

»Mit Religions Streitigkeiten wollen wir uns nicht befassen«

Begriffe und Konzepte im herrnhutisch-hutterischen Verhältnis

Täuferium und Pietismus – eine alte Debatte neu aufgerollt

Der Wechsel zwischen Wachstum, Stillstand, Niedergang und möglicherweise erneutem Aufschwung gehört zu den faszinierenden Kapiteln in der Beschäftigung mit dem Lebenslauf konfessioneller Gruppen. Den Anfängen einer Bewegung, die meist unorganisiert und »frei« sind, folgen Phasen der Institutionalisierung, Traditionalisierung und Hierarchisierung, die leicht zu einer Erstarrung des Glaubens- und Gemeindelebens führen können; die Theorien der »sect/church«- und der »sect cycle«-Diskussion stehen hierfür beispielhaft.¹ In diesen Phasen der Erstarrung ist meist ein wachsendes Bedürfnis der Gemeindeglieder nach Erneuerung zu beobachten, das sich aus einem in dieser Phase besonders großen »Erfahrungsdefizit des religiösen Lebens«² speist. Dieses wiederum verlangt nach einer Behebung und nach einer neuen Lebendigkeit des Glaubenslebens.

Als einflußreichste und bedeutendste Erneuerungsbewegung des Protestantismus, sowohl des lutherischen als auch des reformierten, sorgte seit dem frühen 17. Jahrhundert der Pietismus für geistliche Aufbrüche und eine neue Innerlichkeit des Glaubenslebens. Die Individualisierung und die Verinnerlichung des persönlichen Glaubenslebens standen im Pietismus ebenso im Mittelpunkt wie »neue Formen persönlicher Frömmigkeit und gemeinschaftlichen Lebens«.³ Dabei war der Pietismus keineswegs eine homogene Strömung, sondern in sich heterogen und komplex, von verschiedensten Bewegungen und Ideen geprägt. Einige radikalpietistische Gemeinden kritisierten beispielsweise die Kindertaufe oder lebten in Gütergemeinschaft; hier waren die Grenzen zu Auffassungen der Täufer teilweise sehr fließend.⁴ Parallelen im Bereich der katholischen Frömmigkeit können zum Jansenismus und Quietismus gezogen werden, die ähnliche Impulse für die nachtridentinische katholische Kirche lieferten.⁵

Auch die täuferischen Gemeinden durchliefen im Verlauf ihrer Geschichte Phasen der Erstarrung und Traditionalisierung des Gemeindelebens sowie darauf folgende Phasen der Erneuerung. Versuche, neue Orientierung für ein traditionalisiertes Gemeindeleben zu finden oder den Kompaß für die Schwerpunkte der Gemeindeidentität neu einzustellen, nahmen dabei meist Impulse von außen auf, die mehr oder weniger stark waren, manchmal un-

terdrückt wurden, manchmal für Spaltungen innerhalb der Gemeinden sorgten und manchmal jedoch auch Aufbrüche brachten.

Als starker Impulsgeber für Erneuerungsbewegungen innerhalb der täuferischen Gemeinden erwies sich der Pietismus. So pflegten Mitglieder der mennonitischen Gemeinden in den Niederlanden im 17. und 18. Jahrhundert Beziehungen zu herrnhutischen Predigern. Vor allem der aus der Amsterdamer Gemeinde »t'Lam en de Toren« stammende Johannes Deknatel verfügte über enge Kontakte zu August Gottlieb Spangenberg und Nikolaus von Zinzendorf.⁶ In der Pfalz erlebten die Mennoniten im 18. Jahrhundert ebenfalls eine Erneuerung durch den Einfluß pietistischer Ideen. Der mennonitische Prediger Peter Weber startete in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in der Gemeinde Höningen private Gottesdienste und Bibelstunden und feierte das Abendmahl mit nicht-mennonitischen Gläubigen.⁷

Auch die Hutterer entwickelten im 18. Jahrhundert intensive und dauerhafte Kontakte zu pietistischen Gruppen, vor allem zur Herrnhuter Brüdergemeine und deren Niederlassungen in St. Petersburg und in Sarepta an der Wolga, sowie zu den niederländischen Mennoniten um Johannes Deknatel und zur mennonitischen Erneuerung in der Pfalz um Peter Weber.⁸ Bereits im 17. Jahrhundert war es innerhalb der hutterischen Gemeinde zu intensiven Gebetsbewegungen gekommen, die früh-pietistische Einflüsse vermuten lassen, stets jedoch auf harte Kritik der Ältesten gestoßen waren.

Daß täuferische Gruppen von pietistischen Ideen stark beeinflusst waren, ist in der Forschung mittlerweile unumstritten. Mitte des 20. Jahrhunderts ist die Diskussion über die Verbindungen zwischen den Täufern und den Pietisten allerdings noch recht engagiert geführt worden, vor allem angestoßen durch Robert Friedmanns Werk *Mennonite Piety Through the Centuries*.⁹ Friedmanns Hauptthese lautete, daß Täufern und Pietismus auf den ersten Blick viele Gemeinsamkeiten aufwiesen, eine nähere und tiefere Untersuchung jedoch fundamentale Unterschiede in der Theologie offenbare. Zwar würden gemeinsame Begrifflichkeiten verwendet, die dahinter stehenden Konzepte seien jedoch verschieden, hauptsächlich resultierend aus der unterschiedlichen Anschauung von Gemeinde und Nachfolge.¹⁰ Die Thesen Robert Friedmanns sind besonders am Ende des 20. Jahrhunderts, im Licht aktueller Diskussionen über Fragen der mennonitischen Identität und über Erneuerungen in den traditionsbeladenen täuferischen Kirchen wieder ins Gespräch gebracht worden. Gleichzeitig ist das Interesse an den Beziehungen zwischen den Gruppen der Täuferbewegung und des Pietismus erneut aufgeflammt, und vor allem auf mennonitischer Seite sind einige Publikationen erschienen, die für das 18. Jahrhundert signifikante und geistlich trag-

fähige Beziehungen konstatieren.¹¹ In diesem Zusammenhang sind das grundlegende Werk Robert Friedmanns und seine Thesen der Abgrenzung von Täufer- und Pietismus vermehrt in die Kritik geraten; der Hauptkritikpunkt betraf dabei Friedmanns oberflächlichen und wenig differenzierten Pietismus-Begriff.¹²

Vor allem die Mennoniten in der Pfalz und in den Niederlanden sind Gegenstand der neueren Publikationen zum Verhältnis von Täufer- und Pietismus. Die Hutterer sind in diesem Kontext bislang nicht ins Blickfeld der Forschung geraten. Doch gerade auch für die heutige hutterische Gemeinschaft könnte vor dem Hintergrund aktueller und zunehmender Einflüsse charismatisch orientierter Bewegungen auf die junge Generation die Auseinandersetzung mit der historischen Identität und die Aufarbeitung der früheren Kontakte zu nicht-täuferischen Gruppierungen von Bedeutung sein.

Aufbauend auf dem immer noch grundlegenden Werk Robert Friedmanns und anschließend an die erwähnten neueren Arbeiten zu den Beziehungen zwischen pietistischen Kreisen und Mennoniten in der Pfalz oder den Niederlanden, sollen im folgenden die Hutterer in ein Netzwerk konfessioneller Gruppen einbezogen werden, das sich im späten 17. und im 18. Jahrhundert in Europa entspann.¹³ Die Informationsflüsse in diesem Netzwerk stehen für ausgedehnte Kontakte, im Fall der Hutterer für einen signifikanten Einfluß, den pietistische Ideen auf sie ausübten. Die Beziehungen innerhalb des Netzwerkes sprengten die Grenzen des Alten Reichs, sie reichten von Oberungarn und Südrußland bis in die Niederlande. Für die folgenden Untersuchungen ist besonders ein Teilaspekt des bestehenden Netzwerkes von Bedeutung, nämlich die Beziehungen der Hutterer in Wyschenky und Radičeva¹⁴ zur Brüdergemeine in Herrnhut, zu einer Brüdergemeine, die sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in einer vornehmlich durch die Ideen August Gottlieb Spangenberg geprägten Phase befand. Nach dem Tod Zinzendorfs hatte die Synode von 1769 entscheidende Impulse für eine Neuorganisation und für eine stärker biblizistisch ausgerichtete Theologie und ein intensiveres Bibelstudium gegeben. Spangenberg's *Idea Fidei Fratrum*, die auch der Hutterer Johannes Waldner mit Begeisterung las, lieferte die Grundlage für eine neue Dogmatik und für eine systematische Darstellung der Theologie der Brüdergemeine.¹⁵

Um sich dem Phänomen Täufer- und Pietismus nicht nur unter allgemeinen Aspekten anzunähern, erscheint es sinnvoll, den Blick auf Terminologien und Begriffe zu richten und die Ergebnisse für die Einordnung des gesamten Diskurses fruchtbar zu machen. Denn auf der sprachlichen Ebene zeigen sich die Gemeinsamkeiten zwischen täuferischen und pietistischen

Gruppen, die auf gemeinsame theologische Konzepte verweisen, besonders deutlich. Sprachverwandtschaft signalisiert theologische Verwandtschaft, oder Sprache als Kennzeichen und Abbild historischer Realität und als Indikator für die Veränderung historischer Realität – unter dieser Prämisse werden Begrifflichkeiten, die die Hutterer im 18. Jahrhundert in ihren Schriften verwendet haben, sowie die Herleitung, Entlehnung und die Bedeutung der sprachlichen Äußerungen und Normen untersucht. Als Bezugspunkte dienen Schriften der Hutterer aus dem 16. Jahrhundert, besonders die *Rechenschaft*, auf die die Hutterer des 18. Jahrhunderts wiederholt rekurrieren, sowie der Briefwechsel, den die Hutterer im 18. Jahrhundert mit der Brüdergemeine in St. Petersburg und Sarepta (heute ein Teil Wolgograds) führten.¹⁶

Die Hutterer in Oberungarn und Siebenbürgen

Das hutterische Siedlungsgebiet teilte sich seit dem frühen 17. Jahrhundert in zwei Regionen. Einerseits gab es Höfe in Alwinz und Bodok in Siebenbürgen, andererseits erfuhren die bereits bestehenden Höfe in Oberungarn nach der Vertreibung der Gemeinde aus Mähren einen enormen Zuwachs. Das hutterische Leben konzentrierte sich also auf Siebenbürgen und Oberungarn – die räumliche Entfernung beider Regionen machte eine zentrale Verwaltung und einheitliche Ausrichtung der Gemeinde nicht einfach.¹⁷ Die von Johannes Waldner am Beginn des *Klein-Geschichtsbuches* angefertigte Zusammenfassung der frühen Epochen der hutterischen Geschichte läßt ebenfalls den Rückschluß zu, daß man für die Zeit des 17. und des frühen 18. Jahrhunderts von einer weitgehend selbständigen konfessionellen und sozialen Entwicklung der Hutterer in Oberungarn und der Hutterer in Siebenbürgen ausgehen muß. Doch kam es letztlich nie zu einer Trennung beider Gemeinden.¹⁸ Wichtige Bezugspunkte sind in diesem Zusammenhang konfessionelle Veränderungen der hutterischen Gemeinde wie die Aufgabe der Gütergemeinschaft¹⁹ und die Einführung der Kindertaufe.²⁰

Die geistige und geistliche Situation der Hutterer im späten 17. und im 18. Jahrhundert ist in der Forschung bislang völlig unbeleuchtet geblieben. Lediglich die Eckdaten, die die Einführung der Gütergemeinschaft oder die Abschaffung der Erwachsenentaufe in Oberungarn angeben, scheinen durch das ansonsten undurchdringbare Dunkel der hutterischen Geschichte in der Zeit nach Andreas Ehrenpreis hindurch. Dabei liefert die Fortsetzung der hutterischen *Chronik*, das *Klein-Geschichtsbuch*, wertvolle Informationen über das Schicksal der Gemeinde nach 1650, und auch die von Josef Beck edierten Chroniken und Geschichtsbücher geben Einblick in das Gemeindeleben und vor allem in die äußere Bedrohung durch Rekatholisierungsmaßnahmen

in Oberungarn und Siebenbürgen. Dennoch ist die wissenschaftliche Aufarbeitung dieses Kapitels der hutterischen Geschichte immer noch nicht sehr weit gediehen. Hinzu tritt das Problem, daß die hutterische Gemeinde für das 16. und frühe 17. Jahrhundert zwar einen reichen Fundus an Briefen, Berichten, Gemeindeschriften und Predigten vorweisen kann,²¹ die innergemeindliche Überlieferung für die spätere Zeit jedoch sehr dürftig ist. So lassen sich Rückschlüsse auf das geistliche Leben meist nur zwischen den Zeilen oder durch nachvollzogene Kontakte zur Außenwelt ziehen.

Generell muß man davon ausgehen, daß sich die Tendenzen der Erstarrung des geistlichen Lebens und der Traditionalisierung des Glaubens, die sich bereits um 1600 beobachten lassen, im 17. Jahrhundert noch verstärkt haben.²² Die Vertreibungen, die Verluste durch die Ereignisse des Dreißigjährigen Krieges, die Überfälle auf die hutterischen Höfe, doch vor allem der Aderlaß durch den Verlust von rekatholisierten Gemeindemitgliedern ließen das hutterische Leben immer stärker in eine Krise geraten. Zwar erfuhr die Organisation des Gemeindelebens durch Andreas Ehrenpreis einen erneuten Aufschwung, doch zeigen seine Bestrebungen gleichzeitig Anzeichen einer fortschreitenden Orthodoxie.²³

Innerhutterische Erneuerungsbewegungen

Die Erneuerungsbewegungen, die die hutterische *Chronik* und das *Klein-Geschichtsbuch* beschreiben, unterstreichen die anfangs formulierte These, daß Phasen der Traditionalisierung und Orthodoxie ein »Erfahrungsdefizit des religiösen Lebens«²⁴ entstehen lassen. Sowohl die Gebetsbewegung in Lewär 1629 als auch die Geschehnisse um Benjamin Kengel 1645 in Sabatisch und die Diskussionen um das Psalmbeten und das laute oder leise Beten in den 1770er und 1780er Jahren waren durch die Betonung der Innerlichkeit und durch die Ausweitung und Intensivierung des Gebetslebens in der Gemeinde gleichzeitig ein Bruch mit traditionellen Frömmigkeitspraktiken.²⁵ Die Reaktion der Ältesten war jedesmal der Ausschluß derjenigen, die ihrer Meinung nach gegen die Ordnungen und Praktiken der Gemeinde verstießen.

Bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde innerhalb der hutterischen Gemeinde von den Ältesten ein striktes Beharren auf den überlieferten Ordnungen, die für ein intensives und verinnerlichtes Gebetsleben anscheinend keinen Platz hatten, gefordert. Erst mit Johannes Waldner hat sich eine Offenheit gegenüber neuen Formen des Glaubenslebens durchgesetzt. Allerdings bezog sich die Offenheit auch bei Johannes Waldner mehr auf das Gebiet der spirituellen Erfahrung und weniger auf die überlieferten Ordnungen und Traditionen. Die Ämterstruktur, die generelle Verpflichtung,

sich den Ältesten unterzuordnen sowie die Gemeinschaft innerhalb der Gemeinde zu leben und eigene Wege zu meiden, werden nicht in Frage gestellt. Vielmehr zeigen die Geschehnisse um Johannes Hofer, der 1784 in Schlesien eine neue hutterische Gemeinde gründen und dafür vor allem die bereits rekatholisierten Hutterer in Sabatisch gewinnen wollte, bei den Ältesten jedoch keine Unterstützung fand, daß individuelle, von den Ältesten nicht unterstützte Wege weiterhin als nicht erwünscht angesehen wurden. Waldner kommentiert Johannes Hofers Wege im *Klein-Geschichtsbuch* mit den Worten: »Dieses habe ich zur Warnung hiehersetzen wollen, daß keiner zuviel auf sich selbst, auf sein eignen Verstand und Witz sich verlasse, damit er sich nit selbst betrüge, zu weit komme und sich selbst damit in Unglück bringe.«²⁶ Auch die Beschreibung der Ämter und Institutionen innerhalb der Gemeinde, die Waldner 1811 an den herrnhutischen Prediger in Sarepta, Christian Friedrich Gregor, schickt, verdeutlicht seine Verbundenheit mit den überlieferten Strukturen der Gemeinde.²⁷ Der 1808 verstorbene Prediger in Sarepta und ehemalige Korrespondenzpartner Waldners, Johann Wiegand, wiederum erwähnt in einem Bericht an die Gemeindeleitung in Herrnhut die ausgeprägte Traditionalisierung, die er im hutterischen Gemeindeleben festzustellen glaubt: Die Hutterer in Radičeva würden in ihrem Leben wenig Veränderung haben, immer das gleiche Gebet sprechen, den gleichen Tagesablauf verfolgen und in der Kleidung durch äußere Gleichförmigkeit auf-fallen.²⁸

Eine andere Einstellung zeigte Johannes Waldner gegenüber Erfahrungen, die sich aus dem individuellen und kollektiven geistlichen Erlebnis speisten, wie ein Kommentar verdeutlicht, mit dem er die Schilderung der Diskussionen um das Psalmbeten, das laute oder leise Beten, abschließt, die in den 1760er und 1770er Jahren innerhalb der Gemeinde für Unruhe sorgten. Die gemeinsame Bibellektüre und das Beten, zu dem man – außerhalb der überlieferten hutterischen Ordnungen – zum Mittag zusammengekommen sei, wäre »der Jugend zu ihrer Erbauung nützlich« gewesen; »dann oftmals wurde ein Gespräch über einen Spruch der Heiligen Schrift gehalten, was damit gemeint werde und wohin es laute. Da hat sich ein jeder beflissen, dz er den Buchstaben der Heiligen Schrift ordentlich fortlesen kunnte, und solche Ordnung kunnt noch heutigestags mit gutem Gewissen gehalten werden.«²⁹ Auch aus einer Äußerung Waldners gegenüber dem herrnhutischen Ältesten Johann Wiegand geht hervor, daß der hutterische Älteste großes Gewicht auf das eigenständige Bibellesen legte. 1798 schreibt Waldner, daß er von der Idee begeistert sei, daß die Gemeindemitglieder angehalten werden, selbst in der Bibel zu lesen, »welches in der sogenannten Christenheit fast sehr in

Verachtung kommen.«.³⁰ Johann Wiegand charakterisiert Johannes Waldner 1802 als »liberaler [denkend] als seine Gemeinde«.³¹

Der Einfluß Herrnhuts auf die Hutterer – Konzepte, Ideen und Sprache

Mit den oben angestellten Überlegungen ist bereits der Übergang zu Johannes Waldner und zu den Beziehungen der Hutterer in Wyschenky und Radičeva zur Gemeinde der Herrnhuter in St. Petersburg und Sarepta vollzogen. Denn der geschilderte Niedergang der hutterischen Gemeinde im frühen 18. Jahrhundert und die sowohl in Oberungarn als auch in Siebenbürgen durchlebte Erfahrung der Verfolgung und Rekatholisierung ließ auf hutterischer Seite die Nachfrage nach neuen Ideen und nach einer Anbindung an eine größere Struktur wachsen. Latent dürfte eine Offenheit für »fremde«, nicht der hutterischen Tradition entstammende Ideen bereits durch die Kärntner Transmigranten vorhanden gewesen sein, die ihre eigene Tradition in die hutterische Gemeinde einbrachten. Gleichzeitig bestand auf hutterischer Seite das Bestreben, aus der Minderheitensituation herauszukommen und sich einer größeren Gemeinschaft anzuschließen. Johann Wiegand berichtet nach einem Besuch in Radičeva, daß die hutterischen Lehrer »welche sich mehrmals über den wenigen Anschein der Nachfolge in ihrem Lehramte und über ihre abgesonderte Lage kummerhaft ausdrückten«, an eine »nähere Anschließung an die Brüderunität« gedacht hätten.³² Wiegands Empfehlung diesbezüglich lautet jedoch in seinem vermutlich 1803³³ abgefaßten internen Gutachten über die hutterische Gemeinde: »Wenn ich sagen sollte, ob ich hoffe, dass die ganze Gemeinde sich mit uns vereinigen könnte, so kommt mir dies vor jetzt eben nicht wahrscheinlich vor, aber einzelne Seelen möchten doch wohl gewonnen werden können.«³⁴ Johannes Waldner selbst war von der »älteren und nähern Verwandtschaft mit der Brüdergemeinde« überzeugt und wies einen Vergleich der Hutterer mit den Mennoniten entschieden zurück.³⁵ Somit führten die Zeiten verstärkten konfessionellen Drucks bei den Hutterern zu dem Versuch, sich zu vernetzen, um in einem größeren Verband den eigenen konfessionellen Überzeugungen gemäß leben zu können. In diesem Suchen bot sich die Herrnhuter Gemeinde in der Oberlausitz oder deren Tochtergemeinde in Sarepta an, die ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu einem Sammelbecken der Erweckten geworden war und deren Mitglieder ebenfalls in einer hauptsächlich ökonomisch bedingten Gütergemeinschaft lebten.³⁶ Entgegen dem Urteil Robert Friedmanns, daß die Diskussionen zwischen der Herrnhuter Brüdergemeinde und den Hutterern im 18. Jahrhundert in der Darstellung des Archivars der Brüdergemeinde J. Th. Müller »very scant and unessential«³⁷ gewesen seien, zeigt ein näherer und sorgfältiger Blick

auf die zeitgenössischen Dokumente eine recht beeindruckende Nähe und eine ausgeprägte und dauerhafte Kommunikation, in der sich beide Gemeinden wiederfanden. Wesentliche und kontrovers diskutierte Themen waren in dieser Kommunikation weniger die Lehre vom »Heiligen Geist«, die Robert Friedmann als wichtiges differenzierendes Merkmal zwischen Täufern und Pietisten ausgemacht hat,³⁸ sondern die Taufe, das Abendmahl und der Pazifismus. Die Kontakte gingen sogar so weit, daß, wie erwähnt, ein möglicher Anschluß der Hutterer an die Brüdergemeine gedanklich aufkam und auch ansatzweise diskutiert wurde.

Die zeitweise sehr rege Korrespondenz zwischen beiden Gruppen gibt den Blick frei auf den überkonfessionellen, fast irenisch zu bezeichnenden Austausch.³⁹ Im Juni 1774 hatte der Hutterer Hans Kleinsasser aus Wyschenky einen Brief an den Herrnhuter Prediger Johann Nitschmann nach Sarepta geschickt, nachdem ein Offizier den Hutterern erzählt hatte, daß sich im Gouvernement Astrachan eine christliche Gemeinschaft versammeln würde, »in ainen geist nach weiß und ordnung der Ersten apostolischen kirchen«.⁴⁰ Kleinsasser erkundigte sich nun beim Herrnhuter Prediger, ob dies »auch rechte gemeinschaftlichen kirchen sein oder nit«. Er schließt den Brief mit einer kurzen Beschreibung der letzten Jahrzehnte hutterischer Geschichte, signifikanterweise handelt es sich dabei aufgrund seiner eigenen Erinnerungskultur um die Geschichte der Kärntner Transmigranten. Am 9. Januar 1775 folgte ein Antwortbrief von Johann Nitschmann aus Sarepta, in dem dieser die Theologie und die Lebensweise seiner eigenen Gemeinde darstellte. Dennoch kam es unter Kleinsasser und Nitschmann nicht zu engeren Kontakten zwischen beiden Gruppen.

Erst zwanzig Jahre später, unter Johannes Waldner und Johann Wiegand, erlebte die Korrespondenz einen Neuanfang. Die Gemeinde in Sarepta und die herrnhutische Niederlassung in St. Petersburg hatten in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine wichtige Rolle im ökonomischen Leben Rußlands übernommen und waren zu einem bedeutenden sozialen und geistlichen Faktor geworden. Nach 1800 begann jedoch der Niedergang der Gemeinde in Sarepta, der mit ökonomischen, aber auch mit sozialen Problemen verbunden war.⁴¹ Für die Herrnhuter stellte der Kontakt zu den Hutterern offenbar einen Teil ihrer Diaspora- und Missionsarbeit dar, obwohl Südrußland zunächst nicht vorrangiges Ziel dieser Arbeit war, sondern hier vor allem der Ausgangspunkt für die Missionen im Kaukasus lag. Allerdings unternahm Sarepta wohl nach 1800 aufgrund der schwierigen Situation an der Wolga verstärkte Missionsversuche in der Ukrajna, in Neu- und Kleinrußland sowie in Wolhynien.⁴²

Mittel, durch die der Kontakt aufrecht erhalten wurde, waren regelmäßige Briefe, die zwischen Johann Wiegand und Johannes Waldner ausgetauscht wurden, sowie unregelmäßige Besuche. Zusammen mit den Briefen wurden Bücher und Gemeindeschriften hin- und hergesandt, in denen die Gesprächspartner die jeweils anderen theologischen Standpunkte kennenlernten. Johannes Waldner las aus dem Spektrum des herrnhutischen oder brüderischen Schrifttums die *Idea Fidei Fratrum* von August Gottlieb Spangenberg, die *Brüderhistorie* von Daniel Crantz sowie die *Ratio Disciplinae* von Johann Amos Comenius. Auch mit Johann Arndts *Vier Büchern vom Wahren Christentum* war Waldner vertraut. Der Hutterer wiederum schickte eine kurze Beschreibung der hutterischen Gemeindegeschichte, eine Darstellung des hutterischen Glaubens sowie verschiedene andere Schriften über die Taufe und das Abendmahl nach Sarepta. In seinen Briefen hebt Johannes Waldner immer wieder seine Begeisterung für die herrnhutischen Schriften hervor. In der *Idea Fidei Fratrum* habe er »mit völigem beifall« gelesen, so Waldner in einem Brief vom 6. März 1804. Die *Gemein Nachrichten*, die er ebenfalls aus Sarepta erhalten hatte, las er mit Zustimmung – er habe viel Gutes darin gefunden – und die herrnhutischen Predigerkonferenzen pries er als eine »schöne sehr nützliche Einrichtung«.

Doch die Kommunikation gibt auch den Blick frei auf die jeweiligen Normen des Gemeindelebens, über die ein reger Austausch stattfand. Zeitweise kam es auf hutterischer Seite sogar zur Übernahme herrnhutischer Normen, etwa wenn Johannes Waldner Entscheidungen durch das Los traf.⁴³ In einem Brief an Johann Wiegand schildert Waldner, wie er zur Entscheidung kam, ob er einige alte hutterische Schriften an Johann Wiegand senden sollte oder nicht. Er war besorgt darüber, daß die polemische Rhetorik, die diese Schriften des 16. Jahrhunderts dominierte, der Beziehung zur Brüdergemeinde eher schaden könnte. Waldner entschied sich schließlich, »die Sache vor den Herrn durch Looß zu entscheiden« und »den Heiland mit Einigen Saifzen« anzuflehen, ihm seinen Willen zu zeigen – das Los entschied, die Schriften zu schicken.⁴⁴

Der Wandel der Begrifflichkeiten – pietistische Konzepte im hutterischen Denken

Nicht nur die moderne Begriffsgeschichte, sondern bereits Nikolaus von Zinzendorf hob die Bedeutung von Sprache und besonders das distinguierende Element von Sprache hervor. »Redet zum Herzen. Und das Herz, mit dem man redet, muß einen verstehen«, so Zinzendorf über die Funktion von Sprache.⁴⁵ Die Sprache des Pietismus codierte Theologie und avancierte zum Un-

terscheidungsmerkmal für jene, die erweckt dazugehörten, den Code der Sprache verstanden und selbst verwendeten, und jene, die nicht dazugehörten. Nikolaus von Zinzendorf formulierte dies in den »Gemeinreden« folgendermaßen: »Unsere sprache verräth uns gleich, unsre confession, die uns auf der zunge sitzt, und die gleich den augenblick die leute aus uns von den andern distinguiret, daran wir selber leute die unter uns sind, die mit uns essen und trinken, die mit uns reden und singen, die einen äußerlichen gang mit uns gehen, gleichwol erkennen, weil sie sich ohnmöglich so ausdrucken können.«⁴⁶ Sprache konstituiert also eine Gruppenidentität und eine Zugehörigkeit zur Gruppe, Sprache verschafft Legitimation und gibt die Normen für Verhalten vor – allein aufgrund der in der allgemeinen Kommunikationssituation verwendeten Begrifflichkeiten. Dabei ist die Sprache des Pietismus durch eine besonders intensive Expression des Seelen- und Gefühlslebens gekennzeichnet; die spätere Bewegung des Sturm und Drang hat ihr eine weitere Verfeinerung zugute kommen lassen.⁴⁷ Zu den Charakteristika gehören bestimmte Metaphern, rhetorische Figuren, theologische Aussagen kennzeichnende Motive, die sich teilweise auch in der mystischen Sprache des Mittelalters wiederfinden lassen, sowie grammatikalische Besonderheiten und Diminutive. Die Sprache stellte im Pietismus jedoch nicht nur ein distinguierendes Merkmal dar, sondern über sie sollte auch Theologie vermittelt werden.

Die moderne Begriffsgeschichte gibt dieser zeitgenössischen Wichtigkeit von Sprache einen ideellen Überbau. Sprache und historische Wirklichkeit, »Begriffe und Sachverhalte«⁴⁸ stehen in einem engen wechselseitigen Verhältnis; über die Bestimmung und Analyse von Begriffen, die für ein bestimmtes Denken stehen und Teil eines allgemeinen Diskurses sind, treten historische Situationen deutlich hervor. Wilhelm von Humboldt hatte bereits im 19. Jahrhundert die Bedeutung von Sprache hervorgehoben, indem er feststellte, daß »die Sprache an und für sich selbst als ein wichtiges und gemeinnütziges Studium« sei.⁴⁹ Kari Palonen hat erst kürzlich darauf hingewiesen, daß die »Mehrdeutigkeit, Wandelbarkeit und Umstrittenheit der Begriffe nicht als Mangel, sondern als heuristische Instrumente zum Verständnis des historischen und politischen Sprachgebrauchs« empfunden werden sollen.⁵⁰ Das enge Wechselverhältnis von Sprache und Wirklichkeit und die Möglichkeit, über Sprache Rückschlüsse auf die historische Realität zu ziehen, sollen im folgenden nutzbar gemacht werden, um den Wandel im lutherischen Gemeindeleben des 18. Jahrhunderts aufzuzeigen und die theologischen Konzepte und Argumentationen zu verfolgen. Sprache stellt somit ein Werkzeug dar, mit dem Situationen und Einflüsse in theologischer und

sozialer Hinsicht entschlüsselt und Rückschlüsse auf den Wandel im Denken und Handeln gezogen werden, der sich wiederum in der Argumentation niederschlug. Die zu prüfende Ausgangsthese lautet, daß Johannes Waldner hutterische Konzepte des 16. Jahrhunderts übernimmt und sie mit pietistischen Begrifflichkeiten verbindet, sie also pietistisch codiert und damit von seinen herrnhutischen Korrespondenzpartner verstanden und akzeptiert wird. Der Blick auf die theologischen Konzepte, die hinter den Begrifflichkeiten stehen, macht dann deutlich, daß diese im hutterischen und herrnhutischen Fall eine weitreichende Übereinstimmung hatten.

Bereits eine nur sehr oberflächliche Wortanalyse der hutterischen Schriften des 18. Jahrhunderts offenbart eine Dominanz signifikant pietistisch geprägter Begriffe. Sowohl in den Briefen Johannes Waldners als auch im *Glaubensbekenntnis*, das die Hutterer offenbar 1797 nach St. Petersburg schickten, fällt beispielsweise, verglichen mit den Formulierungen in der *Rechen-schaft*, der häufige Gebrauch des Wortes »Heiland« auf – etwa wenn Waldner vom »gnadenvollen, holdseligen Heylande« spricht. Selbst in den Kapiteln der *Rechen-schaft*, in denen es um die Rechtfertigung, die Vergebung der Sünden oder um das Erlösungswerk Jesu Christi geht, wird das Wort »Heiland« kaum verwendet. Weitere Einflüsse pietistisch geprägter sprachlicher Äußerungen zeigen sich in der Schreibweise »Herr«, beispielsweise »Herr Jesus Christus«, »mein HERR und mein Gott« oder »unser lieber HERR und Heyland«.⁵¹ Einen Brief vom 23. Dezember 1797 schließt Waldner mit den Worten: »ein Diener des HERRn und seiner Gemeinde«.⁵²

Auch eine gesteigerte Gefühlsbetontheit ist im Wortschatz Johannes Waldners festzustellen, ein weiteres Charakteristikum pietistischen Spracheinflusses. So schreibt Waldner 1808 in einem Brief an den herrnhutischen Prediger in Sarepta, Johann Friedrich Gregor, folgendes über den Tod seines alten Korrespondenzpartners Johann Wiegand, mit dem ihm ein »ohne Zweifel vom Heiland geknüpftes Liebesband« verband: »Doch es tröstet mich folgende Betrachtung: daß der liebe Heiland sein gehabtes Leiden mit Trost und Freuden genugsam versüßen werde. [...]« Weiterhin zitiert er aus einem Lied: »Ich sprach zu ihm: Ei, wie so sanfte schläfest du nach manchem schwerem Stand und liegst nun da in süßer Ruh in deines Heilands Hand. Verbirg dich unserm Angesicht im kühlen Erdenschoß; du hast das Deine ausgerichtet; dir ward ein seligs Los.«⁵³

Begriffsanalyse: »Buße«, »Bekehrung« und »Wiedergeburt«

Den Ausgangspunkt einer näheren Untersuchung signifikanter Begriffe und einer Kontextualisierung der Sprache des 18. Jahrhunderts sollen lutherische

Schriften des 16. Jahrhunderts bilden. Das im Pietismus und in den frühen täuferischen Schriften mit den Termini »Bekehrung« und »Wiedergeburt« bezeichnete Konzept der Hinwendung des Sünders zu Gott ist in den lutherischen Schriften des 16. Jahrhunderts zunächst nur ansatzweise unter dem Begriff der »wahren rechten Buße« wiederzufinden.⁵⁴ In der *Confessio Augustana* beispielsweise formulierten die Reformatoren 1530 unter dem Punkt »Von der Rechtfertigung«, daß die Gnade durch die Taufe angeboten wird und durch das Sakrament der Taufe Kinder »Gott überantwortet und gefällig« werden, die Rechtfertigung nimmt hier ihren Anfang.⁵⁵ Sündigt der getaufte Mensch, so erlangt er jederzeit Vergebung der Sünden, wenn er zur Buße kommt. »Nun ist die wahre rechte Buße eigentlich nichts anderes als Reue und Leid oder Schrecken über die Sünde haben, und doch daneben glauben an das Evangelium und die Absolution, daß die Sünde vergeben und durch Christus Gnade erworben sei.« Danach solle Besserung folgen.⁵⁶ Das lutherische Konzept der Heilerlangung und der Rechtfertigung vor Gott geht also von einem dauerhaften Prozeß aus, in dem die in der Taufe angebotene Gnade für den Sünder immer wieder bereit steht. Dieser ergreift die Gnade mit jedem Akt der Buße. Die 1570 aufgestellte Konkordienformel verwendet dann den Begriff »Bekehrung«, das dahinterstehende Konzept unterscheidet sich jedoch von jenem des späteren Pietismus. Bekehrung ist ein stets durch das Wort Gottes und die Sakramente gewirktes, nicht vom Menschen selbst initiiertes Handeln – »[...] daß wir aus eigenen Kräften zu Christo nicht kommen mügen, sondern Gott müsse uns seinen Heiligen Geist geben, dardurch wir erleuchtet, geheiligt und also zu Christo durch den Glauben gebracht und bei ihm erhalten werden, und wird weder unsers Willens noch Mitwirkens gedacht«.⁵⁷

Wendet man sich nun den konfessionellen Schriften der Hutterer zu, um die entsprechenden Konzepte und Begrifflichkeiten zur Rechtfertigung des Menschen vor Gott zu untersuchen, so ist zunächst einmal Peter Riedemanns *Rechenschaft unsrer Religion, Lehre und Glaubens*, die zwischen 1543 und 1545 das erste Mal gedruckt wurde, von grundlegender und bis ins 18. Jahrhundert fortdauernder Bedeutung. Der Glaube, so Peter Riedemann, komme aus dem »fleißigem Hören der göttlichen Predigt«. Er ist eine »wirkende Gotteskraft, der den Menschen erneuert und macht ihn nach Gott arten, lebendig in seiner Gerechtigkeit und feurig in der Liebe und Haltung seiner Gebote«. Hat der Mensch also den Glauben ergriffen, kann er gottgewirkt handeln, durch die Gnade Gottes. Die *Rechenschaft* verweist hier auf den Ausspruch des Apostels Paulus: »Ich thue es nicht, sondern die Gnade Gottes.«⁵⁸ Die Rechtfertigung des Menschen vor Gott behandelt Peter Riedemann un-

ter der Überschrift »Wie der Mensch Gott und seine Gnade wieder finde. Von der Reue«. Der Hutterer schreibt, daß es gelte, Buße zu tun, und eine rechte Buße von Herzen setze eine »wahre Reue« über die eigenen Sünden voraus. Buße tun, so Riedemann weiter, bedeute, »sich vor Gott erniedrigen, demütigen und sich vor ihm des Lasters halben schämen«. Hat der Mensch einmal seine Sünde erkannt, so »ängstigt ihm das Gewissen, läßt ihm keine Ruhe. Das unruhige Gewissen aber sucht, forscht und fraget, wo es Hilfe, Rat und Heil finden möge.«⁵⁹ Mit einer leicht an mystische Texte des Mittelalters erinnernden Formulierung⁶⁰ umschreibt Peter Riedemann die »Einsetzung des Menschen in Christo«: »Einem solchen angsthaften und bekümmerten Herzen, das um seine Sünde leid trägt und vor Trauer nicht weiß wo aus, also daß ihm auch die Welt zu enge sein möchte, und nun sein Herz allein zum Herrn erhebet, will sich Gott zeigen und in seinem Trauern trösten.« Der Mensch wird auf Jesus Christus hingewiesen, der auf Erden seine Diener eingesetzt hat, damit sie seine Zeugen sein können. Er wird, so die hutterische Lehre, »in Christo eingesetzt«, nachdem er das Evangelium gehört hat, es »von Herzen glaubt« und daraufhin von Gott mit dem Heiligen Geist versiegelt wurde. Damit wird der Mensch »eins« mit Christus, »seiner Art und Natur« nach.⁶¹

Unverzichtbare Fortsetzungen dieser Konzeption von Reue, Buße und »Wiedergeburt« stellen für die Hutterer Taufe und Gemeinschaft dar. Die Taufe folgt, nachdem der Mensch das Wort Gottes im Glauben aufgenommen hat und von neuem »wiedergeboren« ist: »Diese Geburt aber geschieht also. Wenn das Wort gehöret und demselben Glauben gegeben wird, so wird der Glaube mit der Kraft Gottes, dem Heiligen Geist, versiegelt, der alsdann den Menschen erneuert und ihn lebendig macht (nachdem er in Sünden tot war) in der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, daß der Mensch eine neue Kreatur, ein neuer Mensch nach Gottes Bildnis gestaltet oder wieder darein erneuert wird.«⁶² Implizit scheint hier durch die Betonung des »wieder darein erneuert« bei den Hutterern bereits das Konzept einer bewußten Entscheidung des Menschen durch, einmal Buße zu tun und dann wiedergeboren zu werden – Aussagen, die Parallelen zu späteren Konzepten der Bekehrung im Pietismus anklingen lassen. Auf jeden Fall tritt bei der Thematik Buße und Wiedergeburt der Unterschied zwischen den lutherischen und den hutterischen Bekenntnisschriften deutlich hervor.⁶³ Während für Luther die Wiedergeburt mit der Taufe des Kindes geschah, war die Vorbereitung zur Wiedergeburt nach hutterischer Auffassung ein vom Gnade suchenden Menschen bewußt gesetzter Akt, der durch die Taufe bestätigt wird. Die Einsetzung des Menschen in Christo bedeutet für die Hutterer gleichzeitig die Einsetzung in die

Gemeinschaft, und darunter verstehen die Hutterer bis ins frühe 17. Jahrhundert die Gütergemeinschaft. In der *Rechenschaft* schreibt Peter Riedemann: »Gemeinschaft haben aber ist nichts anders, denn daß die, so Gemeinschaft haben, alles gemein und zugleich mit einander haben, keiner etwas für sich selber, sondern alles einer für den andern hat.«⁶⁴ Bekehrung bedeutete also gleichzeitig eine Bekehrung hin zur Gütergemeinschaft. Behält man die Aussagen der *Rechenschaft* und ihre fortdauernde Bedeutung für die Hutterer des 18. Jahrhunderts vor Augen, so ist offensichtlich, daß die Lehre von der Bekehrung und der Einsetzung des Menschen in Christo eingängig zu den neuen Konzepten von Bekehrung und Wiedergeburt paßten, die sich im Pietismus im Verlauf des 17. Jahrhunderts durchsetzten. Offenbar war sich auch Johannes Waldner dieser Übereinstimmung bewußt, denn mehrfach äußerte er sich begeistert von den Lehren herrnhutischer Prediger über die Wiedergeburt und pries diese als mit der hutterischen Lehre harmonisierend.⁶⁵ Waldner nimmt auch Bezug auf die zeitgenössischen Streitigkeiten über die Erneuerung des Menschen und verweist auf die alte Redensart, daß alle Menschen Sünder seien und blieben. Doch, so Waldner, mit Bekehrung und Buße würde aus dem alten Menschen ein neuer Mensch und »wenn man solches nicht in rechten Verstand nimt, so kan man vil darüber zanken«. Und 1804 bedankt sich Johannes Waldner in einem Brief für die übersandten »Gemeindenachrichten« aus Herrnhut, indem er anmerkt, viel Gutes darin gefunden zu haben. Vor allem würden sie alle Menschen auf den einen Mittler Jesus Christus und auf die Erneuerung des alten Menschen hinweisen sowie auf ein Leben drängen, das aus Gott sei.⁶⁶ Peter Riedemanns Aussagen zu Bekehrung und Wiedergeburt wurden von Johannes Waldner dynamisch weiterentwickelt, wie ein kleiner Abschnitt im *Glaubensbekenntnis* zeigt, das die Hutterer nach St. Petersburg schickten. Unter der Überschrift »Von der wahren Hertzens Bekehrung«⁶⁷ erklärt der Hutterer zunächst den Zustand der »geängstigten und bekümmerten« Seele,⁶⁸ der die Voraussetzung für die Erkenntnis des »erbarmungswürdigen Übelstands, [des] Unvermögens [sei], ihre [=der Seele] Armuth und Blöße im Grund erkennen, und daß sie bisher ohne Gott in der Welt gelebt hat«. Die Seele würde nun Gottes Zorn, Ungnade und ewige Strafe empfinden und um diesem Mißstand abzuhelpen, müsse sie mit gläubigem und gehorsamem Herzen zu Christus kommen, um so den wahren Seelenfrieden und die »verzeyhung ihrer Sünden« zu empfangen. Daraufhin wird die Seele »aus dem Weißen und Geist von neuem gebohren, und von ihren vorigen Sünden zu Gott bekehret«.

Die Ausführungen Johannes Waldners drehen sich im *Glaubensbekenntnis*

um die Erkenntnis der Seele, die ihren eigenen verlorenen Zustand vor Gott durch ein gläubiges und gehorsames Herz verlassen kann, somit von neuem geboren wird und sich zu Gott bekehrt. Die Übereinstimmung mit den Ideen seiner Kommunikationspartner aus dem Einflußbereich Nikolaus von Zinzendorfs wird vor dem Hintergrund der theologischen Entwicklungen im protestantischen Bereich offensichtlich. Im 17. Jahrhundert hatte die Lehre von der Rechtfertigung mit den ersten pietistischen Ideen dahingehend eine Veränderung erfahren, als von erweckten Kreisen ein theologisches Konzept der Bekehrung und Wiedergeburt vertreten wurde, verbunden mit Diskussionen etwa über die Gewichtung des Bußkampfes.⁶⁹ Besonders für August Hermann Francke und den Hallischen Pietismus spielte dieser und vor allem das bewußte Bekehrungserlebnis eine größere Rolle; Bekehrung und Wiedergeburt kennzeichneten zwei eigenständige Prozesse.⁷⁰ Zinzendorf wiederum distanzierte sich von der Auffassung, daß jeder Mensch auf dem Weg zur Rechtfertigung einen Bußkampf durchleiden müßte, und verwies auf »die Begnadigung des Menschen durch Jesus Christus«, auf die Annahme der Gnade, die durch das Leiden Jesu Christi für den Menschen bereit stehe.⁷¹ Mit der *Idea Fidei Fratrum*, die auch zu Johannes Waldners Lektüre gehörte, legte August Gottlieb Spangenberg für die Herrnhuter Brüdergemeine im späten 18. Jahrhundert eine wichtige dogmatische Grundlage. Hinsichtlich Buße und Bekehrung geht Spangenberg davon aus, daß die Bekehrung ein aktiver Schritt des Menschen sei, der »sich von Herzen zu GOTT bekehrt«. Jedoch unterscheidet Spangenberg zwischen Bekehrung und Buße tun und verweist dabei auf Apostelgeschichte 20,21 sowie das alttestamentliche Buch Jona (Jona 3,7–10).⁷² Buße tun würde nichts anderes bedeuten »als erkennen und bereuet eure Sünden, und lasset ab von denselben«. »Buße tun« würde, so Spangenberg, in der Bibel manchmal mit »sich zu GOTT bekehren« gleichgesetzt, während andererseits »sich bekehren« auch allein als Ausdruck für Buße tun verwendet würde.

Sprachhistorisch interessant ist Spangenbergs Kritik am Wort »Buße tun« an sich, das er als kein sehr glückliches Wort der deutschen Sprache bezeichnet, da es suggerieren würde, daß der Mensch durch das Erkennen und Bereuen seiner Sünde etwas abbüßen könnte.⁷³ Dies sei jedoch nicht der Sinn des Prozesses, der hinter dem Wort stehe, denn Christus habe für die Sünden der Menschen gebüßt und der Mensch könne dem nichts hinzufügen.

Ethik, praktiziertes Gemeindeleben und »Gelassenheit«

Fragen der Ethik und der Absonderung sowie ein ausgeprägter Elektizismus, das Verständnis der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, spielten sowohl

im Täufern als auch im Pietismus eine entscheidende Rolle. Seit dem 16. Jahrhundert definierten die Hutterer ihr Verständnis von konfessioneller Gemeinschaft als sichtbarer und praktizierter Gemeinschaft der Heiligen, die die Kirche Christi darstellt. Diese Gemeinschaft sei nicht nur durch ein Leben in Gütergemeinschaft charakterisiert, sondern auch durch ein Leben in der Wahrheit und durch ein Bleiben in der Wahrheit: »Dieweil nun die Kirche Christi ein Fundament und Grundfeste der Wahrheit ist, und die Wahrheit auf sie gebauet oder ihr vertrauet ist, kann und mag niemand darein kommen, vielweniger darinnen wohnen und bleiben [...], ohne der in der Wahrheit (das ist in Gott) lebet und wandelt, oder die Wahrheit in ihm, und sich also die Wahrheit allein regieren, führen und sie ihr Werk in ihm treiben läßt, auf daß sie aus ihm wie ein Licht leuchte und scheine.«⁷⁴ Im *Codex ritualis* des späten 16. Jahrhunderts formulieren die Hutterer unter dem Stichwort »Ergebung«, daß jeder, der in der Gemeinde Gottes sei, sich »von ganzem Herzen und von ganzer seel« dem Herrn »ergebe«. Denn Gott wolle kein geteiltes oder halbes Herz, sondern »es haist vor Gott, allein mein, oder laß gar sein«.⁷⁵ Diese völlige Ergebenheit in den Willen Gottes wird für die täuferischen und vor allem für die hutterischen Gemeinschaften traditionell mit dem Begriff »Gelassenheit« charakterisiert,⁷⁶ der auch dem pietistischen Denken nicht fremd ist.

Die gemeinsame Wurzel des Begriffs dürfte in der mittelalterlichen Mystik liegen.⁷⁷ Der Dominikaner Heinrich Seuse beispielsweise, dessen Schriften im Pietismus und offenbar auch unter den Hutterern Verbreitung gefunden haben,⁷⁸ definierte die »Kunst rechter Gelassenheit« in seiner Lebensbeschreibung folgendermaßen: »[Sie] ist ein gänzlich, völliges Lassen seiner selbst, derart, daß der Mensch so zunichte wird, wie Gott sich auch gegen ihn erzeige oder durch seine Geschöpfe sich ihm gegenüber verhalte in Lieb oder Leid; er soll sich darum bemühen, allzeit gleich zu bleiben in völliger Preisgabe des Seinen, soweit es menschliche Schwachheit vermag, nur auf Gottes Lob und Ehre sehen, so wie der liebe Heiland es seinem himmlischen Vater gegenüber tat.«⁷⁹ Im 16. Jahrhundert hatte zunächst Hans Hut den mystischen Begriff für die täuferische Terminologie fruchtbar gemacht. Bei den Täufern und dann vor allem in den hutterischen Lehren verband sich der Begriff der »Gelassenheit« sehr bald mit dem Konzept der Besitzlosigkeit, der Entsagung materieller und weltlicher Güter.⁸⁰ Ulrich Stadler schrieb 1535 in seiner Schrift *Eine liebe unterrichtung Ulrichen Stadlers, diener des worts, der sünd halben und des ausschluß, wie er darinnen stehe, auch gemeinschaft der zeitlichen güter halben*, daß die Gütergemeinschaft die wahre Gelassenheit sei. Er nennt es den »höchsten tail und grad« der Gelassen-

heit, freiwillige Ergebung gegenüber dem Herrn und seinem Volk durch den Geist der Gnade und die Art der Liebe. »Dann auch die waren freud alle ding gemain haben, ja die zwen leiber und nur ein seel genennet werden.«⁸¹ Die Hutterer sahen die Gelassenheit als wichtige Voraussetzung für die christliche Gemeinschaft. Im *Codex ritualis* betonten sie die Unabhängigkeit von materiellem und weltlichem Besitz, für sie zusammengefaßt in Lukas 14,33: »Also ein yedtlicher vnder euch (sagt Christus) der nit absagt allem dz er hat, kan nit mein Junger sein.«⁸²

Macht man sich nun auf die Suche nach parallelen Konzepten, die hinter dem Terminus »Gelassenheit« in täuferischen und pietistischen Schriften stehen, so zeigt sich auch hier eine Übereinstimmung, nämlich die völlige Ergebenheit in den Willen Gottes, die ja auch schon Element der mittelalterlichen Mystik war. Gelassenheit kennzeichnet sowohl bei den Täufern als auch in pietistischen Kreisen ein Leben, das in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes steht; der Mensch befindet sich in einem Zustand, in dem sein eigener Wille in die Gemeinschaft mit Gott projiziert wird. Für die Hutterer ist das Leben in Gütergemeinschaft die gottgewollte Form des Lebens. Ein individuelles Moment der Gelassenheit läßt sich für die Hutterer – trotz ihres grundsätzlichen Ideals der Gütergemeinschaft, das auf eine hohe Form der Vergemeinschaftung schließen läßt – dennoch nicht leugnen, denn auch bei den Hutterern ist der einzelne gefordert, dieses Leben zu wählen und sich für die Gemeinschaft, die Entsagung der weltlichen Güter, zu entscheiden und dieser Entscheidung dauerhaft treu zu bleiben.

Im pietistischen Sprachgebrauch hat der Begriff »Gelassenheit« zwar stärker die Bedeutung behalten, die er in mittelalterlich-mystischen Schriften hatte, er beinhaltet aber ebenfalls die Verantwortung des einzelnen Menschen, der Gemeinschaft mit Gott Priorität einzuräumen. Zwar erfährt das individuelle Moment aufgrund der weniger starken Vergemeinschaftung pietistischer Zirkel eine größere Betonung als bei den Hutterern, doch letztlich steht hier genauso jeder einzelne vor der Entscheidung und Verantwortung, sich in die Gelassenheit gegenüber dem Willen Gottes zu begeben. Der Schwenckfelder Daniel Sudermann schreibt beispielsweise, daß die Gelassenheit eine Tugend sei, denn Gott wolle den Menschen »ganz« und nicht »zertheilt«. Johann Arndt umschreibt Gelassenheit als Grundvoraussetzung für die Aufnahme Gottes und vergleicht die Seele mit einem stillen Wasser; sie »ruht« in Gott und er in ihr. Die Aufgabe des eigenen Willens kennzeichnet ein Zitat aus einem Brief August Hermann Franckes an Philipp Jakob Spener: »Ich suche nicht für mich dieses oder jenes zu thun, sondern stehe durch die Gnade des Herrn in kindlicher Gelassenheit.«⁸³

Zuletzt sei noch auf das sowohl in den täuferischen als auch in den pietistischen Gemeinschaften prominent vertretene Heiligungs- und Vollkommenheitsstreben verwiesen.⁸⁴ Das »Wachstum und [der] Fortschritt im Geiste Gottes«⁸⁵ und die Gemeinde als »ein Volk [...] ohne Runzel, ohne Flecken, ohne Tadel, ohne Makel«⁸⁶ sind Vorstellungen, die bereits im Zusammenhang mit dem Gemeinde- und Kirchenverständnis angeklungen sind. Der »Umgang mit dem Heiland«, der nicht eine »mystische Versenkung in Christus« bedeutete, sondern die »reale Nachfolge Christi in der Welt«, war für die Herrnhuter Brüdergemeine Ziel des christlichen Strebens.⁸⁷ Für die Hutterer des 18. Jahrhunderts umschrieb Johannes Waldner das Streben nach Heiligung und den Kampf gegen die Sünde in der »Bekehrung des Herzens« folgendermaßen: »daß sie [die Seele, die die Gnade Gottes erlangt hat] verleugnet das ungöttl. Wesen, und die weltl. Lüste zünftig, gerecht, gottselig zu leben in dieser Welt. Eine solche Seele die von der schweren last ihrer Sünden befreyet, und durch das, und in dem blutigen verdienst Jesu Christi Heyl und Gnade erlangt hatte, wandelt allezeit als in der Gegenwart ihres Erlösers, läßet die Sünde nicht mehr herrschen in ihrem sterbl. Leibe, ob sie gleich gelegenheit dazu hatt, sondern meydet auch die heimliche Schande.«⁸⁸ Die Sünde nicht mehr herrschen zu lassen, impliziert jedoch nicht die Sündlosigkeit des Menschen, wie in einigen erweckten Kreisen geäußert wurde.⁸⁹ Vielmehr ist dieser Aussage Johannes Waldners eine Stelle aus Spangenberg's *Idea Fidei Fratrum* zur Seite zu stellen, daß Gott den Menschen nicht »dergestalt auf einmal [verwandelt hätte], daß er aufhörte, ein sündiger Mensch zu seyn«. Der Mensch müsse »solange er lebt, durch Gottes Gnade immer auf der Hut seyn, und gegen alles angehen, was dem Bilde und dem Sinne Christi nicht gemäß ist«.⁹⁰

Resumee

In zwei Schritten kann die enge Verbindung zwischen hutterischem Täufer-tum und herrnhutischem Pietismus im 18. Jahrhundert deutlich gemacht werden. Einerseits durch eine historische Hintergrundanalyse der weitreichenden und ausgeprägten Kontakte, die in den Briefwechseln zwischen der herrnhutischen Niederlassung in St. Petersburg und Sarepta und der hutterischen Gemeinde in Wyschenky und Radičeva ihren Niederschlag finden. Die Hutterer waren im 18. Jahrhundert, durch konfessionellen Druck geschwächt, befanden sich auf der Suche und waren damit offen für Diskussionen über eigene Traditionen und Glaubensaussagen. Auch die russischen Niederlassungen der Herrnhuter waren bereit, mit den Hutterern in einen Dialog zu treten. Die Gründe hierfür dürften einerseits in der grundsätzlichen Ausrich-

tung der Gemeinden als Missionsstationen liegen, andererseits aber vielleicht auch in den Problemen, mit denen vor allem Sarepta ab 1800 in zunehmendem Maße konfrontiert war. Zudem sind die Hutterer in Südrußland offenbar ein Beispiel für die Verlagerung der herrnhutischen Missionsarbeit über die nähere Umgebung des Gouvernements Saratow hinaus.

In einem zweiten Schritt offenbart die Untersuchung der sprachlichen Äußerungen der Hutterer, besonders Johannes Waldners, wie der Einfluß pietistischer Gedanken innerhalb der Gemeinde auf fruchtbaren Boden fiel. Johannes Waldner zeigte sich begeistert über den »Input«, den er aus Sarepta und St. Petersburg erhielt. Theologische Konzepte der Hutterer, die hauptsächlich in der *Rechenschaft* von 1545 zu finden sind, konnte er mit Ideen aus dem herrnhutischen Pietismus verbinden und so in einen Dialog mit seinen Kommunikationspartnern treten. Man traf sich sprachlich auf einer Ebene – die sprachlichen Äußerungen des anderen konnten decodiert werden. Sprache verschaffte Legitimation, und die nur oberflächlich durchgeführte Analyse des hutterischen Wortschatzes des 18. Jahrhunderts zeigt den vielfältigen Einfluß durch eine pietistisch geprägte Sprache. Sieht man Sprache nun als wichtigen Indikator für die historische Realität, so lassen sich Rückschlüsse auf die geistliche Situation der Hutterer um 1800 ziehen. Durch das historische und theologische Erbe der Kärntner Transmigranten ist eine Offenheit gegenüber nicht-täuferischen Ideen zu erkennen, die man dann jedoch mit hutterischen Konzepten verband – wie am Beispiel der Begriffe »Buße«, »Bekehrung« und »Wiedergeburt« gezeigt werden konnte. Sprachliche Codes wurden ausgetauscht und von der Gegenseite verstanden.

Es stellt sich natürlich die Frage, wie sich die private Faszination Johannes Waldners von den herrnhutischen Schriften und Ideen auf die hutterische Gemeinde auswirkte und inwieweit seine theologischen Äußerungen und die signifikanten, nach außen tretenden Merkmale seines Glaubenslebens auch ins allgemeine Bewußtsein der hutterischen Gemeindeglieder eingedrungen sind oder ob es sich hier um einen privaten Glauben Johannes Waldners handelte. Übertrug sich Waldners Frömmigkeit auf seine Gemeinde? Leider läßt die Quellenlage keine befriedigende Antwort zu, da aus dem 18. Jahrhundert die Briefe Johannes Waldners neben dem *Klein-Geschichtsbuch* den einzigen bislang bekannten, jedoch recht reichhaltigen Quellencorpus darstellen. Eine Bemerkung Johann Wiegands aus dem Gutachten an die Gemeindeleitung in Herrnhut belegt, daß Waldner alle Gemeindemitglieder an seiner Korrespondenz mit Sarepta teilhaben lassen mußte, was auf eine Diskussion innerhalb der Gemeinde schließen läßt. Dem steht jedoch eine Äußerung Johannes Waldners entgegen, daß andere Gemeindemitglieder nicht

wüßten, daß er hutterische Schriften nach Herrnhut gesandt hat, die Korrespondenz also wenigstens teilweise nicht allgemein bekannt war.⁹¹ Diese Äußerung könnte allerdings auch dahingehend interpretiert werden, daß die Versendung hutterischer Schriften generell als nicht angebracht angesehen wurde, weil die Schriften vielleicht zu wertvoll waren – und Waldner aus diesem Grund im Geheimen handelte.

Zwischen den Hutterern und den Herrnhutern kam es letztlich nicht zu einer Vereinigung. Bei aller grundsätzlicher Übereinstimmung lagen Streitpunkte in der Interpretation der Taufe, des Abendmahls, des Schwörens und des Kriegsführens. Diese Differenzen taten der gegenseitigen Sympathie und Freundschaftsbezeugung jedoch keinen Abbruch, wie Johannes Waldner 1804 schreibt: »Solltest Du [Johann Wiegand] gleich damit [Schrift über die Taufe] nicht überzeugt werden, so wird doch destwegen kein unwillen zwischen uns kommen, sonder werden in unsern vorigen vertrauen ungestört bleiben.«⁹² Auf jeden Fall zeigt das geistliche Leben der Hutterer im späten 18. Jahrhundert eine interessante Bewegtheit, die sich vom traditionalisierten und institutionalisierten Glaubensleben des 17. Jahrhunderts abhebt. Dabei scheint eine weite theologische Entfernung von täuferischen Ideen des 16. Jahrhunderts, wie sie etwa in der *Rechenschaft* niedergelegt sind, gar nicht nötig gewesen zu sein. Der Anschluß der Kärntner Protestanten an die Hutterer hat letztere nicht nur personell aufgefrischt, sondern auch theologisch und geistlich einiges an »frischem Blut« gebracht. Neugierde auf Neues und die Öffnung gegenüber anderskonfessionellen Gruppen hatten Absonderung und Apologetik abgelöst. In einem Brief an Johann Wiegand zitiert Johannes Waldner aus der *Ratio Disciplinae* folgenden Satz, der als Motto für die Hutterer unter seiner Führung stehen kann: »Mit Religions Streitigkeiten wollen wir uns nicht befassen. Dis hielt mich zurück und deichte mich eine vergebliche Mieh.«⁹³

Anmerkungen

1 Vgl. beispielsweise: Calvin Wall Redekop, *Sectarianism and the Sect Cycle*, in: Leo Driedger/Leland Harder (Hg.), *Anabaptist-Mennonite Identities in Ferment* (Occasional Papers, 14), Elkart, IN. 1990, 59–83; Bryan R. Wilson, *An Analysis of Sect Development*, in: Ders. (Hg.), *Patterns of Sectarianism. Organization and Ideology in Social and Religious Movements*, London 1967, 22–45.

2 Johannes Wallmann, *Der Pietismus* (UTB, 2598), Göttingen 2005, 28.

3 Wallmann, *Pietismus*, 21.

4 Vgl. beispielsweise die innerkirchlichen Auseinandersetzungen über den Pietismus: Martin Gierl, *Pietismus und Aufklärung* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 129), Göttingen 1997, bes. 193–205; s. auch die Vorwürfe in einer Verordnung für Braunschweig-Lüneburg von 1703, in: Martin Greschat (Hg.), *Vom Konfessiona-*

lismus zur Moderne (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, 4), Neukirchen-Vluyn 1997, 76–79; zu Gemeinden des radikalen Pietismus vgl. Hans Schneider, Der radikale Pietismus im 17. Jahrhundert, in: Martin Brecht (Hg.), Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert (Geschichte des Pietismus, 1), Göttingen 1993, 391–437; Ders., Der radikale Pietismus im 18. Jahrhundert, in: Martin Brecht/Klaus Depermann (Hg.), Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert (Geschichte des Pietismus, 2), Göttingen 1995, 107–197.

5 Vgl. hierzu allgemein: William Doyle, Jansenism. Catholic Resistance to Authority from the Reformation to the French Revolution, Basingstoke et al. 2000; Peter Hersche, Der Spätjansenismus in Österreich, Wien 1977.

6 Zu den Entwicklungen unter den Mennoniten in den Niederlanden, vgl. Andrew Fix, Mennonites and Collegiants in Holland 1630–1700, in: Mennonite Quarterly Review 64 (1990), S. 160–177; B. Rademaker-Helfferich, Jan van Calcker, 1696–1773. De levensweg van een doopsgezinde piëtist aan de hand van zijn 'Levensberigt', in: Doopsgezinde Bijdragen, N.F. 20, 1994, 83–128, sowie weitere Beiträge in diesem Band; R. van der Zijpp, Niederlande, in: Mennonitisches Lexikon, Bd. 3, Karlsruhe 1958, 225–241, bes. 227–235; zu Deknatel, vgl. Christian Neff, Deknatel, in: Mennonitisches Lexikon, Bd. 1, Frankfurt/Main und Weierhof 1913, 398 f.

7 John D. Roth, Pietism and the Anabaptist Soul, in: Pietismus und Neuzeit 25, 1999, 182–202, hier 194 f.; vgl. zum Einfluß pietistischer historischer Werke auf die Mennoniten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts auch: Douglas H. Shantz, »Back to the Sources«. Gottfried Arnold (1666–1714), Johann Heinrich Reitz (1655–1720), and the Distinctive Program and Practice of Pietist Historical Writing, in: C. Arnold Snyder (Hg.), Commoners and Community. Essays in Honour of Werner O. Packull, Kitchener, Ont. 2002, 75–99.

8 Vgl. allgemein: Astrid von Schlachta, »Als ob man uns von engeln gottes saget.« Ein Netzwerk konfessionell devianter Untertanen im 18. Jahrhundert, erscheint 2006 in: Kaspar v. Greyerz/Thomas Kaufmann (Hg.), Konfessionen und Kulturen in der Frühen Neuzeit (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 206); vgl. auch: Irvin Buckwalter Horst, De hulp van Nederlandse Doopsgezinden aan de Hutterse Broeders in Slowakije in de 17e en 18e eeuw, in: Doopsgezinde Bijdragen, N.F. 8, 1982, 33–47.

9 Robert Friedmann, Mennonite Piety Through the Centuries (Studies in Anabaptist and Mennonite History, 7), Goshen, IN 1949, Reprint Sugarcreek, OH. 1980; vgl. auch: Ders., Anabaptism and Pietism, in: Mennonite Quarterly Review 14, 1940, 90–169.

10 Vgl. Friedmann, Mennonite Piety, bes. 72–88.

11 Vgl. allgemein hierzu die Publikationen: Carl F. Bowman/Stephen L. Longenecker (Hg.), Anabaptist Currents. History in Conversation with the Present, Bridgewater/VI 1995; Stephen L. Longenecker (Hg.), The Dilemma of Anabaptist Piety. Strengthening or Straining the Bonds of Community? Bridgewater/VI 1997; vgl. auch: John Roth, Pietism and the Anabaptist Soul, bes. Anm. 10.

12 John Roth hat in einem Aufsatz fünf Punkte aufgelistet, in denen er eine Übereinstimmung der Lehre pietistischer Gruppen mit der Lehre der Täufer des 16. Jahrhunderts sieht. Vgl. Roth, Pietism and the Anabaptist Soul, 183; zu älteren Klischees über den Pietismus, vgl. auch: Martin Schmidt, Der Pietismus als theologische Erscheinung, in: Ders., Der Pietismus als theologische Erscheinung, hg. von Kurt Aland (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 20), Göttingen 1984, 9 f.

13 Vgl. hierzu: von Schlachta, »Als ob man uns von engeln gottes saget.«

14 Die Hutterer siedelten von 1770–1802 in Wyschenky und von 1802–1842 in Radičeva.

15 Vgl. Dietrich Meyer, Zinzendorf und Herrnhut, 60–64; Gerhard Reichel, August Gottlieb Spangenberg. Bischof der Brüderkirche, Tübingen 1906, bes. 205–267; Albrecht Ritschl, Geschichte des Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts (Geschichte des Pietismus, 3), Bonn 1886, bes. 450–459.

16 Vgl. hierzu bes.: Christlieb Suter, Geschichte der Gemeinde Sarepta 1765–1775, hg. von Otto Teigeler (Beiheft der Unitas Fratrum, 8), Herrnhut 2003; U. Klaus, Unsere Kolonien. Studien und Materialien zur Geschichte und Statistik der ausländischen Kolonisation in Russland, Odessa 1887, 92–156; Gerhard Bonwetsch, Geschichte der deutschen Kolonien an der Wolga (Schriften des Deutschen Auslands-Instituts Stuttgart, 2), Stuttgart 1919, 43–47, 57–59; s. auch: Andreas Gestrich, German Religious Emigration to Russia in the Eighteenth and Early Nineteenth Centuries, in: Hartmut Lehmann et al. (Hg.), In Search of Peace and Prosperity, Pennsylvania State University 2000, 77–98, bes. 79–85.

17 Vgl. hierzu die Briefe von Ehrenpreis an die Gemeinden in Bodok und Alwinz (1642 und 1649): Rudolf Wolkan (Hg.), Das große Geschichtsbuch der Hutterischen Brüder, hg. von den Hutterischen Brüdern in Amerika, Canada, Twilight Colony, Falher, Alb. 1990, 623–628, 634–642; vgl. auch: Wes Harrison, Andreas Ehrenpreis and Hutterite Faith and Practice (Studies in Anabaptist and Mennonite History, 36) Kitchener, Ont. et al. 1997, 107–111.

18 A. J. F. Zieglschmid (Hg.), Das Klein=Geschichtsbuch der Hutterischen Brüder, Philadelphia, Pa. 1947, 228.

19 Das Ende der Gütergemeinschaft in Oberungarn läßt sich anhand hutterischer Quellen nicht genau datieren; als mögliche Daten werden 1667, 1685, 1693 oder 1694, genannt. In Siebenbürgen wurde das Privateigentum nach dem Ende des Kurutzenkrieges (1707) und einigen innergemeindlichen Auseinandersetzungen über finanzielle Fragen eingeführt. Vgl. Josef Beck (Hg.), Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer in Oesterreich-Ungarn (Fontes Rerum Austriacarum. Oesterreichische Geschichts-Quellen, Zweite Abteilung, XLIII. Band), Wien 1883, 549, 557 f., 577, 604; Zieglschmid, Klein=Geschichtsbuch, 222 f., 228.

20 Zieglschmid, Klein=Geschichtsbuch, 228; Beck, Geschichts-Bücher, 575. Zu den Hutterern in Oberungarn allgemein, vgl. den kurzen Aufsatz: Mathias Szlávik, Zur Geschichte des Anabaptismus in Ungarn, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 18, 1898, 202–210.

21 Vgl. Robert Friedmann, Die Briefe der österreichischen Täufer, in: Archiv für Reformationsgeschichte 26, 1929, Reprint Vaduz 1964, 30–80, 161–187; Martin Rothkegel, The Hutterian Brethren and the Printed Book: A Contribution to Anabaptist Bibliography, in: Mennonite Quarterly Review 74, 2000, 51–85.

22 Vgl. zu diesen Tendenzen: Astrid von Schlachta, Hutterische Konfession und Tradition. Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Abteilung Religionsgeschichte, 198), Mainz 2003, u.a. 395–404.

23 Vgl. als Resümee zu seiner Zeit: Harrison, Andreas Ehrenpreis, 233–243.

24 Wallmann, Pietismus, 28.

25 Bei Benjamin Kengel stand neben der Betonung des Gebets noch die generelle Kritik an den Ältesten und den äußerlichen Ordnungen im Vordergrund. Vgl. hierzu: Wolkan, Das große Geschichtsbuch, 630 f.; auch die Schrift Andreas Ehrenpreis' gegen Kengel; moderne Abschrift, in: Historical Archives of the Mennonite Church, Goshen, IN., 1–891, 6/23; zu den anderen Bewegungen, vgl. Wolkan, Das große Geschichtsbuch, 608 f.; Zieglschmid, Klein=Geschichtsbuch, 331–352.

- 26 Zieglschmid, Klein=Geschichtsbuch, 380.
- 27 Archiv der Brüderunität Herrnhut, R 12. A.a. Nr. 55, Brief von 1811, mit einer Darstellung der Gemeindegeschichte und der Beschreibung der Ämter innerhalb der Gemeinde.
- 28 Authentische Nachricht von den so genannten Hutterischen Brüdern in der Ukraine, in: Christliche Zeitschrift für Christen 3, 1811, 113–153, hier 140.
- 29 Zieglschmid, Klein=Geschichtsbuch, 354.
- 30 Archiv der Brüderunität Herrnhut, R 12. A.a. Nr. 55, Brief vom 2.2.1798, 1 (eigene Paginierung);
- 31 Authentische Nachricht, 139.
- 32 Authentische Nachricht, 147.
- 33 Zur Datierung, vgl. J. Th. Müller, Die Berührungen der alten und neuen Brüderunität mit den Täufern, in: Zeitschrift für Brüdergeschichte 4, 1910, 180–234, hier 223.
- 34 Archiv der Brüderunität Herrnhut, R 12. A.a. Nr. 55, Gutachten, 15 (eigene Paginierung); vgl. auch: Authentische Nachricht, 147.
- 35 Authentische Nachricht, 147.
- 36 Vgl. zu diesen Entwicklungen: Horst Weigelt, Der Pietismus im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert, in: Brecht/Deppermann, Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert, 700–754, bes. 700–713; Klaus, Unsere Kolonien, 145.
- 37 Friedmann, Mennonite Piety, 31.
- 38 Friedmann, Mennonite Piety, 78.
- 39 Siehe als Überblick zur Entwicklung der Kontakte: Müller, Berührungen der alten und neuen Brüderunität, 210–215.
- 40 Archiv der Brüderunität Herrnhut, R 12. A.a. Nr. 55, Brief vom 13. Juni 1774, 1 (eigene Paginierung).
- 41 1790 waren die Vorsteher von Sarepta zu Korrespondenten der Freien Ökonomischen Gesellschaft in St. Petersburg ernannt worden. Eventuell liegt hierin auch eine Ursache der Attraktivität, die die Gemeinde in Sarepta auf die Hutterer ausübte. Vgl. Meyer, Zinzendorf und Herrnhut, 83; Klaus, Unsere Kolonien, 147 f.
- 42 Zur Diasporaarbeit, vgl. H. Bauer, Das Diasporawerk der Brüdergemeine, in: Zeitschrift für Brüdergeschichte 5, 1911, 125–187; Meyer, Zinzendorf und Herrnhut, 65–74; Klaus, Unsere Kolonien, 147. Johannes Waldner bekundet 1808 in einem Brief sein Interesse an den Missionen im Kaukasus: »so bite mir in kurtzen mit wenigen zu berichten, wie es den Schottischen Missionairen welche ins Kaukasische gebürge das Evagelion zu verkünden gereiset, gehet. Auch was sonst die verkündigung des Evangelio unter den Wilden für Segen und fortgang hat. Ob wir wol so arm sind das wir zu disen herrlichen Werk nichts können beytragen, ists mir doch eine freude darvon zu hören und ein hertzlich antheil daran.« Vgl. Brief vom 25.10.1808, in: Archiv der Brüderunität Herrnhut, R 12. A.a. Nr. 55, 3 (eigene Paginierung).
- 43 Zwar verwendeten die Hutterer seit dem 16. Jahrhundert das Los zur Wahl der Gemeindeämter, doch im vorliegenden Fall – einer Alltagssituation und Entscheidung im Alltag – dürfte es sich um die Umsetzung der herrnhutischen Praxis gehandelt haben. Zur allgemeinen und dann extensiv angewendeten Praxis des Loswerfens in der herrnhutischen Gemeinde, vgl.: Elisabeth Sommer, Gambling with God: The Use of the Lot by the Moravian Brethren in the Eighteenth Century, in: Journal of the History of Ideas 59, 1998, 267–286.
- 44 Archiv der Brüderunität Herrnhut, R 12. A.a. Nr. 55, Brief (undatiert, vermutlich 1803); zum Einfluß protestantischen Liedguts auf die Hutterer, vgl. Helen Martens, Hutterite

- Songs (Anabaptist and Mennonite Studies, 2), Kitchener, ON. 2002, 152–164.
- 45 Zit. nach: Jörn Reichel, Dichtungstheorie und Sprache bei Zinzendorf (Ars poetica, 10), Bad Homburg v.d.H. et al. 1969, 72.
- 46 Zit. nach: Reichel, Dichtungstheorie, 91.
- 47 Vgl. besonders August Langen, Der Wortschatz des deutschen Pietismus, Tübingen 1954, bes. 1–7; allgemein: Reichel, Dichtungstheorie.
- 48 Vgl. Reinhart Koselleck, Die Geschichte der Begriffe und Begriffe der Geschichte, in: Carsten Dutt (Hg.), Herausforderungen der Begriffsgeschichte, Heidelberg 2003, 3–16, hier 5; vgl. auch zusammenfassend: Ute Daniel, Kompendium Kulturgeschichte, 4. Aufl., Frankfurt/Main 2004, bes. 347–350.
- 49 Zit. nach: Ludwig Jäger, Sprache als Medium politischer Kommunikation. Anmerkungen zur Transkriptivität kultureller und politischer Semantik, in: Ute Frevert/Wolfgang Braungart (Hg.), Sprachen des Politischen. Medien und Medialität in der Geschichte, Göttingen 2004, 332–355, hier 332.
- 50 Kari Palonen, Die Entzauberung der Begriffe. Das Umschreiben der politischen Begriffe bei Quentin Skinner und Reinhart Koselleck (Politische Theorie 2). Münster 2004, 11.
- 51 Zitate, in: Glaubensbekenntnis von 1797, 7, 8 (eigene Paginierung), in: Archiv der Brüderunität Herrnhut, R 12. A.a. Nr. 55.
- 52 Archiv der Brüderunität Herrnhut, R 12. A.a. Nr. 55, Brief vom 23.12.1797, 6 (eigene Paginierung).
- 53 Zieglschmid, Klein=Geschichtsbuch, 418.
- 54 Dagegen Martin Schmidt, der davon ausgeht, daß sich beide Konzepte entsprechen. Vgl. Schmidt, Pietismus als theologische Erscheinung, 20–22.
- 55 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 7. Aufl., Göttingen 1976, 42. Mit diesem Artikel verbindet die *Confessio Augustana* eine Zurückweisung der täuferischen Taufauffassung. Im Anschluß an das oben Zitierte heißt es: »Deshalb werden die Wiedertäufer verworfen, welche lehren, daß die Kindertaufe nicht recht sei.« Vgl. ebd.; vgl. auch: Walther Köhler, Dogmengeschichte. Das Zeitalter der Reformation, Zürich 1951, 291.
- 56 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 43; vgl. auch: Köhler, Dogmengeschichte, 238, 245.
- 57 Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 888; vgl. auch: ebd., 891
- 58 Hier Verweis auf 1. Kor. 15; vgl. Peter Ridemann, Rechenschaft unsrer Religion, Lehre und Glaubens. Von den Brüdern, die man die Huterischen nennt, Falher, Alb. 1988, 40; vgl. auch: Andrea Chudaska, Peter Riedemann. Konfessionsbildendes Täuferum im 16. Jahrhundert (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 76), Heidelberg 2003, 220–222.
- 59 Ridemann, Rechenschaft, 53–55
- 60 Vgl. zur mittelalterlichen Mystik: Maren Ankermann, Der »Legatus divinae pietatis« – Gestaltete Mystik? in: Michael Bangert (Hg.), Freiheit des Herzens. Mystik bei Gertrud von Helfta (Mystik und Mediävistik, 2), Münster 2004, 37–56; Sabine B. Spitzlei, Erfahrungsraum Herz. Zur Mystik des Zisterzienserinnenklosters Helfta im 13. Jahrhundert (Mystik in Geschichte und Gegenwart, Abteilung I, 9), Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, bes. 112–153; vgl. auch: Peter Zimmerling, Gott in Gemeinschaft. Zinzendorfs Trinitätslehre, Gießen/Basel 1991, 158–160.
- 61 Ridemann, Rechenschaft, 56, 34.
- 62 Ridemann, Rechenschaft, 73, vgl. auch: Robert Charles Holland, The Hermeneutics of

Peter Riedemann (1506–1556), Ms. Diss. theol., (Theologische Dissertationen, V9), Basel 1970, 98–114.

63 Vgl. auch: Chudaska, Peter Riedemann, 235 f. Auch Menno Simons sprach in seinen Schriften bereits von der Wiedergeburt und einem Bußkampf. Vgl. Roth, Pietism and the Anabaptist Soul, 182.

64 Ridemann, Rechenschaft, 36.

65 So beispielsweise die Lehre Jeremias Rislers, eines herrnhutischen Bruders, der eine Biographie über August Gottlieb Spangenberg geschrieben hatte. Vgl. Archiv der Brüderunität Herrnhut, R 12. A.a. Nr. 55, undatiertes Brief; zu Jeremias Risler, vgl. Erich Beyreuther, Geschichte des Pietismus, Stuttgart 1978, 378.

66 Archiv der Brüderunität Herrnhut, R 12. A.a. Nr. 55, undatiertes Brief; Brief vom 6.3.1804, 1 (eigene Paginierung).

67 Archiv der Brüderunität Herrnhut, R 12. A.a. Nr. 55, 10 f. (eigene Paginierung).

68 Der Topos des geängstigten und zerschlagenen Herzens zieht sich durch die hutterischen Schriften hindurch. Bereits in der *Rechenschaft* betonte Peter Riedemann die Verzagtheit des Herzens, seinen »bekümmerten, betrübten, angsthaften, zerbrochenen und zerschlagenen« Zustand, der dadurch geheilt wird, daß es Ruhe und Trost bei Gott findet. Spangenberg wiederum spricht in der *Idea Fidei Fratrum* unter Hinweis auf Psalm 51, 19 sowie Jes. 57, 15 und Jes. 66, 2 von den Opfern, die »Gott gefallen«, die da seien »ein geängsteter Geist; ein geängstetes und zerschlagen Herz«. Vgl. Ridemann, Rechenschaft, 55; August Gottlieb Spangenberg, *Idea Fidei Fratrum* oder kurzer Begriff der Christlichen Lehre in den evangelischen Brüdergemeinen, Barby, 1779, 245.

69 Vgl. allgemein: Schmidt, Pietismus als theologische Erscheinung, bes. 16–19; zu den Begriffen »Bekehrung« und »Wiedergeburt« bei Philipp Jakob Spener, vgl.: Gustav Adolf Benrath et al. (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 3, Göttingen, 2. Aufl. 1998, 98–102; Hans-Georg Kemper, Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, Bd. 5/1, Tübingen 1991, 79–86.

70 Vgl. Martin Brecht, August Hermann Francke und der Hallische Pietismus, in: Ders. (Hg.), Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, 440–539, bes. 462–466; zum Einfluß Großgebauers auf Spener, vgl. Wallmann, Pietismus, 73.

71 Peter Zimmerling, Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine, Holzgerlingen 1999, 131–133.

72 Spangenberg, *Idea Fidei Fratrum*, 246, 242 f.

73 Spangenberg, *Idea Fidei Fratrum*, 244.

74 Ridemann, Rechenschaft, 33.

75 Cod. 213, I–III, *Codex ritualis*, 51r, Slowakische Akademie der Wissenschaften, Bratislava.

76 Vgl. zu einer kurzen Untersuchung des Begriffs im Taufertum: Robert Friedmann, Hutterite Studies. Essays by Robert Friedmann, hg. von Harold S. Bender, Goshen 1961, 83 f.

77 Langen, Wortschatz des deutschen Pietismus, 396; C. Arnold Snyder, Anabaptist History and Theology. An Introduction, Kitchener, Ont. 1995, 239; zum Terminus der »Gelassenheit« im Quietismus, vgl. Mario Bendiscioli, Der Quietismus zwischen Häresie und Orthodoxie (Institut für Europäische Geschichte Mainz, Vorträge, 36), Wiesbaden 1964, 10.

78 Auf dem hutterischen Hof James Valley liegt heute noch eine 1622 gedruckte Edition mit einzelnen Kapiteln aus Werken von Paracelsus, Johann Tauler, Heinrich Seuse und Johannes Kreutzer. Wann diese Edition allerdings in den Besitz der Gemeinde gelangt

ist, läßt sich nicht feststellen.

79 Zit. nach: Heinrich Seuse, *Deutsche mystische Schriften*, hg. von Georg Hofmann, Zürich/Düsseldorf 1999, 81.

80 Vgl. hierzu: George H. Williams, *The Radical Reformation*. Philadelphia 1962, 432 f.; Robert Friedmann, *The Hutterian Brethren and Community of Goods*, in: Guy F. Hershberger (Hg.), *The Recovery of the Anabaptist Vision*, Scottdale, PA. 1957, 83–90, 86.

81 Alle Zitate nach Lydia Müller (Hg.), *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter*, I (Quellen zur Geschichte der Täufer, 3. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 20), Leipzig 1938, 226; vgl. auch Snyder, *Anabaptist History and Theology*, 239–242; Werner O. Packull, *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement 1525–1531* (Studies in Anabaptist and Mennonite History, 19), Scottdale, PA./Kitchener, ON. 1977, bes. 17–34.

82 Zit. nach: Cod. 213, I–III, *Codex ritualis*, 44v, Slowakische Akademie der Wissenschaften, Bratislava.

83 Langen, *Wortschatz des deutschen Pietismus*, 221 f., 400, 402.

84 Vgl. hierzu auch: Benrath, *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, 100 f.

85 Schmidt, *Pietismus als theologische Erscheinung*, 19.

86 Ridemann, *Rechenschaft*, 30 f.

87 Irina Modrow, »Wir sind philadelphische Brüder mit einem lutherischen Maul und Mährischen Rock ...« Die Lösung der Identitätsfrage der Herrnhuter Brüdergemeine, in: Erich Donnert (Hg.), *Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlpfordt*, Bd. 1, Weimar, Köln, Wien 1997, S. 577–591, hier 580.

88 Archiv der Brüderunität Herrnhut, R 12. A.a. Nr. 55, Glaubensbekenntnis von 1797, 10 (eigene Paginierung).

89 Johann Christoph Arndt verwies bereits 1620 auf diese Meinungen und schrieb dazu, daß der Mensch keineswegs in den Zustand der Sündlosigkeit gelangen könnte. Etliche würden zwar behaupten, sie seien schon vollkommen und könnten nicht mehr sündigen, doch diese würden die Bibel und andere erbauliche Bücher mißbrauchen. Vgl. Hans-Jochim Schwager, *Johann Arndts Bemühen um die rechte Gestaltung des Neuen Lebens der Gläubigen*, Münster 1961, 60.

90 Spangenberg, *Idea Fidei Fratrum*, 310.

91 Vgl. Archiv der Brüderunität Herrnhut, R 12. A.a. Nr. 55, Gutachten von 1797, 14 (eigene Paginierung); Brief (undatiert, vermutlich 1803).

92 Archiv der Brüderunität Herrnhut, R 12. A.a. Nr. 55, Brief vom 6.3.1804, 3 (eigene Paginierung).

93 Archiv der Brüderunität Herrnhut, R 12. A.a. Nr. 55.