

## Die Brüder-Unität als vorreformatorische und reformatorische Freikirche

Da meine Vorstellung über die Freikirchlichkeit der intuitiven Gewißheit entbehrt, welche wohl denen vorbehalten bleibt, die sich selber zu einer Freikirche bewußt bekennen, habe ich mich auf zwei Lexikonartikel gestützt, die diesen Begriff erklären. Der erste ist in dem von Erwin Fahlbusch herausgegebenen 'Taschenlexikon Religion und Theologie' zu finden und von dem Kasseler Pastor Otmar Schulz verfasst<sup>1</sup>. Den anderen habe ich der 2. Auflage 'Der Religion in Geschichte und Gegenwart' entnommen; diese ist von Jakob Schoell, dem Funktionär der ökumenischen Bewegung der Zwischenkriegszeit geschrieben worden<sup>2</sup>. Diese Texte haben mir wie eine Art Fragebogen gedient, wie ein Katalog der Merkmale, die man bei der alten böhmischen Brüderunität suchen muß, wenn wir fragen, inwiefern auch sie zu diesem Kirchentypus gehört habe<sup>3</sup>.

Wenn ich nun über die alte Unität spreche, verwende ich diesen Ausdruck so, wie er unter den Historikern gebräuchlich ist: ich meine also die inländische Existenz der Kirche seit ihrer Gründung in den Jahren 1464 bzw. 1467 bis zur Katastrophe der zwanziger Jahre des 17. Jahrhunderts, als die böhmischen Länder der Gegenreformation zum Opfer fielen. In diesem Sinne wird sie durch das Attribut der 'alten' von allen Nachfolgekirchen unterschieden, die sich in der ein oder anderen Weise auf ihre Tradition berufen haben, sei es in der Gestalt der Herrnhuter Brüdergemeine oder jener der böhmischen evangelischen Denominationen. Den Begriff 'alte' Brüder findet man gelegentlich bereits in den Quellen der Reformationszeit. Hier sind die drei ersten Jahrzehnte der ganzen Periode gemeint, wo noch unklar war, ob die Unität den Weg einer ausgesprochenen Sekte gehen würde, oder den Weg einer Minderheitskirche, die in eine echte, beispielhafte Elite hineinwachsen könnte. Wahr geworden ist letzteres, doch ich erwähne es hauptsächlich darum, damit wir uns bewußt sind, eine wie wenig statische Größe wir da untersuchen wollen. Denn die alte Unität liefert das Beispiel eines Entwicklungsprozesses in einem Maße, wie es bei den Kirchen wohl doch nicht üblich ist: bei aller Kontinuität ist sie fast in jeder Generation etwas mehr oder weniger offensichtlich anderes geworden, als sie bisher war.

Soweit die Voraussetzungen – aber jetzt zur Sache. Der allgemeinen Begriffsbestimmung von Freikirche nach den beiden Artikeln entspricht die Unität ganz gut, doch vollkommener, wenn das Wort im Gegensatz zu Volkskirche

1 Bd.2. 4. Aufl. Göttingen 1983, S.114-117.

2 Bd. II. Tübingen 1928, Sp. 759-762. Über Schoell selber ebd. in Bd. V, Sp. 221 f.

3 Den beiden genannten Artikeln sind alle unten nicht näher bestimmten Zitate entnommen.

gebraucht wird, als im Gegensatz zu Staatskirche. Denn es stimmt, daß ihre Mitglieder „auf Grund einer freiwilligen Beitrittsentscheidung“ zu ihr gehörten, aber man kann nicht vorbehaltlos sagen, daß sie „keine geschichtliche oder rechtliche Bindung an ein Staatswesen“ gekannt hätte oder „in keiner näheren rechtlichen Beziehung zum Staat“ stünde. Es gab nämlich eine Zeit in den letzten Jahren der alten Unität, wo sie sich am Prager Konsistorium beteiligte, das von den Landesständen berufen wurde; freilich „auf Grund einer durch die gesamte Priesterschaft unternommenen freien Wahl“<sup>4</sup> – und noch mehr: ihr damaliger Senior konnte im November 1619 „zusammen mit dem utraquistischen Administrator sich so zum Aufstand der böhmischen Stände gegen Ferdinand II. von Habsburg bekennen“<sup>5</sup>! Das paßt nicht zum Bild einer Freikirche, bei welcher die „Unabhängigkeit vom Staat“ ein „konstitutives Merkmal“ wäre – wie z. B. in Schottland, wo es „wie eine Glaubenspflicht“ erscheint, dem Staat, mag er sein wie er will, jedes Dreinreden zu verweigern“, „weil noch so wohlgemeintes Mitwirken des Staates das wahre Wesen der Kirche und damit des Christentums selber verunreinige“. Aber auch nach Schoell gibt es doch Freikirchen, „bei denen die Unabhängigkeit vom Staat nur ein konsekutives Merkmal ist“ wie die Altlutheraner; diese hatten an sich „kein grundsätzliches Bedenken gegen das landesherrliche Kirchenregiment und was damit zusammenhängt; nur weil dieses ihnen das Bekenntnis, das für sie allein konstitutives Merkmal der Kirche ist, anzutasten schien, wurden sie konsekutiv freikirchlich“. Das klingt allerdings wiederum wie das andere Extrem, das der historischen Wirklichkeit der Unität auch nicht genügend entspricht. Denn gerade in dieser Hinsicht war ihre Geschichte recht dramatisch, und sie begann keineswegs mit einer ahnungslosen Landesherrlichkeit. Die Brüder hatten im Gegenteil lange für „eins der wesentlichsten ekklesiologischen Prinzipien der Unität“ gehalten, daß die „ständische und staatliche Machtintervention in Angelegenheiten des Glaubens, der von Gott frei geschenkt wurde“, unzulässig sei<sup>6</sup>. Gleich in ihren Anfängen bekam die Unität sogar von seiten des hussitischen Königs Georg die obrigkeitliche Ungnade zu spüren; er ließ sie während der sechziger Jahre zweimal intensiv verfolgen, um weitere Zerbröckelung der Landeskirche zu verhindern, aber auch um den Ruf eines „versteckten Ketzers und Verteidiger verdammter Ketzereien“<sup>7</sup> von sich abzuschütteln, der ihn der Drohung eines erneuten Kreuzzuges aussetzte. Seit dem Jahre 1508 wurde die Unität durch ein Mandat der nachfolgenden katholischen Könige außer Gesetz gestellt. Erst unter dem Einfluß des frisch

4 Rudolf Rfcan, Das Reich Gottes in den böhmischen Ländern (Geschichte des tschechischen Protestantismus). Stuttgart 1957, S. 119.

5 Amedeo Molnár, Böhmisches Reformation. In: Tschechischer Ökumenismus (Historische Entwicklung). Prag 1977, S. 129.

6 Ebd. S. 123.

7 Ein Papstwort, zit. nach Molnár (wie Anm. 5), S. 116.

aufbrechenden Luthertums, dessen rechtliche Existenz vornehmlich durch die Reichsfürsten gesichert worden war, versuchte die böhmische Ständegemeinschaft auf eine ähnliche Weise auch das Brüderbekenntnis zu legitimieren. Doch sie war nicht vergleichbar erfolgreich und die Folgen der Niederlage im Schmalkaldischen Krieg trafen die böhmischen Länder verhältnismäßig schwerwiegender. Gerade die Unität war dabei eine der am schwersten Betroffenen, und solcherweise erwachte auch das ursprüngliche Mißtrauen der Kirchenleitung der obrigkeitlichen „Patronatshilfe“ seitens des Adels gegenüber aufs neue. Die Verbindung der weltlichen Machtmittel mit der Kirchenzucht befremdete sie zunächst auch bei dem Reformiertentum. Doch an der Neige des 16. Jahrhunderts näherte sich die Unität gerade den Reformierten sehr eng – was nicht nur an ihrer Bibelexegese, sondern auch an dem nunmehr unverschüchterten öffentlichen Engagement ihres Adels zu beobachten war. Eine gewisse Zurückhaltung verschwand bei den Theologen nie völlig, aber die Adeligen ließen „sich weitgehend vom Lebensstil der hugenottischen Kämpfer und dem Programm bestimmen, an dem nach der berüchtigten Bartholomäusnacht reformierte Theoretiker des Staatsrechts und des Rechts auf Widerstand eifrig gearbeitet haben“<sup>8</sup>. Und diesmal wurde ihnen vorläufig ein großer Sieg gegönnt. 100 Jahre nach der gesetzlichen Entrechtung, im Juli 1609, erreichte die Standesopposition in Böhmen, durch einen der brüderischen Herren geführt, bei damaligem geschwächten Kaiser Rudolf II. den Majestätsbrief der religiösen Freiheit. Das war die Zeit, wo die Unität ein Teil der evangelischen Landeskirche wurde, im Bekenntnis zur gemeinsamen evangelischen „Confessio Bohemica“ unierte, wobei sie organisatorisch im Rahmen dieser Kirche „eine gewisse Autonomie“ behielt, „da sie besonders ihre Ordnungen und Kirchenzucht nicht preisgeben wollte“<sup>9</sup>. „Unter dem Schutz des Majestätsbriefes drangen die Brüder schließlich auch nach Prag vor, wo sie die Bethlehemskapelle gewannen“<sup>10</sup>, wo einst Jan Hus gepredigt hatte. Aber diese günstige Lage war nur von kurzer Dauer. Noch Rudolf selbst versuchte, sie erneut umzustößeln; dafür mußte er mit der Krone büßen, doch bald darauf wurde der Gegenschlag Ferdinands II. gegen die böhmischen Aufständischen umso vernichtender. Die Gegenreformation nach der entscheidenden Schlacht am Weissen Berg bereitete nun der Existenz der Unität in den böhmischen Ländern kompromißlos ein Ende. Bei dem berühmtesten der Betroffenen, dem exilierten Brüderbischof J.A.Comenius, kann man „eine bestimmte Unkonsequenz in der Ansicht auf die Funktion der weltlichen Obrigkeit in Beziehung zu den Kirchen“ betrachten – „besonders in der Zeit, als er noch auf die Erneuerung der freien böhmischen Staatlichkeit gehofft hat“<sup>11</sup>. Zwar formulierte er die

8 Molnár (wie Anm. 5), S. 128.

9 Rícan (wie Anm. 4), S. 119.

10 Molnár (wie Anm. 5), S. 129.

11 Ebd. S. 133.

Aufgaben dieser Amtsträger immer als Pflicht, die Freiheit und das Recht ohne Eigennutz zu schützen (unter Leitung von Propheten!) – das traditionelle Privileg war darin jedoch wie die andere Münzseite eingeschlossen. Allerdings ist auch die Akzentuierung nicht ohne Bedeutung. In der brüderischen Tradition eingewurzelt, gehörte Comenius unter diejenigen protestantischen Denker, die strikt voraussetzten, daß die Obrigkeit zumindest kein Recht habe, „am menschlichen Gewissen innen zu arbeiten“<sup>12</sup>. „Das bekannte Wort aus Jesu Gleichnis Luk. 14, 23 *compelle intrare*, das schon Augustin zur Rechtfertigung der gewaltsamen Eingliederung der Donatisten in die Reihen der Rechtgläubigen gebraucht hat und auf das sich später auch Inquisitionspraxis berufen hat, ist nach Comenius nicht den Obrigkeiten, sondern den Dienern der Kirche adressiert. Die sollen dann ausschliesslich durch Verkündigung und Überzeugen arbeiten“<sup>13</sup>. „Gott hat seinen geheimen Thron im Gewissen, dort bezeugt er, vielleicht unerklärlich, doch aber anspruchsvoll, seine Herrschersouveränität“<sup>14</sup>.

Damit sind wir wohl fließend zur anderen Begriffsbestimmung übergegangen. Ich wage nicht zu urteilen, ob es tatsächlich zumindest für die Freikirchen so allgemein typisch ist, mit Comenius zu meinen: „Weil wir vom anderen Menschen ebenso wie von uns selber voraussetzen müssen, daß er zum Ebenbild Gottes geschaffen wurde, sind wir zu tiefer Ehrfurcht gegenüber der Überzeugung oder den Glauben des Nächsten verpflichtet.“<sup>15</sup> Es gibt Autoren, die zu behaupten wagen, daß wir für die ökumenische Theologie der Brüder „kaum anderswo eine Analogie finden“<sup>16</sup>. Doch gewiß ist, daß auch für die Unität die persönliche Entscheidung und eine „selbständige Willensbezeugung“ mit dem „Zustandekommen der Mitgliedschaft“ zusammenhing – worin das konstitutive Merkmal der Freikirche im Gegensatz zur Volkskirche liegen soll. Ebenso die damit verbundene Unterscheidung zwischen den Mitgliedern und den Unmündigen oder auch den Mündigen, denen vielleicht die volle Eingliederung „noch nicht ratsam erscheint“ und deren „Aufnahmegesuch aus irgendwelchem Grunde noch nicht stattgegeben wird“, treffen wir bei den Brüdern an. Ja in einer gewissermaßen komplizierteren Form als der einfachen Zweiteilung in die „abendmahlsberechtigte Vollmitglieder“ auf einer und „Freunde“ oder „Beisassen“ auf der anderen Seite. Die Mitgliedschaft in der Brüdergemeinde war nämlich immer dreigestuft. In der Phase der Anwärter befanden sich die Beginnenden (*incipientes, initiales*). Das waren diejenigen, die die Anfänge der christlichen Religion und den Katechismus lernen, seien es heranwachsende

12 Jan Amos Komenský, *Haggaeus redivivus*. In: *Opera omnia* 2. Pragae 1971, S. 345. Dt. n. Molnár (wie Anm. 5), S. 134.

13 Ebd. S. 134 f.

14 Ebd. S. 136.

15 Ebd.

16 Ebd. S. 120.

Kinder, oder "unter den Götzendienern erzogene Erwachsene", oder aber in der Übung Vernachlässigte, die sich der Fürsorge der Verweser der Unität anvertrauten und erst geübt und geprüft werden sollten. Die nächste Gruppe waren die Fortschreitenden (proficientes). Sie hatten die Anfänge der Religion bereits erlernt. Sie wurden unter die Seelsorge gestellt und konnten an allen ihnen seitens der Gemeinde sich bietenden Diensten teilnehmen. Sie vermehrten durch weiteres Lernen ihre Kenntnis des Willens Gottes und übten, ihn zu bewähren. Sie standen in der Ordnung der Kirche und achteten auf ihre eigene Heiligung. Auf der dritten Stufe standen die Vollkommenen (perfecti sive ad perfectionem tendentes). Sie waren in der Kenntnis der göttlichen Lehre befestigt, in Glaube, Liebe und Hoffnung eingewurzelt, so daß sie imstande waren, auch andere zu erleuchten, zu lehren und Ämter zu verwalten. Von diesen wurden die „Gemeinderichter, die Almosenvorsteher und Gemeindehaushalter sowie auch Schwesternälteste gewählt“<sup>17</sup>. Der solcherweise abgestuften dreifältigen Mitgliedschaft entsprach dabei auch eine dreifache Aufnahme: die erste verpflichtete „zum Gehorsam der Unität gegenüber und ihrer Ordnung im Dienen und in der geistlichen Verwaltung, die zweite auf die Gemeinde zum Hören des Wortes Gottes, die dritte auf die Sakramente“<sup>18</sup>.

Schon bei dieser Auseinandersetzung mit den Definitionen haben wir teilweise die Themenbereiche berührt, wo Schulz theologische Gemeinsamkeiten der Freikirchen feststellt. Mindestens einen, die Frage der Trennung von Kirche und Staat, können wir wohl bereits beiseitelassen, doch prüfen wir noch kurz die anderen.

Bei seiner Beschreibung des „entschiedenen Beharrens auf der Alleingültigkeit der Heiligen Schrift für Lehre und Leben“ bin ich nicht sicher, ob ich darin die Unität so genau erkennen kann. Gewiß, die Schrift spielte bereits bei der Entstehung der Unität eine verfassungsartige Schlüsselrolle. „Die Schrift ist ihr Ausgangspunkt, ihre Norm und Autorität. Sie wollen nur das glauben, was die Schrift erlaubt, und wie es Gott will, daß geglaubt wird nach dem Vorbild der ersten Kirche“<sup>19</sup>. „Als Zeugnis vom Willen Gottes und von dem heilbringenden Handeln Gottes für die Menschen in Jesus Christus“ war und blieb die Heilige Schrift „die erste und grundlegende Quelle der brüderischen Theologie“<sup>20</sup>. Aber es wäre übertrieben, wenn wir behaupten wollten, es sei ihre einzige Quelle. „Im ganzen kann gesagt werden, daß die Brüder [...] sich innerhalb der Grenzen der

17 Josef B. Jeschke, Der Hirtendienst in der alten Brüderunität. In: Jeschke - Dobiáš, *Unitas fratrum* (Zwei Beiträge aus der tschechischen Brüderunität). Berlin 1960, S. 21 f.

18 Ebd. S. 24.

19 František M. Dobiáš, Die ökumenische Weite in der Theologie der Böhmisches Brüder. In: *Unitas fratrum* (wie Anm. 17), S. 44.

20 Amedeo Molnár, Die Theologie der Brüder. In: Rudolf Øfsean, *Die Böhmisches Brüder (Ihr Ursprung und ihre Geschichte)*. Berlin 1961, S. 296.

Denkweise der westlichen Kirche bewegten.“<sup>21</sup> In diesem Sinne hielten sie namentlich an den dogmatischen Entscheidungen der vier altökumenischen „Hauptkonzilien“ unerschütterlich fest – denn sie fanden bei ihnen keinen Widerspruch zum Inhalt der biblischen Verkündigung. Aber noch gewichtiger war in ihrem dogmatischen System das Apostolische Glaubensbekenntnis; dieses „betrachteten sie noch als zur Schrift gehörend, da es der Kirche einen Schlüssel zu ihrem ureigensten Verständnis bietet. [...] Die Struktur ihrer Theologie selbst versuchten sie immer wieder dem Apostolicum gemäß zu entwerfen [...] Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts betonten die Brüder überdies, daß der Gebrauch des Apostolicums die dogmatische Kontinuität der Unität mit der ersten Kirche bezeuge und ihre Übereinstimmung mit der übrigen Christenheit vermittele“<sup>22</sup>. Sie war also eine konfessionelle reformatorische Kirche, und es kommt darauf an, wie man die „Ablehnung jeder Art von verbindlicher Tradition als ‘Nebenbibel’ oder zweite Glaubensquelle“ verstehen soll. Falls präzise, dürften wir wohl die Unität keiner Versündigung an diesem Grundsatz bezichtigen – aber dürften wir darin überhaupt eine evangelische Kirche samt den Volks- und Staatskirchen beschuldigen?

Wird das Bild einigermaßen deutlicher, wenn wir uns nun der Begleitformulierung zuwenden, die Freikirchen „unternehmen immer wieder den Versuch, die eigene Gemeindelehre unmittelbar am Modell der Urgemeinde zu orientieren“? Dies scheint das grundlegende Selbstverständnis der Unität zu erfassen. Wie die Brüder mit eigenen Worten gesagt haben: „Es waren nicht die Vorbilder des Alten Testaments, mit denen wir der Erneuerung der Kirche gedient hätten, auch sind wir deswegen zu keinem Konzil der römischen Kirche zurückgekehrt – wiewohl wir sie nicht verwerfen – sondern wir haben uns einfach auf die apostolische und prophetische Grundlage gestellt, von der das Neue Testament Zeugnis ablegt. Und ihr mögt verstehen, daß es in dieser so gewichtigen Sache am besten ist, an das höchste Recht zu appellieren, das heißt, sich zu den ersten und heiligsten Vätern, den lieben Aposteln, zu wenden.“<sup>23</sup> Doch die Angeredeten mochten es paradoxerweise auch deshalb verstehen, weil es nicht so völlig beispiellos war. „Die beste Meisterschaft des Lebens ist es, den Werken der ersten Kirche nachzufolgen“, pflegten die Brüder mit Gefallen den mittelalterlichen Gelehrten Beda Venerabilis zu zitieren<sup>24</sup>. Weil sie meistens ebenfalls z.B. an der apostolischen Sukzession in ihrer bischöflichen Gestalt hingen, müssen die Kenner auch hier präzisieren: Die Rückkehr zum apostolischen Christentum bedeutet keine einfache Rückkehr, keine vordergründig äußere Nachahmung, „Imitation der apostoli-

21 Ebd. S. 299.

22 Ebd. S. 298.

23 Panu Albrechtovi (Brief an den Herrn Albrecht, um 1470). In: Jaroslav Bidlo (Hg.), Akty Jednoty bratrské I. Brno 1915, S. 205.

24 Dt. n. Dobiáš (wie Anm. 19) S. 44.

schen Lebensweise und keine sklavisches Observanz längst vergangener Vorbilder. Die Brüder haben danach getrachtet, den christlichen Glauben so auszuprägen, wie er auf Grund der prophetischen und apostolischen Frömmigkeit durch den erkannten Willen Gottes aus dem Schriftzeugnis gewachsen ist“<sup>25</sup>.

Also noch ein bißchen anders? Auf eine ausgesprochen gute Spur führt uns eine weitere Formulierung von Schulz: „Die biblische Norm gilt nicht nur für die Lehre von der Rechtfertigung, sondern auch für die Lehre von der Gemeinde.“ Die Gleichgewichtigkeit beider Bereiche ist für die Unität wahrhaft wesentlich. Die Gemeinlehre hatte sogar den geschichtlichen Vorzug. Die Unität des Gesetzes Christi, wie sie sich zunächst bezeichnet hat (!), strebte am Anfang an, „eine vollkommene Kirche in der Absonderung von anderen als den ausschließlichen Landformen des gesellschaftlichen Lebens zu realisieren“<sup>26</sup>. Doch die zweite Generation der Brüder mußte „in diesem Rigorismus eine übermäßige Betonung der sittlichen Verdienste des Christen zu Ungunsten des Evangeliums von der in Christus umsonst geschenkten Gnade Gottes“<sup>27</sup> erkennen. Ihr führender Theologe, der Bakkalaureus Lukas von Prag, widmete dem Thema der Gnade große Sorgfalt. „Der Beginn der deutschen Reformation sagte er deutlich bereits im Jahre 1510 voraus – als sie aber zustandekam, wurde er durch ihre Auffassung der christlichen Freiheit und ihr zu unproblematisches Vertrauen zum obrigkeitlichen Schutz, wie er dachte, doch tief beunruhigt.“<sup>28</sup> Am Ende seines Lebens versuchte er darum die freudige Annahme der lutherischen Verkündigung durch die antretende dritte Generation sogar zu bremsen. Und gleich die vierte Generation pflichtete ihm insoweit bei, als sie bei vollem und dankbarem Bewußtsein ihrer Zusammengehörigkeit mit den lutherischen Kirchen doch auch bleibende Unterschiede feststellte. Der damalige Bischof der Unität Jan Blahoslav beschrieb so in seiner vergleichenden Symbolik „die nüchterne brüderische Deutung der Rechtfertigung aus Glauben und der Sakramente, ihr größeres Bemühen um Gemeindedisziplin, ihren Abstand zu Versöhnungsversuchen mit der Weltmacht und das konsequentere Festhalten an der hussitischen Forderung, daß die Priester nicht weltlich herrschen“ sollen<sup>29</sup>. Übrigens auch in der böhmischen Umwelt seiner Zeit hielt sie einen Abstand von denen, „die sich den Namen Evangelische anmassen, obwohl sie dabei ihr Leben und ihre Lehre dem Evangelium nicht genügend untergeordnet haben“<sup>30</sup>. Dabei können wir wohl bei unserer Fragestellung davon absehen, daß diese Kritik nicht immer gerecht war, wo sie durch Ansprüche gedeckt wurde, die schon eine augenscheinliche morali-

25 Ebd. S. 44f.

26 Molnár (wie Anm. 5), S. 118.

27 Ebd. S. 119.

28 Ebd.

29 Ebd. S. 125.

30 Ebd. S. 125 f.

sche Gesetzlichkeit auszeichnete. Für das Selbstverständnis wie auch unser Begreifen der Unität ist es auf alle Fälle wichtig, daß sie sich berechtigt fühlte, „in den Lebenswandel ihrer Glieder hineinzureden und einzugreifen“<sup>31</sup>, und daß sie die autonome Zuchtordnung als ihr kostbares Spezifikum bewertete. Noch 1660 empfahl der exilierte Comenius der ganzen Welt die Kirchenordnung der untergehenden Unität. In diesem Punkt hat die Unität die typologische Probe leicht bestanden.

Dagegen kann der folgende Test zu einem ernsten Zweifel führen. Wenn Schulz die Freikirchen lobt, weil bei ihnen der Grundsatz des Priestertums aller Gläubigen ernst genommen wird, fügt er hinzu, daß „sich so etwas wie eine Hierarchie nie zu bilden“ vermöchte, und der ganze Abschnitt gipfelt in den Worten: „Im Grunde ist die Geschichte der Freikirchen eine Geschichte der Heiligen Schrift in der Hand des Laien.“ Aber der flüchtige Überblick über die Geschichte der alten Unität zeigt etwas auffällig Anderes. Zwar legte sie die Bibel in die Hände der Laien, doch war das abgesonderte Priesteramt von Bedeutung ersten Ranges, und dieses Anliegen hing mit der Gründung der Unität unmittelbar zusammen. Bereits ihre erste Siedlung „war die Folge ihrer Sorge um die rechte Gestaltung der Gemeinde, aber nicht weniger um das rechte Priestertum.“<sup>32</sup> Die ersten Brüder schätzten die Autorität der ordinierten geistlichen Führer so hoch, daß wir in ihren Urkunden lesen können:

„bei welchem Verweser und Hirten jemand auch immer Belehrung und Sakramente empfängt, soll er auch aus Glauben Gehorsam, Eintracht und Einheit durch das Band des Friedens bewahren [...] Alle diese Dinge sind zum Heile des Menschen notwendig, und wer den Boten Christi nicht folgt, folgt Christus nicht, und wer ihnen nicht untertan ist, ist Gott nicht untertan [...] weil Gott seinen Dienern und Hirten so die Macht gegeben hat, damit er, in ihnen wohnend, das tut, daß auch sie durch ihn und in seiner Kraft das alles tun, was er tut [...] Darum sollen die Leute in allen Angelegenheiten ganz solchen Priestern vertrauen, und was sie sagen, sollen sie bewahren und für wahr halten. Denn ihnen hat der Herr Jesus verheißen, indem er sprach: So ihr den Vater bittet in meinem Namen, wird er's euch geben (Joh. 15, 16). Darum ein jeglicher, der erlöst werden will, soll mit Fleiß das halten, was treue Verwalter lehren und befehlen, sei es, wann zu fasten, oder an welchem Tage kein leibliches Werk zu verrichten sei [...] Und so sollen sie in allem gehorchen, denn diese Verweser sind ihre Führer und Hirten, die den Weg Gottes kennen sollen und ihn gehen und die Schafe auf einer gesunden Weide weiden, und darin sollen sie als die ersten zum Lobe Gottes und zu ihrem Heile wandeln und so an sich selbst zeigen, was sie den anderen befehlen“<sup>33</sup>!

31 Jeschke (wie Anm. 17) S. 24.

32 Ebd. S. 12.

33 4. list k mistru Rokycanovi (4. Brief an den Meister Rokycana, 1468). In: Bidlo (wie Anm. 23), S. 36 f. Dt. n. Jeschke (wie Anm. 17), S. 15.

So unerträglich gespannt war der Priesterbegriff der Unität nur am Anfang, doch auch später hat der ordinierte Amtsträger als der „Geber der heiligen Dinge“ den „Vorrang und zeigt den Weg“<sup>34</sup>. Man kann feststellen, daß die alte Brüderunität auf ihre Weise bis zum Ende eine priesterliche, wenn nicht gar hierarchische Kirche blieb. Auf den Synoden tagten ausschließlich die Priester, die automatisch zu ihren Mitgliedern wurden, als sie zu Gemeindeverwesern eingesetzt worden waren – sie wurden also nicht einmal auf dieser Ebene gewählt, denn „über Amtsstellen in den Gemeinden verfügten“ die Bischöfe<sup>35</sup>. Die Rolle der Presbyter war dann weitgehend auf sittliche Aufsicht über die Gemeindemitglieder beschränkt, was auch ihre Benennung „Brüder Richter“ (censores plebis) widerspiegelt. Im Mittelpunkt stand – wie bei allen damaligen evangelischen Kirchen in den böhmischen Ländern – „der Priester, welcher durch Wort und Sakrament den Willen, das Werk und die Gnade Gottes der Gemeinde verkündigte“<sup>36</sup>. Einige Forscher wollen uns trotzdem darauf aufmerksam machen, daß man gerade an der brüderischen Lehre vom Priestertum „besonders deutlich erkennen“ könne, „wie im ausgehenden Mittelalter der katholische Priesterbegriff der Auflösung entgegengeht und sich die Lehre vom allgemeinen Priestertum vorbereitet“<sup>37</sup>. Das Prinzip finden sie übrigens bereits in der ältesten Gründungsurkunde ausgesprochen, wo wir lesen: „Und unsere Übereinkunft (besagt), daß wir uns untereinander behilflich sein möchten, jedermann, wie er Gnade vom Herrn Jesus Christus empfing, daß jeder dem anderen fleißig zur Ermahnung und Besserung (dient)“<sup>38</sup>. Später unterscheidet Bruder Lukas „von dem grundlegenden Priestertum Christi ein zweifaches Priestertum der Menschen, das geistliche und das sakramentliche. Das geistliche, „die wahre Teilhabe am Priestertum Jesu Christi [...]“, ist nicht nur den gläubigen Priestern, sondern in gleicher Weise auch den gläubigen Laien eigen. Es ist das Wesen des sakramentlichen Priestertums und seine unerläßliche Voraussetzung. Dadurch, daß das sakramentale Priestertum auf die Seite der Dienlichkeiten verwiesen wird, der Akzent aber auf dem Wesen liegt, kommt es notwendigerweise zu einer Abwertung des Priesteramtes gegenüber der katholischen Auffassung“<sup>39</sup>. Die reformatorische Umdeutung „des Priesterbegriffes kommt deutlich dort zum

34 Jeschke (wie Anm. 17), S. 17, zitiert Lukas von Prag.

35 Ebd. S. 23.

36 Ilja Burian: Die Gegenreformation in den tschechischen Ländern. In: Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 106. Wien 1990, S. 19.

37 Erhard Peschke, Die Böhmisches Brüder im Urteil ihrer Zeit. Zieglers, Dungersheims und Luthers Kritik an der Brüderunität. Berlin 1964, S. 21.

38 Spisek Starých Bratřů (Das Schriftchen der Alten Brüder, 1464). In: Amedeo Molnár (Hg.), Ceskokobratrská výchova před Komenským (Das Erziehungswesen der Böhmisches Brüder vor Comenius). Praha 1956, S. 49. Dt. n. Jeschke (wie Anm. 17) S. 26.

39 Erhard Peschke, Kirche und Welt in der Theologie der Böhmisches Brüder. Vom Mittelalter zur Reformation. Berlin 1981, S. 154.

Ausdruck, wo für die erste Pflicht des Priesters die Predigt, der Dienst am Worte, also nicht der Opferdienst, gehalten wird, mit dem dann die Lehre, die Belehrung, verbunden ist.“<sup>40</sup> Man versucht uns also zu versichern: „Die ganze organisatorische Struktur der Unität, die gegenseitige Verbundenheit ihrer Mitglieder, das Verhältnis zwischen den einzelnen Personen der verschiedenen Priesterstufen, die durchaus keine Hierarchie darstellten, legen Zeugnis davon ab, daß das kirchliche und religiöse Leben nur durch gegenseitige Verantwortung, durch persönlichen Verkehr, also durch Hirtendienst bestimmt und bewältigt werden konnte“<sup>41</sup>. Doch aus der Sicht einer klassischen Freikirche wird die Unität in dieser Hinsicht wohl eher an eine sehr frühe, urchristliche Freikirche erinnern.

Die Reihe schließt Schulz mit einer Angabe über das „Prinzip der Haushalter-schaft“, das er aber den Uneingeweihten nicht genügend erklärt, so daß ich nur bemerke – möglicherweise völlig unzusammenhängend –, daß die Brüder als Gemeindehaushalter solche Männer bezeichneten, die vor allem für kirchliche Gebäude sorgen sollten; insbesondere für die Pfarrhäuser, in denen Priester mit ihren Schülern (acoluthi), also jungen Theologen, zusammenwohnten. „Weil die Brüder diese Arbeit als schwer empfanden, wurden die Gemeindehaushalter jährlich entlassen und neue gewählt“<sup>42</sup>. Einen anderen Teil der finanziellen Mittel – Unterstützungsfonds für die Armen – verwalteten gesondert die „Almosenvorsteher“.

Und damit sind wir bei der dritten und letzten, freilich kürzesten Abteilung dieser Untersuchung angelangt. Die Klassifizierung der Haupttypen der Freikirchen, die Schulz bietet, ist so prägnant, daß es uns diesmal den Vergleich leichter macht und zu einer klaren Antwort führt. Auch in diesem Fall dürfen wir feststellen, daß wir ein Teil der dazugehörigen Fragen bereits erörtert haben. Was die Kirchenordnung betrifft, können wir einfach zusammenfassen, daß die Unität kein „Zusammenschluß autarker Ortsgemeinden“ war und ihre Verwaltung ähnelte grundsätzlich „denen der Landeskirchen“.

Wiederholt ist schon das Stichwort Sakrament genannt worden; doch dazu füge ich noch einige Bemerkungen an. Bis auf Lukas von Prag hielten die Brüder sogar an der Siebenzahl der Sakramente fest – wobei „die Voraussetzung und das Ziel aller Sakramente“, „die wichtigste Dienlichkeit“, das Bibelwort war<sup>43</sup>. Erst unter dem Einfluß Luthers begannen die Brüder die Sakramente auf die zwei Hauptmysterien des christlichen Ritus zu reduzieren – aber sie verzichteten natürlich nicht auf den Begriff selbst. In der Auffassung der Brüdertheologen sollten die Sakramente „die Menschen zur unsichtbaren Gnade führen, die wesentli-

---

40 Jeschke (wie Anm. 17) S. 18.

41 Ebd. S. 23 f.

42 Ebd. S. 22.

43 Peschke (wie Anm. 37) S. 21.

chen Dinge anzuzeigen, zu bezeichnen, zu bezeugen, zu versichern und zu bestätigen. Während die Sakramente des Alten Testaments bloße Zeichen waren,“ sollen „die Sakramente des Neuen Testaments sakramentlich wirksam“ sein<sup>44</sup>.

Doch interessanterweise durfte nach der Meinung von Lukas (und seinen Vorgängern) die Taufe „ihrem eigentlichen Sinn gemäß nur an Erwachsenen vollzogen werden“, da sie ihm „niemals Mittel, sondern nur Zeugnis einer vorhandenen Gnade“ war<sup>45</sup>. Somit stand die Erwachsenentaufe „in einem engen Zusammenhang mit der Aufnahme in die Unität und der Zulassung zum Abendmahl.“ Und „trotzdem hielt es Bruder Lukas für notwendig, neben der eigentlichen Erwachsenentaufe auch die Taufe an den in der Unität geborenen Kindern zu vollziehen. Diese wurden jedoch auf eine andere Weise getauft, „zum Gehorsam der Unität“, d.h. in der Absicht, daß sie nach der Taufe in die Kirche eingeführt werden, bis sie schließlich im verständigen Alter ihr Bekenntnis selbst ablegen können.“ Die Schüler und Nachfolger von Lukas gewannen dann die entgegengesetzte Überzeugung, daß die Kindertaufe ebenfalls ein vollkommenes Sakrament ist. Umso mehr wehrten sie sich gegen „die grundsätzliche Ablehnung der Kindertaufe, wie es die Täufer verkündet haben, die besonders nach Mähren vorgedrungen sind“<sup>46</sup>. Noch im Jahre 1528 wurde zwar eine direkte Verbindung zwischen der Unität und den mährischen Täufern aufgenommen, aber die gegenseitigen Gespräche blieben bald hoffnungsvoll stecken<sup>47</sup>. Vielleicht nicht zuletzt wegen der Verbrennung von Balthasar Hubmaier: sein Tod „erschwerte die Entwicklung der mährischen Wiedertäufer in der Richtung, die von der Unität hätte begrüßt werden können“<sup>48</sup>.

Also reihte sich diese auch in der Frage der Taufe eindeutig zum Typus ein, den sie schon mit dem allgemeinen Sakramentsbegriff gewählt und dem bereits die Auffassung des Abendmahls entsprochen hatte. Bruder Lukas unterschied „zwischen dem ersten Sein Christi im Himmel, mit dem dieser sich persönlich, wahrhaftig, wesentlich und natürlich an einem Ort zur Rechten des Vaters befindet, und einem zweiten Sein, mit dem er mächtig, geistlich und dienlich in der Kirche ist, ferner dem Sein in der Seele, das ausschließlich geistlich ist, und dem sakramentlichen Sein, mit dem er sich geistlich, sakramentlich und wahrhaftig im Sakrament seines Leibes und Blutes befindet“<sup>49</sup>. Insofern behauptete er die tatsächliche Anwesenheit Christi bei dem Abendmahl – doch zugleich blieb er ein „Spiritualist“, der das Geistliche dem Leiblichen mit Nachdruck gegenüberstellte

44 Ebd.

45 Ebd. S. 22. Daraus auch die folgenden Zitate.

46 Molnár (wie Anm. 5) S. 121.

47 Monographisch behandelt bei Jarold K. Zeman, *The Anabaptists and the Czech Brethren in Moravia*. The Hague 1969.

48 Molnár (wie Anm. 5) S. 121.

49 Peschke (wie Anm. 37) S. 22.

und beides gegeneinander abgrenzte. „Von seinem abstrakten Geistgedanken aus mußte Br. Lukas die wesentliche Realpräsenz als schrift- und vernunftwidrig ablehnen“<sup>50</sup>, und das in jeder, also auch in der lutherischen Gestalt. Allerdings „mit den Begriffen sakramentlich, geistlich und wahrhaftig grenzt sich Bruder Lukas sowohl von der katholischen Transsubstantiationslehre als auch von der symbolischen Zeichenlehre ab“<sup>51</sup>. Dann bleibt uns nichts anderes übrig, als zu konstatieren, daß die Brüder, der vorreformatorisch scholastischen Terminologie zum Trotz, das Abendmahl in völliger typologischer Analogie noch vor Calvin calvinistisch, nicht zwinglianisch verstanden haben.

Dessen eingedenk, dürfen wir den Schluß ziehen, daß die Brüderunität (falls sie eine Freikirche war) erst nach einer Sichtung, aber dann umso deutlicher, zum „methodistisch-evangelischen“, nicht zum „kongregationalistisch-baptistischen Typ“ gehören würde. Inwieweit sie aber tatsächlich eine Freikirche war, das überlasse ich ihrem freundlichen Urteil.

50 Peschke (wie Anm. 39) S. 166.

51 Peschke (wie Anm. 37) S. 23.