicklung spezifischer Anforderungen an das Zusammenleben der religiösen Gemeinschaft. In Herrnhag wurden bereits vorhandene Ideen erstmals architektonisch und städtebaulich umgesetzt. Die Gebäudetypen „Chorhaus“ und „Gemeinhaus“ / „Kirchensaal“ wurden maßgeblich ausgestaltet. Die Architektur mit ihren zeitgemäß modernen Formen wurde von adeligen Entscheidungsträgern wie Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und Siegmund August von Gersdorff beeinflusst und besticht durch ihre Klarheit und Zurückhaltung. Die Stadtplanung folgte den Grundprinzipien der Ordnung, Symmetrie und Gleichheit. So spiegeln Architektur und Städtebau das Selbstverständnis und die Gemeinschaftsformen der Herrnhuter wider: Jedes Element hatte in diesem System seinen eigenen Platz und war gleichrangig. Siedlungsplanung und Architektur zeigen eine große Innovationskraft, die später auf andere Herrnhuter Siedlungen ausstrahlte, so dass Herrnhag als Prototyp mährischer Siedlungen gelten kann.

Joanna Kodzik

Das herrnhutische Wissen über die europäische Arktis (Grönland, Island, Lappland) und die Gelehrtenwelt im 18. Jahrhundert

Zu Beginn des 18. Jahrhunderts rückte die Arktis dank des Walfangs und der englischen und dänischen Entdeckungsreisen in den Blick der Europäer. Die Brüder-Unität, die Missionare und Boten nach Grönland, Lappland und Island schickte, beteiligte sich an der Verbreitung von Informationen über Menschen und Natur im hohen Norden. Dieser Beitrag widmet sich der herrnhutischen Kommunikation und der Rezeption des Wissens aus der europäischen Arktis unter deutschen, französischen und polnischen Gelehrten. Zum einen wird deutlich, dass die Bruderunität eine am Missionserfolg ausgerichtete Kommunikationsstrategie verfolgte. Zum anderen wird die grenz- und konfessionsübergreifende Rezeption des Wissens – vermittelt von einer stark angefeindeten religiösen Gemeinschaft – nachgewiesen.

Christian Holtorf

Kleinschmidts Karten: Der Beitrag eines Herrnhuters zur Erschließung Grönlands

Der grönländische Missionar, Lehrer und Wissenschaftler Samuel Kleinschmidt war in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wesentlich am wachsenden internationalen Interesse für die Arktis, der Ausbreitung wissenschaftlicher Mess- und Aufzeichnungsverfahren und der Weiterentwicklung der Kartografie beteiligt. Seine Arbeit zeigt, dass die geografische Entdeckung der Welt nicht allein eine Folge moderner Wissenschaften ist, sondern dass die Wissenschaften selbst von konkreten sozialen Situationen abhängig und permanent auf Übersetzungsleistungen und Kommunikationsprozesse angewiesen sind. Der Blick in Kleinschmidts Werkstatt dokumentiert, unter welchen Bedingungen und mit welchen Techniken neues Wissen über die Arktis in dieser Zeit entstand. Im Vergleich von Grönlandkarten zwischen 1765 und 1877 wird sichtbar, wie sehr sich das Bild der Arktis in dieser Zeit verändert hat. Dabei lassen sich mehrere kartografische Schritte erkennen, die in die Lebenszeit Kleinschmidts fielen und seine Arbeit nicht nur beeinflusst haben, sondern auch von ihm selbst mitgestaltet wurden.

Aira Võsa

Herrnhutische Musik als ein Wegweiser zu dem kulturellen und nationalen Erwachen der Esten

Dem Artikel liegt die These zugrunde, dass die gezielte Tätigkeit und weite Verbreitung der Brüdergemeine in Estland den Einheimischen einen Anstoß zum nationalen Erwachen gegeben hat. Dabei spielte die Musik eine große Rolle, die die Herrnhuter unter der estnischsprachigen Landbevölkerung zu fördern begannen. Bereits im 18. Jahrhundert wurden für sie vier Gesangbücher herausgegeben und handschriftliche Liedersammlungen verbreitet. Herrnhutische Lieder und Melodien fanden aber auch Eingang in die lutherischen Gesang- und Choralbücher. Darüber hinaus stellt der Artikel die Musikpraxis in estnischen Brüdergemeinen vor. Abschließend wird der Einfluss der Musikkultur der Brüdergemeine auf die Entstehung estnischer Sängerkulte und das nationale Erwachen aufgezeigt.

Mait Laas

Die Rolle der Brüdergemeine in der estnischen visuellen Kultur

Der Herrnhuter Mihkel Tilk – Vorvater der estnischen nationalen Fotografie

Die Herrnhuter Brüdergemeine spielte bei der Herausbildung der estnischen visuellen Kultur im 19. Jahrhundert eine wichtige Rolle. Das herrnhutische Denken spiegelte sich u. a. im neuen Medium der Fotografie wider. Als Begründer dieser Kunstform in Estland gilt der Herrnhuter Mihkel Tilk (1859–1890). Er hat im Jahre 1887 eine Reihe von Fotos über das ländliche Leben aufgenommen. Auf den inszenierten symbolistisch-allegorischen Fotos (*vivant tableaux*) sind etliche Motive und Symbole zu sehen, die mit dem herrnhutischen Weltbild in Verbindung zu bringen sind. Im Folgenden wird die Entwicklung von Mihkel Tilk als Fotograf im Kontext der damaligen gesellschaftspolitischen Vorgänge vorgestellt: Als die Randgebiete des zaristischen Staates russifiziert wurden, wurde ein Teil der Mitglieder der herrnhutischen Bewegung zu Aktivisten der estnischen Nationalbewegung. Außerdem wird versucht, anhand von drei Fotografien von Mihkel Tilk einen kurzen Einblick in die Geschichte der Brüdergemeine und ihre Verbindungen zur estnischen Kultur im späten 18. und 19. Jahrhundert zu geben.

Juan Garcés, Anna S. Meyer, Arne Rümmier, Kay-Michael Würzner

Fliegel Flügel verleihen

Der Fliegel-Index und Digital Humanities (DH)-Methoden

In diesem Beitrag wird der Fliegel-Index als Datensatz mittels digitaler Methoden ausgewertet, um neue Informationsmuster sicht- und auswertbar zu machen. Unsere Analyse des Textkorpus erfolgt computerlinguistisch in Form einer Analysekette und *Sentiment Analysis* sowie geoinformatisch durch Geokodierung. Unter dem Werkzeugkasten der Digital Humanities geben die Analysen des Fliegel'schen Index als Machbarkeitsstudie einen Ausblick auf Datennetze und Resultate, die unter der Verwendung traditioneller Forschungsinstrumente nicht bis nur begrenzt erfassbar sind und rückt damit neuartige Ansätze beispielhaft ins Blickfeld.

Katherine Faulstich

Herrnhuter Erbe erleben, „Moravian Lives“ erhalten. Digitale Interventionen in der Kulturgeschichte

Digitale Interventionen in der Kulturgeschichte

Dieser Beitrag stellt die Frage, wie die Herrnhuter Bewegung als Innovatorin in den Feldern Lesen, Interpretieren und Rezipieren im digitalen Zeitalter verstanden werden kann. Der Beitrag untersucht drei verschiedene digitale Projekte, die sich auf die Bereitstellung von Inhalten des kulturellen Erbes konzentrieren, und fragt, ob das Medium des Digitalen einen besseren Einblick in die unterschwelligen kulturellen Erzählungen der Vergangenheit ermöglicht und damit den dominanten autorisierten Diskursen über das kulturelle Erbe entgegenwirkt.

Abstracts

Peter Vogt

The Moravian Church as a Christian Social Utopia

This essay attempts to apply the concept of utopia to the 18th century Brüdergemeine (Moravian movement). While the Moravian community itself did not explicitly refer to programmatic writings of the utopian tradition, it was strongly committed to the project of realizing an ideal society through a comprehensive transformation of the social order. Its development was shaped by the dynamic interaction of different influences, which in their mutual interaction released a great potential for innovation. The consistent implementation of the ideal of a Christian community was thus accompanied by a high degree of creative power and willingness to experiment. Social relations, governing structures, sexual ethics, and economic practices were significantly transformed within the framework of the community's internal space. As a result, the Brüdergemeine evolved as a model of a new society that can be described as a Christian social utopia.

Peter Zimmerling

Lutheran or Philadelphian?

Zinzendorf's Ecclesiology in the Field of Tension between Martin Luther and Jane Leade

The article examines Zinzendorf's ecclesiological considerations from a practical-theological, church-historically informed perspective and argues that he further developed the traditional Lutheran ecclesiology of his time and subjected Philadelphian ideas to a transformation. In doing so, he combined Lutheran, Philadelphian, Pietistic, mystical, and other approaches. The Count is convinced that overcoming religious hatred is part of being a Christian. Linked to this is his criticism of the focus of Lutheran ecclesiology on the local congregation and the territorial church. Instead he emphasizes the two ecclesiastical social forms of the universal church and the successor groups, i. e. the orders. The universal church must not be thought of exclusively as an eschatological entity. At the same time, Zinzendorf is trying to reintegrate the fourth social form of the church, the order, into Lutheran ecclesiology.

Wolfgang Breul

Diaspora – Theological Concept and Practice of the Moravian Church

The ecclesiological model underlying the Herrnhut diaspora work is rooted in currents of radical Pietism. The article unfolds the origin, influence and impact of this concept in three steps: 1. starting with the earliest mention of the term diaspora in Zinzendorf, philadelphic influences on Zinzendorf in the radical pietist context of the county of Sayn-Wittgenstein-Berleburg, through the family of his wife Dorothea Erdmuthe and in the encounters of his cavalier tour in 1719/20 are presented. 2. The continuation of these influences in the work of the Moravian Church after Zinzendorf's death is demonstrated by the statements on other denominations in the important Diaspora Instruction of Nov. 27, 1767. 3. Two examples from Rheinessen (1761) and Württemberg (1827) demonstrate the importance of these ideas for the practical work in the diaspora of the Moravian Church.

Rudolf Dellsperger

Observations on the Theological Dissent between the Church of Geneva and the Moravian Church

This article examines the theological dissent between Zinzendorf and the representatives of the Geneva 'Reasonable Orthodoxy' on the basis of four previously unpublished letters from the Unitätsarchiv Herrnhut. In the aftermath of Zinzendorf's trip to Geneva in spring 1741, Zinzendorf, the pastor Michel Léger, who belonged to the Geneva Compagnie des Pasteurs, and the bishop of the Moravian Church, Polykarp Müller, brought the doctrinal differences to the point in a discussion of letters. Despite an irenic basic tone, the differences between Geneva's emphasis on the gloria Dei and Zinzendorf's intense devotion to Christ could not be bridged. As will be shown in an outlook, both Zinzendorf and Léger were able to draw on traditions of the Bernese Reformation in their theological exaggerations. In the appendix, the analyzed letters are edited for the first time.

Jon Petter Heesch

“Metaphors unchained” – exploring the use of metaphor in the Thirty-four homilies on the Litany of the Wounds

The article explores some of the metaphors used by Zinzendorf in the *Thirty-four homilies on the Litany of the Wounds*. It will be explained how metaphors can be extended or elaborated, and how Zinzendorf composes metaphors that are full of surprise. This article explores how metaphors operate as “unchained”. By “unchained” is meant that they take on new connotations or even completely altered. Zinzendorf reshapes metaphors and even creates new ones. The consequence is that they change both rationality and reality. Thus, the metaphors held an immense effect in the spirituality of the Brethren.

Craig Atwood

After the Sifting: Zinzendorf’s Unpublished London Sermons

During his sojourn in England (1748–1755), Count Nikolaus Ludwig von Zinzendorf preached frequently. Many of his public discourses were later published in German, but the sermons given privately to his household and choirs are only preserved in the *Diary of the Tabernacles*. They offer insight into Zinzendorf’s handling of the public controversy the church faced in the aftermath of the Sifting in Herrnhag (1748/49). This article focuses on a long sermon given to the Single Brothers Choir in January 1753, a few months after the death of Zinzendorf’s son Christian Rensus. A transcript of this previously unpublished sermon is provided at the end of the article. It is clear from the unpublished London sermons that Zinzendorf struggled both with personal grief and the ferocity of the attacks against him and the Brethren. He wanted to redeem the reputation of his only son as well as his own reputation as the Disciple of the Lord.

Joachim Jacob

Zinzendorf’s Children’s Songs

This article examines Zinzendorf’s children’s songs in the context of the “joy and childlikeness” of Moravian piety. For this purpose, some of Zinzendorf’s occasional poems about children, such as the funeral poem *Auf seinen erstgebornen Sohn, Christian Ernsten* (1724), poems addressed to children, such as the *Kinder=Oden*

(1757), as well as *Ein einfältiges Kinder=Liedgen* (1723), which was written especially for children. In a historical comparison of religious children's literature of the 18th century, Zinzendorf's song writing shows at a comparatively very early point in time a remarkable effort, also in terms of the history of childhood, to create literature that is "appropriate for children" both in terms of language and content.

Markus Matthias

Sensible Religion – Zinzendorf's Significance in The History of Theology and Culture

Zinzendorf's impact on the history of culture and theology lies in the fact that he developed an understanding of religion – more intuitive than constructive – that is not based on metaphysics (intellect) like in orthodoxy or on morality (will) like in Halle pietism, but on sentiment. The concept of sentiment (or feeling) used by Zinzendorf is largely the same as that which Alexander Gottlieb Baumgarten reflected in his aesthetic writings at the same time and recognized rationally as a form of perception of the lower soul forces. Therefore, we should understand Zinzendorf and his theology as part of the (German) historical culture of Sentimentalism (*Empfindsamkeit*).

Paul Peucker

Like Abraham and Lot on the Hutberg. The Separation of Berthelsdorf and Herrnhut, 1727

1727 was an important year for the young community in Herrnhut: statutes were introduced and a revival took place on August 13, which has since been regarded as the spiritual birthday of the Moravian Church. The question whether Herrnhut formed as an independent congregation, outside the Lutheran Church, or whether it formed an *ecclesiola* within the Berthelsdorf *ecclesia* in accordance to Spener's ideas, is answered differently by historians. In order to clarify this question, the author points to an event in February 1727 that thus far has gone unnoticed. In early February, the Berthelsdorf pastor Rothe held a revival service that, despite great enthusiasm among the participants, led to Zinzendorf's decision to separate Herrnhut from Berthelsdorf. This article is about the relationship of the early Herrnhut congregation to the Lutheran Church.

Christoph Th. Beck

The Fabric of the Community

Studies on structure and communication in the diaspora work of the Herrnhuter Brüdergemeine

In order to examine the uniform code and reporting style of the diaspora workers and female workers of the Moravians, the structure of the diaspora work and its communication, as well as biographical commonalities of its workers were examined. Communication took place in a centrifugal direction via the “Gemeinnachrichten”, and in a centripetal direction via the reports of the diaspora workers. 145 biographies of the diaspora workers and female workers were examined for common characteristics. Among the formative factors, first and foremost was the choir-system, the instrument of secondary and tertiary socialisation well into the 19th century until the time of marriage. The second significant factor was the liturgical life in the Moravian settlements. There was no specific training of those employed in the diaspora, most of whom were craftsmen.

Dietrich Meyer

Zinzendorf, Frederick the Great and the Moravian Settlements in Silesia

This article first provides an overview of the scattered but still informative sources on the spread of the Moravian Church in the Prussian parts of Silesia in the eighteenth century, which the author was able to use in the context of the recently published edition of David Crantz’s 1775 “Geschichte der Evangelischen Brüdergemeine in Schlesien”. A second section examines Zinzendorf’s diplomatic approach to the establishment of additional Moravian communities in Silesia, whereby Berlin sought to limit the settlements to a fixed number despite the royal concession for the settlement in Gnadenfrei in 1742 and to prevent diaspora work because of the prohibition against proselytizing. Zinzendorf deftly used the Sandomir Compromise of 1570 as evidence of Prussia’s recognition of the older Moravian Church, which applied to the new Moravian Church in the present. As an appendix, a letter from Zinzendorf to the Prussian King Frederick II on July 21, 1743 is edited, in which he justifies his request.

Peter Lauber

The Geneva Letter in the Context of the Historiography of the Old and Renewed Moravian Church

During his dwelling in Geneva has Nicolaus Ludwig Count of Zinzendorf delivered a report concerning the history and the doctrine of the Unity of the Brethren at the Vénérable Compagnie des Pasteurs (means as much as Venerable Organization of the Pastors). This contribution asks if the historical part of the mentioned report is arrangeable within the historiography of the Unity of the Brethren. And if so, at which point of the range between the *Ecclesiae Slavonicae Brevis Historiola* of Jan Amos Comenius from 1660 on the one hand and the *Alte und Neue Brüder-Historie* of David Cranz from 1771 on the other.

Maciej Ptaszyński, Aleksandra Frączek

The Consensus Sandomiriensis as a Tradition of the Moravian Church

The *Consensus Sandomiriensis* was an agreement of three confessions signed in 1570 during a joint synod in Sandomir in Poland by the Reformed, Lutherans, and the Bohemian Brotherhood. This consensus was praised as a symbol of the success of Bohemian irenicism by Bartholomew Bythner, David Pareus, John Dury, and Johann Amos Comenius since the 17th century. Finally, Daniel Ernst Jablonski published the history of the consensus (*Historia Consensus Sandomiriensis*, Berlin 1731). This paper examines the role of the *Consensus Sandomiriensis* in the formation of the Moravian Brethren. Furthermore, it analyzes the significance of this element of the Bohemian tradition in the first historical works of the Moravians. On the one hand, the questions concern the formation of historical identity within the new Brethren community and its relationship to Bohemian history. On the other hand, they are linked to the ecclesiology of the Moravians and the relation of the tropical doctrine of Nikolaus Ludwig von Zinzendorf to the tradition of European Irenics.

Lubina Mahling

“The love of mission is innate in our people” – On the missionary movement in Sorbian Lusatia

The missionary movement of the 18th and 19th century left deep traces in Sorbian Lusatia and contributed to the transformation of the Sorbian society. Through missionary writings, societies, church meetings and festivals the missionary idea became increasingly present and shaped the public Sorbian discourse or rather created it in the first place. Missionary societies are among the first Sorbian associations, and missionary journals are among the oldest and most popular Sorbian magazines. In these, but also at mission festivals, the ideas of “mission” and “nation” were very tightly interwoven. The creation of journalistic discourses, public spaces and social structures under the slogan “swjate misionstwo” [holy mission] decisively determined the institutionalization of Sorbian culture.

Klaus vom Orde

The Moravian Diaspora Work and its Influence on the Revivalist Movements in Southwestern Germany, especially in the 19th Century – an Approach

The Moravian “Diasporaarbeit” is often recognized as important chain between the old pietism and the Awakening movements in Europe in 19th century. A closer view shows that the influence of “Herrnhut” is to be seen up to the first decades of this century, but then it faded away. Apparently those groups, that had similar ideas and social forms as the Moravians did not proclaim them as model in a way that could be expected.

Benedikt Brunner

Zinzendorf, Oetinger and Silchmüller

Critical Appropriations and Modifications in Württemberg and Franconia in the 18th Century

Zinzendorf was always looking for allies for his cause, especially in the regions of the empire where he thought he would find like-minded people and capable supporters. This article examines two examples of critical engagement with Zinzendorf. Friedrich Christoph Oetinger’s importance for the spread of Herrnhut ideas in

Württemberg can hardly be overestimated. Attracted to a great extent by the Count's person and the sense of community in Herrnhut, differences regarding the practice of interpreting the Bible eventually led to a split. In the Franconian margraviate of Brandenburg-Bayreuth, the superintendent Johann Christoph Silchmüller, a former colleague of August Hermann Francke, endeavoured to introduce Pietist reforms. His exchange with Zinzendorf brought him a whole series of problems that ultimately overshadowed personal and spiritual interest in him. In addition, the opinion of the Pietists in Halle was more important to him and from there they warned against Zinzendorf. The article argues that the aspect of "repulsion", i. e. the rejection of Zinzendorf and the Moravian Church, should not automatically be equated with the absence of an impact.

Fred van Lieburg

The Herrnhut Ministers' Conference: Moravian Impulses for Religious Innovation in the Netherlands, 1730–1870

From 1754 on, the Moravian community in Herrnhut hosted annual minister's conferences for Lutheran and other pastors who shared their evangelical spirit and professional insights. Handwritten reports were sent to their communities in Europe and beyond, including full texts of mutual correspondence. A Dutch Reformed minister joined the network in 1777, demonstrating growing interest for the German renewal movement after a period of resistance by the confessional clergy. Professors and ministers subscribed to Moravian periodicals, organized regional conferences (especially in the congregation in Zeist), and took part in local revivals. One supporter translated Herrnhut's proceedings into Dutch and introduced pastoral intervision within the ecclesiastical structure of the classis. The reorganization of the Netherlands Reformed Church in 1816 established 'ring meetings' for similar purposes. Throughout the 19th century, Dutch Protestant leaders developed new forms of sociability, while the minister's conferences in Herrnhut were discontinued in 1871.

Andrey Ryzhev

Among Friends and Foes: Moravians and Their Relationship with Russian Authorities and the Baltic German Nobility in 1743/1744

The article concentrates on the initial stage of the Moravian movement in the Russian Empire. Using unpublished materials stored in the Archive of the Fo-

reign Policy of the Russian Empire, this study breaks new ground by examining the confrontation between the Moravians and their opponents, supporters of traditional Lutheranism (based on the *Confessio Augustana invariata*) among the Baltic German nobles in the early 1740s. The study shows that, behind the religious controversy, there was an intra-estate crisis that peaked in the first years of the reign of Empress Elizaveta Petrovna and that the confrontation with the Moravians was intended to influence the Baltic German nobility in general and reinforce positions at the Russian court.

Beata Paškevica

The biography of Friedrich Bernhard Blaufuß in the light of the Apology of the Livonian Mission of the Moravian Church

The influence of Friedrich Bernhard Blaufuß is almost unknown to Pietism research. His works and his commitment to the Moravians in Livonia require a more detailed explanation to understand the historical and conceptual contexts for the history of Livonia. After arriving in Livonia as a graduate of Halle, he made a career up to becoming the pastor of the leading church in the Baltic province which was influenced by Pietism at this time period. At the same time, he campaigned for the Moravian aspirations by holding meetings that were suspicious from the point of view of the official Lutheran church. The meetings gathered the “awakened” people of Riga and its suburbs in the parish of St. James’ Church. Blaufuß created a significant literary work for the region, which has only recently been rediscovered.

Christina Petterson

Women’s Labour in the Christiansfeld Archives

This article presents the results of archival research in the Moravian congregational archive of Christiansfeld, which aimed to gather information on women’s labour in the 18th century. Given that work was expected of all members in order to earn their daily bread, and the well-preserved nature of the archive in Christiansfeld, it is a good place to gain understanding of the variety of work in a Moravian settlement in general, and for women in particular. The article is based on the analysis of a member-catalogue and 187 memoirs of the Married and Single Sisters in Christiansfeld, to gauge what kind of work they carried out within the community.

Sigrid Nielsby Christensen

Watchwords, Self-Examination and Individuality in the Copenhagen Diary of Brother Michael Cröger

The paper explores the appearances of individuality and self-reflection in the daily practice of watchwords based on archival studies of the diaries from the Moravian Society in Copenhagen in the 18th century. This paper examines how the Moravian practice of watchwords within the Copenhagen Society stimulated new concepts of individualized Christianity such as self-examination and introspection in 18th century Denmark-Norway.

Martin Åberg, Christer Ahlberger

Moravians and Capitalism in Sweden, 1770–1820: Business Mavericks and Agents of Long-Term Change?

In this chapter the authors aim to contribute to the classic discussion on the role of religious ideas and practices to economic change by drawing attention to evocative spatial and temporal overlaps of Moravian diaspora expansion and entrepreneurial activity in Western Sweden. Cases from both urban, mercantile settings as well as from rural sectors of the economy are presented; the latter at the same time indicate the unique, economic role played by freeholders in Sweden. The focus is on the 1770–1820 period.

Gisela Mettele

Atlantic Crossings

The Moravians on the High Seas in the 18th Century

The essay examines the Atlantic voyages of the Moravians between 1735 and 1775. Whenever possible, the Moravians purchased their own ship for the passage. Thus, they not only wished to make the journeys more reliable and less expensive, but also to ensure that during the often lengthy crossings life on board continued according to the communities' own rhythms and rituals without interruption or disturbance by fellow passengers. The sea was an exceptional space that made spiritual metaphors intensely tangible. Their own ships created heterotopic "places outside all places," which operated according to their own regulations and in which the conventional

structures of time and place were revoked, at least, for the interim period of the passage.

Thomas Ruhland, Richard Ehrlacher, Frank Müller, Sarah T. Wagner

Global Christian Mission and Experience of Nature – the “Academie” of the Moravian Church in Barby and the *Herbarium Barbiense* Once and Now

In the 18th century, the Moravian Church actively contributed to missionary efforts across all known continents. In this context, they became an integral part of the European Republic of Letters as a supplier of natural products. Since 1754, the ‘Real-Academie’ at Barby established itself as the intellectual centre – it had a significant cabinet of natural history, and botany was a central part of their study of natural history. The involvement of the Moravian Church in the contemporary networks of natural history, their specific practices of collecting, botanical publications and education in natural history will be the focus of analysis. 1.260 preserved specimens of the *Herbarium Barbiense*, kept today in the Botanical Institute of the *Dresden University of Technology*, will form the starting point. On the basis of the herbarium, the history of botanical part of the natural history collection is traced. Simultaneously, the collection of the *Herbarium Dresdense* illustrates the continuity with which the Moravian Church was involved in the intensive occupation of botany up to the 20th century.

Barbara Becker-Cantarino

Moravian Mission Settlements in the English Colonies of North America in the 18th Century. A Transcultural Model for Christian Community in the Age of Colonialism

Postcolonialism has accused Christian missionary work as being part of a Western machinery of European cultural imperialism where indigenous people were considered deficient – lacking culture and religion. My paper looks at the actual practices and transcultural contacts in early Moravian missions. Moravian Missionary couples and Native American converts lived together, learned their languages and customs. The transcultural encounters enabled communication, ethnographic knowledge, and fostered human understanding of the other. The early Moravian missions were an attempt at building a transcultural *Christian* community, albeit not a multicultural, model as an alternative to violent colonial conquest. This utopian model was doomed in the age of empire and nation building.

Jessica Cronshagen, Jonas Schwiertz

“Birds in the Air” or “Citizens in Towns”?

Competing Concepts of Order in the Surinam Mission of the Moravian Church

In the 18th century, the two Moravian missionaries Daniel Kamm and Johann Jacob Gottlob Fischer each developed social and economic ideas for the mission settlement Hoop in Suriname. They described almost diametrically opposed concepts: Kamm argued for a decentralised mission. He planned to support the indigenous inhabitants of Suriname and Berbice in their existing mobile society. Fischer, on the other hand, developed the idea of a mission city with strict rules and extensive social control. In this article, we examine why the two missionaries not only taught Christianity in the colony, but also created economic and social concepts. We argue that both were inspired by cameralistic ideas of European economics. However, these were adapted and reinterpreted from their local perspective.

Alexander Lasch

Differences “between us & the white people”

Self-positionings in mission narratives

This paper evaluates German mission narratives of the Moravians that provide us with an alternative view of North America at the end of the 18th century. Taking a linguistic perspective, I will explore how Moravian sources can contribute to questioning the constitution of our European and modern knowledge of the world. In the quantitatively supported qualitative analysis, I will examine the use of specific linguistic patterns that give hints on self-positionings of the Moravians and thus focus on one aspect of the linguistic contouring of discourse positions by actors in the Moravian Church.

Tine R. Reeh

Why Christiansfeld has unique value?

From the role of church and cultural historians in the recognition of world cultural heritage

The article investigates the role of church historiography in heritagization processes through a case-study of the UNESCO World Heritage Site of Christiansfeld. After an

outline of the arrival of ‘Herrnhutism’ in Denmark, the article briefly introduces the dominant Danish theologian N.F.S. Grundtvig and his understanding of the church. On this basis, three key church historical works on Christiansfeld are examined. The analysis suggests how Grundtvig’s outlook, dominant in Danish majority religion and church historiography, and in particular, its identification of true Christianity with lifeform, not the formal dogmas or institutions, contributed to the surrounding society’s assessment and recognition of the value of Moravian Christiansfeld.

Ulrike Carstensen

Innovative Concepts in the Early Architecture and Urban Planning of the Moravian Brethren Community

The study of the architecture and urban planning of the Moravians, especially during the early years of Herrnhut and Herrnhag, shows the development of specific requirements in living together of the religious community. In Herrnhag, previously existing ideas were realized in an architectural and urban planning form for the first time. The building types ‘Chorhaus’ and ‘Gemeinhaus’ / ‘Kirchensaal’ were decisively shaped. The architecture with its contemporary modern forms was influenced by noble decision-makers like Nikolaus Ludwig von Zinzendorf and Siegmund August von Gersdorff and impresses with its clarity and reduction. Urban planning followed the basic principles of order, symmetry, and equality. In this way architecture and urban planning reflect the self-image and community structure of the Moravians: Each element in this system had its own place and was equal. Settlement planning and architecture show a great innovative strength, that later radiated to other Moravian settlements, so that Herrnhag can be regarded as the prototype of Moravian settlements.

Joanna Kodzik

The Herrnhut knowledge about the European Arctic (Greenland, Iceland, Lapland) and the German-speaking scholars in the 18th century

In the early the 18th century, the Arctic came to the attention of European scholars notably thanks to whaling accounts and English and Danish voyages of discovery. The Moravian Brethren, who sent missionaries and envoys to Greenland, Lapland, and Iceland, participated in the dissemination of information about people and nature in the Far North. This article is dedicated to Moravian communication from these travels and the reception of knowledge about the European Arctic among

German, French and Polish scholars. This article evidences that the Moravians pursued a communication strategy focused on missionary success. At the same time, it demonstrates that the reception of knowledge – conveyed by a strongly hostile religious community – crossed spatial and denominational boundaries.

Christian Holtorf

Kleinschmidt's Maps: The Contribution of a Moravian for the Exploration of Greenland

The Greenlandic missionary, teacher, and scholar Samuel Kleinschmidt played a significant role in the second half of the 19th century in the growing international attention to the Arctic, the spread of scientific measurement and recording methods, and the development of cartography. His work shows that the geographic discovery of the world is not solely a result of modern sciences, but that sciences themselves are dependent on concrete social situations and constantly rely on translation and communication processes. Looking into Kleinschmidt's workshop documents the conditions and techniques under which new knowledge about the Arctic was produced during this time. A comparison of Greenland maps between 1765 and 1877 shows how much the image of the Arctic has changed during this time. Several cartographic steps can be identified that fell within Kleinschmidt's lifetime and not only influenced his work, but were also shaped by him.

Aira Võsa

Moravian Music as a Guide to the Cultural and National Awakening of Estonians

The article is based on the thesis that the targeted activity and wide spread of the Moravian Church in Estonia gave the locals an impetus to national awakening. Music, which the Moravians began to promote among the Estonian-speaking peasantry, played a major role in this. As early as the 18th century, four hymn books were published for the Estonians and handwritten collections of songs were distributed. Moravian songs and melodies also found their way into Lutheran hymn and choral books. In addition to this, the article also presents music practice in Estonian brethren. Finally, the influence of the Brethren's musical culture on the emergence of Estonian song festivals and the national awakening is shown.

Mait Laas

The role of the Brethren community in Estonian visual culture

Moravian Mihkel Tilk – forefather of Estonian national photography

The Moravian Church played an important role in the development of Estonian visual culture in the 19th century. Among other things, Herrnhut ideas were reflected in the new medium photography. Herrnhuter Mihkel Tilk (1859–1890) is considered the founder of this art form in Estonia. He took a series of photographs of rural life in 1887. The up to now undiscovered staged symbolist-allegorical photos (vivant tableaux) show a number of motifs and symbols that can be associated with the Herrnhut worldview. In the following, the development of Mihkel Tilk as a photographer is presented in the context of the socio-political events of the time: When the peripheral areas of the Tsarist state were Russified, some of the members of the Herrnhut movement became activists in the Estonian national movement. In addition, an attempt is made to give a brief insight into the history of the Brüdergemeine and its connections to Estonian culture in the late 18th and 19th centuries on the basis of three photographs by Mihkel Tilk.

Juan Garcés, Anna S. Meyer, Arne Rümmler, Kay-Michael Würzner

Adding Wings to Fliegel

The Fliegel Index and Digital Humanities (DH) Methods

In this paper, we evaluate the Fliegel Index as a dataset using digital methods to make new information patterns visible and evaluable. Our analysis of the text corpus is computational linguistic in the form of analysis chains and sentiment analysis, and geoinformatic through geocoding. Using Digital Humanities tools, this analysis of Fliegel's Index represents a feasibility study that provides a glimpse into data networks and results that are not, or only to a limited extent, accessible using traditional research tools, and thus exemplarily brings these new approaches into focus.

Katherine Faulk

Experiencing Moravian Heritage, Sustaining Moravian Lives: Digital Interventions in Cultural History

This paper asks how we can understand the Moravian movement as an innovator in the act of reading, interpretation, and reception in a digital age. Investigating three separate digital projects that focus on the delivery of cultural heritage content, the paper asks if the medium of the digital allows the user to gain increased insight into the submerged cultural narratives of the past and thus counter dominant authorized heritage discourses.