

*theol*

# UNITAS FRATRUM

*Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine*



Heft 45/46

20. Jan. 2000

ZA 3996

20



Unitas Fratrum

Heft 45/46

Herrmann Verlag Herrmann

Herausgegeben von  
Helmut Bintz, Gottfried Geiger, Karl-Eugen Langerfeld,  
Dietrich Meyer, Hans-Beat Motel, Paul Peucker,  
Hellmut Reichel, Hans Schneider

Unitas Fratrum

Zeitschrift für  
Geschichte und Gegenwartsfragen  
der Brüdergemeine

Heft 45/46

Herrnhuter Verlag Herrnhut

Redaktion: Dr. Paul Peucker, Unitätsarchiv  
D-02747 Herrnhut, Zittauer Straße 24

American Editor: The. Rev. Otto Dreydoppel, Jr.  
Director of Moravian Studies  
Moravian Theological Seminary  
1200 Main Street, Bethlehem, PA 18018, USA

© 1999 Herrnhuter Verlag Herrnhut  
ISBN 3-931956-07-5

Druck: Uwe Nolte, Iserlohn-Kalthof

Ausgegeben im Dezember 1999

Umschlagbild:

Synode in Herrnhut, 1750, Öl auf Leinwand von J.V. Haidt.  
J.Fr. Köber verliest das Versicherungsdekret mit der Anerkennung der  
Gemeine in Sachsen. Das Bild zeigt die Synodalen (41 Br., 21 Schw.)

»Unitas Fratrum« wird im Auftrag des Vereins für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine herausgegeben. Jährlich erscheinen zwei Hefte mit fortlaufender Numerierung.

Der Mitgliedsbeitrag von 48 DM im Jahr umfaßt die Lieferung von »Unitas Fratrum« frei Haus und berechtigt zum Besuch von Veranstaltungen des Vereins, vor allem seiner Jahrestagungen. Anmeldungen zum Beitritt werden an die Geschäftsstelle zu Händen Frau Pryluski, Zittauer Straße 27, 02747 Herrnhut erbeten.

For American Subscriptions and Inquiries: Librarian J. Thomas Minor,  
Moravian College, Bethlehem, Pa. 18018, USA.

Die Konten des Vereins: Postgiroamt Karlsruhe 1192 72-750 oder bei der  
Bank für Kirche und Diakonie, Duisburg, Konto 10 11843 014 (BLZ 350  
601 90).

Einzelhefte besorgt der Buchhandel oder der Herrnhuter Verlag, Zittauer  
Straße 27, 02747 Herrnhut.

ZA 3996

## Zum vorliegenden Heft

Im Juni 1998 fand in Herrnhut eine Tagung zum Thema „Schwestern unter Brüdern. Die Stellung der Frau in der Brüdergemeinde“ statt. Das Unitätsarchiv und die Brüdergemeinde Herrnhut hatten zu dieser Tagung eingeladen. Im vorliegenden Heft erscheinen nun die Vorträge, die damals gehalten wurden.

Im Vergleich zu ihrer Umwelt nahmen die Schwestern in der Brüdergemeinde im 18. Jahrhundert eine ungewöhnliche Stellung ein. Sie waren in der Leitung der Gemeinde vertreten, sie hielten eigene gottesdienstliche Versammlungen und sie wurden auch ordiniert. Ihre verhältnismäßig große Eigenständigkeit wurde von den Gegnern als Vorwurf gegen die Brüdergemeinde vorgebracht. Nach 1760 änderte sich die Stellung der Frau in der Gemeinde: sie verschwand aus den Leitungsgremien und auch in der Verkündigung trat sie nicht mehr auf. Im 19. Jahrhundert glich die Herrnhuter Schwester sich immer mehr ihrer bürgerlichen Nachbarin an, obwohl die Schwestern noch lange Zeit bei der Synode anwesend und bis 1894 in der Ältestenkonferenz, der Leitung einer Ortsgemeinde, vertreten waren.

Diesem interessanten Thema widmet sich dieses Doppelheft. Im ersten Aufsatz geht Dr. Peter Zimmerling, Heidelberg, auf Zinzendorfs Bild der Frau ein. Peter Vogt, Kittery Point (Maine, USA), untersucht die Frage, inwieweit Herrnhuter Schwestern der Zinzendorfzeit als Predigerinnen aufgetreten sind. Nach Zinzendorfs Tod (1760) setzte ein Wandel ein. Paul Peucker, Herrnhut, behandelt die Entwicklungen im Zeitraum 1760-1850 im Hinblick auf die Leitungsgremien der Brüder-Unität. Elisabeth Schneider-Böcklen, München, zeichnet in ihrem Aufsatz ein Lebensbild der bekannten Liederdichterin Henriette Louise von Hayn. Anhand der Biografie von Elisabeth Weber führt Dr. Horst Ulbricht, Dresden, ein in das Leben der Missionarsfrauen im 18. Jahrhundert. Durch Krankheit mußte dieser Vortrag bei der Tagung ausfallen; wir sind froh, daß wir den Inhalt nun veröffentlichen können. Auf die Lebensentwürfe der Herrnhuter Schwestern und der Frauen aus der (bürgerlichen) Gesellschaft im 19. Jahrhundert geht Dr. Gisela Mettele, Chemnitz, ein. Das Schicksal von drei Frauen, Maria Elisabeth Heyde geb. Hartmann, Anna Theodora Francke geb. Weiz und Martha Pauline Lydia Kant, die zu verschiedenen Zeiten als Ehefrauen von Herrnhuter Missionaren in die Berge des Himalaya geschickt wurden,

schildert Gudrun Meier, Dresden. Das Völkerkundemuseum Herrnhut zeigte zur Zeit der Tagung eine Sonderausstellung über Elise Kootz-Kretschmer, die mit ihrem Mann im Nyassagebiet gearbeitet hat. Stephan Augustin, Leiter des Museums, hielt einen Vortrag über ihr Leben und ihre Tätigkeit als Ethnographin. Das letzte Referat der Tagung „Schwestern unter Brüdern“ von Ingeborg Baldauf, Herrnhut, zeigt unter dem Titel „Wir kommen“ anhand der Biografie von Lena Kücherer, wie sich die Schwestern im 20. Jahrhundert wieder einen Platz in der Synode und in den Ältestenräten erkämpft haben. Zwei interessante Vorträge, die bei der Tagung gehalten wurden, können wir hier leider nicht abdrucken. Es handelt sich um „Die Stellung der Frau in der Alten Brüder-Unität“ von Karl-Eugen Langerfeld, Niesky, und den Vortrag von Dr. Katherine Faull, Lewisburg (Pennsylvania, USA) mit dem Titel „‘Eine fruchtbare Rebe dem Weinstock seyn’. Die Frauenseelsorge der Chorarbeiterinnen im 18. Jahrhundert“.

Ergänzt wurden diese Vorträge mit einem Aufsatz von zwei amerikanischen Germanisten Christian Rice, Sommerville (Massachusetts), und Dr. Robin A. Clouser, Collegeville (Pennsylvania), über Goethes Bild der Brüdergemeinde in seinen „Bekenntnissen einer schönen Seele“. Ferner enthält das Heft die jährliche Bibliografie der Neuerscheinungen über die Brüdergemeinde und einige Rezensionen.

Unitätsarchiv Herrnhut, im November 1999

Paul Peucker



## Inhaltsverzeichnis

*Peter Zimmerling*

Zinzendorfs Bild der Frau ..... 9

*Peter Vogt*

Herrnhuter Schwestern der Zinzendorfzeit als Predigerinnen ..... 29

*Paul Peucker*

„Gegen ein Regiment von Schwestern“ – Die Änderungen nach  
Zinzendorfs Tod ..... 61

*Elisabeth Schneider-Böklen*

Henriette Luise von Hayn ..... 73

*Horst Ulbricht*

Zum Beispiel Elisabeth Weber – Die Frauen in den ersten Jahren  
der Karibik-Mission ..... 103

*Gisela Mettele*

Bürgerinnen und Schwestern – Weibliche Lebensentwürfe in  
(bürgerlicher) Gesellschaft und (religiöser) Gemeinschaft  
im 19. Jahrhundert ..... 113

*Gudrun Meier*

Drei Frauen im Himalaya – Beruf und Berufung ..... 141

*Stephan Augustin*

Elise Kootz-Kretschmer – Missionarsfrau und Ethnographin  
der Safwa ..... 153

*Ingeborg Baldauf*

„Wir kommen!“ – Frauentätigkeit in der Brüdergemeinde im  
20. Jahrhundert, dargestellt am Beispiel der Gemeindedienerin  
Magdalena Kücherer, geb. Beck ..... 165

*Christian Rice und Robin A. Clouser*

Goethe's View of Moravianism in „Bekenntnisse einer  
schönen Seele“ ..... 193

Buchbesprechungen ..... 206

*Paul Peucker*

Bibliographie der Neuerscheinungen über die Brüdergemeine ..... 224

Personen- und Ortsregister ..... 235

Anschriften der Autoren ..... 240

## ZINZENDORFS BILD DER FRAU

*Peter Zimmerling, Heidelberg*

Dem Vorhaben, Zinzendorfs Bild der Frau nachzuzeichnen, stellen sich verschiedene Widerstände entgegen. Dazu gehört vor allem eine gewisse, auch in anderen Zusammenhängen festgestellte Systemlosigkeit, ja Widersprüchlichkeit seiner Aussagen. Einmal vertritt er die bleibende Unterordnung der Frau unter den Mann, ein andermal tritt er vehement für die Gleichberechtigung der Frauen ein. Die Unausgeglichenheit seiner Anschauungen hat mehrere Ursachen: Zum einen ist sie in Zinzendorfs Charakter begründet. Zum anderen hängt sie mit der Art und Weise zusammen, wie der Graf Theologie betrieben hat: Sie ist nicht zuletzt durch immer neue Herausforderungen der Praxis geprägt worden, auf die Zinzendorf in seinen Reden jeweils Antworten zu geben versucht hat. Schließlich kommt ein inhaltliches Moment hinzu, das im eschatologischen Charakter des christlichen Glaubens überhaupt seine Ursache hat. Bereits die neutestamentlichen Aussagen lassen diese Unausgeglichenheit erkennen: Einerseits spricht Paulus davon, daß in Christus weder Frau noch Mann etwas gelten (Gal 3, 28), andererseits werden die Frauen zur Unterordnung unter ihre Männer aufgefordert (Eph 5, 22 u.ö.).

Otto Uttendörfer hat in seinen Studien zu Zinzendorfs Frauenbild darauf hingewiesen, daß man nur weiterkomme, wenn man danach frage, welche Gedankenreihen in Theorie und Praxis überwiegen und wie sich beide entwickelt haben. Nur so könne ein zuverlässiges Bild der Frau bei Zinzendorf gewonnen werden<sup>1</sup>. Ich möchte diese Vorgehensweise dahingehend ergänzen, daß eine gewisse Unausgeglichenheit seiner Aussagen zur Rolle der Frau gar nicht aufgelöst werden kann, wenn man die eschatologische Spannung ernst nimmt, die zum christlichen Glauben wesentlich dazugehört.

---

1 Otto Uttendörfer, Rezension zu Wilhelm Jannasch, Erdmuth Dorothea Gräfin von Zinzendorf, in: *Zeitschrift für Brüdergeschichte* 9 (1915), 131, abgedruckt in: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Materialien und Dokumente, Reihe 3, Bd 3, hg. von Erich Beyreuther und Gerhard Meyer, Hildesheim 1973.

Im folgenden sollen in einem ersten Hauptteil Ursachen und Hintergründe dargestellt werden, die zu Zinzendorfs Bild der Frau geführt haben. Vorgeschaltet ist den entsprechenden Ausführungen ein kurzer Blick auf die gesellschaftliche Situation der Frau in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts außerhalb der Brüdergemeinde. Im zweiten Hauptteil möchte ich an drei Beispielen die praktischen Konsequenzen von Zinzendorfs Frauenbild aufzeigen. Eine kurze kritische Würdigung bildet den Abschluß der vorliegenden Untersuchung.

## A. Ursachen und Hintergründe zu Zinzendorfs Frauenbild

### 1. Zur gesellschaftlichen Stellung der Frau in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts außerhalb der Brüdergemeinde

Um Zinzendorfs Bild der Frau angemessen würdigen zu können, möchte ich kurz einen Blick auf die gesellschaftliche Stellung der Frau in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts werfen. Das ist insofern nicht leicht, als entsprechende wissenschaftliche Untersuchungen immer noch rar sind. Man wird trotzdem soviel sagen können: Charakteristisch für die Lebensform dieses Zeitraumes war immer noch die Einheit von Produktion und Konsumtion. Nur in wenigen Berufen waren Wohnung und Arbeitsstätte getrennt<sup>2</sup>. Die zentrale Sozialform stellte das „ganze Haus“ dar, das seine Mitte in der Herrschaft des Hausvaters fand. Der Patriarchalismus des Hausvaters war dabei keine absolute, von allen Bindungen freie Willkürherrschaft, nicht einmal eine völlig ungeteilte, monarchische Herrschaft. In der Praxis herrschte – vor allem nach Innen – eine Funktionsteilung im Hausregiment, vielleicht sogar eine Art praktischer Kollegialität. „Generell galt, daß Mann und Frau unter den Bedingungen des ‘ganzen Hauses’ die anfallenden Aufgaben stets nur gemeinsam lösen konnten.“<sup>3</sup> Darum ist eine berechtigte Frage, ob die praktische Kollegialität im Hausregiment und bei der Sicherung der Nahrung im Begriff des Patriarchalismus überhaupt angemessen zum Ausdruck kommt. Es hat den Anschein, als ob die Gewalt des Mannes erst in der Zeit absolut wurde, in der der Mann durch die Trennung von Haushalt und Betrieb zum alleinigen Ernährer der Familie

---

2 Vgl. hier und im folgenden Paul Münch, *Lebensformen in der frühen Neuzeit: 1500-1800*, Berlin 1998, 172.

3 A.a.O., 173.

wurde<sup>4</sup>. Die gemeinsame Herrschaftsausübung von Mann und Frau galt auch im Hinblick auf die Kinder. Von der Einheit von Wohn- und Arbeitswelt ergab sich der hervorragende Anteil der Frau an der Berufsarbeit. Das galt für Bauernhöfe genauso wie für Handwerkshäuser<sup>5</sup>, ebenso auch für Gutshöfe. Daneben hatten die Frauen großen Anteil am Kleinhandel. In den Städten gab es darüber hinaus eine Fülle weiterer Tätigkeitsbereiche: Frauen arbeiteten als Hebammen, Pflegerinnen, Lehrerinnen, Schreiberinnen, Bademägde, kleine Angestellte in städtischen Ämtern und als Dienstboten<sup>6</sup>. Fast durchweg wurden sie schlechter als Männer in vergleichbaren Berufen bezahlt. Seit dem Mittelalter verloren Frauen überdies kontinuierlich wichtige wirtschaftliche Positionen an männliche Kollegen<sup>7</sup>. Weil ihnen die erforderliche höhere Bildung fehlte, wurden sie aufgrund der zunehmenden Rationalisierung und Bürokratisierung verdrängt. Die akademische Bildung blieb ihnen nämlich ebenso verschlossen wie der Besuch höherer Schulen<sup>8</sup>. Nur ausnahmsweise gelang ihnen der Abschluß ihrer Ausbildung an einer Universität.

Im Protestantismus wurde die Frauenrolle nach der Reformationszeit mehr und mehr auf Ehe, Haus und Familie reduziert, während im Katholizismus dem Mädchen noch das Kloster als alternative Lebensform offenstand. Auch die katholische höhere Mädchenbildung paßte sich allerdings in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts dem Trend der Zeit an und band die Frauen stärker an ihre Rolle in Haus und Familie.

Beim Vergleich der Stellung der Frau in der Brüdergemeinde mit ihrer Rolle in der übrigen Gesellschaft fallen gewichtige Unterschiede auf. Erstmals in der Geschichte des Protestantismus beteiligte sich die Frau in der Brüdergemeinde aktiv am Gemeindeleben. Eine Beobachtung, die wir gleichzeitig auch bei Freikirchen – wie den Quäkern – machen können<sup>9</sup>. Die Frau war in der Brüdergemeinde grundsätzlich als religiös gleichwertig und gleichberechtigt anerkannt. Aber damit nicht genug: Bei der engen Verknüpfung, die zwischen religiösem und gesellschaftlichem Leben in den

---

4 S. im einzelnen a.a.O., 195ff.

5 Vgl. a.a.O., 351f.

6 A.a.O., 352.

7 A.a.O., 353.

8 A.a.O., 106ff.

9 Hahn, Hans-Christoph u. a. (Hrsg.), *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder*, Hamburg 1977, 292.

Brüdergemeinen bestand, erfolgte ansatzweise auch eine gesellschaftliche Emanzipation der Frau.

Nicht zuletzt der Vorwurf der Gegner, die Brüdergemeinde habe die „Gemeinschaft der Weiber“ eingeführt<sup>10</sup>, hat Zinzendorf gezwungen, sich immer wieder zur Rolle der Frau zu äußern und seine Gedanken zu präzisieren. Vor allem mit biblisch-theologischen Überlegungen hat er sehr zur verantwortlichen Mitarbeit der Frau im Herrnhutertum beigetragen<sup>11</sup>. Daneben spielten seine mit der Ehereligion verknüpfte Ehelehre, das Vorbild seiner Gattin Erdmuthe und nicht zuletzt die praktischen Herausforderungen durch die wachsende Gemeinschaft eine wesentliche Rolle.

## 2. Biblisch-theologische Erkenntnisse

Häufig begründete Zinzendorf die Gleichberechtigung der Frau mit dem Mann von der Liebe Christi her, also christologisch. Weil Christus alle Menschen – Männer und Frauen – gleichermaßen liebt, ist ihre „Egalität“, ihre Gleichheit vorgezeichnet. „... es kommt bey Ihm keines zu kurz, Er ziehet auch keines dem andern vor, Er liebt mit einer unaussprechlichen und inimitablen [unnachahmlichen] Egalität.“<sup>12</sup> Angesichts der gleichen Liebe Christi zu jedem Menschen werden die Geschlechtsunterschiede unwesentlich: „Denn um Ihn herum hört alles, alle Umstände, Geschlecht, Stand, äussere Situation, Gemüths=Beschaffenheit, Gutes und Böses ganz auf. Da ist man eben eine Menschen-Seele, und Er ist der Menschen=Freund.“<sup>13</sup> Zinzendorf bewegt sich hier in unmittelbarer Nähe zu aufklärerischen Gedanken: Vor dem menschenfreundlichen Gott ist jeder Mensch gleich. Allerdings sind diese Gedanken bei ihm christologisch ausgerichtet. Darum haben sie Anteil an der eschatologischen Spannung zwischen „schon jetzt“

---

10 Hahn, *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder*, 292.

11 Sein Bemühen um eine schriftbegründete Theologie zeigt die Tatsache, daß er alle Worte der Schrift über die Ehe zusammengestellt hat und daraus ein System zu bilden versuchte (Uttendorfer, Rezension zu Wilhelm Jannasch, Erdmuthe Dorothea Gräfin von Zinzendorf, 131).

12 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, *Gemeinreden*, 2. Teil, 1749, 311, abgedruckt in: ders., *Hauptschriften* Bd 4, hg. von Erich Beyreuther und Gerhard Meyer, Hildesheim 1963 (GR 2, Hauptschriften).

13 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, *Berthelsdorfer Reden*, 2. Auflage, Barby 1766, 103, abgedruckt, in: *Hauptschriften* Bd 6, Hildesheim 1963 (Berth R) (Hervorhebung von P. Z.).

und „noch nicht“, die für den christlichen Glauben konstitutiv ist. Zinzendorfs „sehnlicher Wunsch und Verlangen, ... die Egalisierung, die Gleichmachung aller Seelen“<sup>14</sup>, bleibt unter eschatologischem Vorbehalt; auch die Unterschiede zwischen Mann und Frau werden erst in der Ewigkeit bedeutungslos. Zinzendorf wäre sich aber untreu geworden, wenn sein Streben nach Anschaulichkeit des christlichen Glaubens sich nicht auch im Hinblick auf das Zusammenleben von Mann und Frau ausgewirkt hätte.

Auch speziell die religiöse Gleichberechtigung der Frau begründet der Graf christologisch. Er versteht ihre Unterordnung als durch den Sündenfall hervorgerufene Strafe (1 Mose 3, 16), die aufgrund der dem Menschen im Opfer Jesu geschenkten Vergebung beendet ist. Dabei hat Zinzendorf beobachtet, daß Frauen im Judentum bereits vor Christi Geburt gelegentlich herausragende heilsgeschichtliche Aufgaben erfüllt haben (z. B. Lk 2, 36-38). Aber erst durch die Geburt Jesu Christi von einer Frau und durch seinen Versöhnungstod am Kreuz wurde der vom Sündenfall herrührende Ausschluß der Frau vom Priesterdienst aufgehoben (Zinzendorf begründet mit 1 Petr 2, 9):

„Meine Geschwister! wir haben einen Mann, und unser Mann ist Priester: und weil in ansehung des weiblichen geschlechts die alte verordnung, die vom fall herkommt, daß sie mit priesterlichen dingen nicht durften zu thun haben, schon bey ein und andern wichtigen frauens=leuten ihren abfall gelitten, z. e. [= z.B.] bey der alten Matrone im Tempel: nun aber seit dem der Schöpfer, von einem weibe geboren ist, gar aufgehoben worden, und itzt die schwestern so gut unter die classe derer gehören, die der Heiland seinem himmlischen Vater zu priestern declarirt [=erklärt] hat, als die manns=personen...“<sup>15</sup>

In einer Rede von 1756 etwa zehn Jahre später konstatierte Zinzendorf in diesem Zusammenhang eine Differenz zwischen dem Verhalten Jesu und dem der Apostel. Während Jesus die alttestamentlichen Vorstellungen von der religiös eingeschränkten Rolle der Frau überwunden hätte, wären die Apostel beinahe wieder in die alttestamentliche Auffassung zurückgefallen. Die Brüdergemeinde sollte demgegenüber wieder am Vorbild Jesu anknüpfen.

„Im Alten Testament war eine Frau, die mit Gott redete, was Extraordinäres, sie war gewiß allemal eine Prophetin... Es gab keine Priesterinnen und Levitinnen im Alten Testament... Der liebe Heiland hat wohl auch in die Regel hineingegriffen, hat sich einer guten Anzahl Schwestern kommuniziert und mehr als vorher irgend

---

14 GR 2, 309.

15 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, *Gemeinreden*, 1. Teil, 1748, 88f, abgedruckt in: ders., *Hauptschriften* Bd 4 (GR 1).

den Brüdern, ja er hat sie als Evangelisten an die Brüder gebraucht, sonderlich nach seiner Auferstehung. Unterdessen hat das doch gegen das eingerissene Praejudicium nicht geholfen. Paulus hat die Prinzipien des Alten Testaments, die Schwestern zurückzuhalten und sie nicht zu weit vorzulassen, zu unterstützen geschienen... Ich habe mich aber schon öfters erklärt über unsern Plan und Gemeingang, den wir nicht von den Aposteln, sondern vom Heiland selbst haben. Was sie für Ursache zu ihrer Conduite gehabt, werden sie gewußt haben. Sie waren berufen aus den Juden. Wir arme Heiden haben den Grundplan, daß wir präzise handeln wie der Heiland, unser Erwähler. Ihm nach wird auf die Egalität der Brüder und Schwestern gearbeitet."<sup>16</sup>

Mehrfach hat Zinzendorf sich auch über 1 Kor 14, 34 geäußert. Der Graf lehnte die Verallgemeinerung des Satzes „Die Frau schweige in der Gemeinde“ entschieden ab. Nach seiner Erkenntnis hat Paulus nur einer Nation, eben den Griechen, aufgrund bestimmter Umstände diese Anweisung gegeben.

„Es ist bekannt, daß man in den meisten christlichen Religionen den Satz allgemein gemacht: Mulier taceat in ecclesia [= Die Frau schweige in der Gemeinde], ob's gleich nicht einmal ausgemacht ist, daß der Apostel es von dem weiblichen Geschlecht gesagt habe. Er hat's vielmehr nur zu einer Nation gesagt: Eure Weiber lasset schweigen unter der Gemeine. Der Kasus kann heutzutage noch vorkommen, aber keine Konsequenz auf eine andere Nation geben, zumalen wo sie nur gar zu taziturn [= schweigsam] sind."<sup>17</sup>

Es mag hier dahingestellt bleiben, ob Zinzendorfs Auslegung exegetisch haltbar ist. Jedenfalls geht der Graf in der Fortsetzung seiner Rede zu Recht davon aus, daß die Frau in den neutestamentlichen Gemeinden nicht zum Schweigen verurteilt war. Zinzendorf folgert daraus, daß die Frau – zumindest im Rahmen der Frauenarbeit – eigenverantwortlich mitarbeiten und mitreden muß, wenn eine Gemeinde lebendig sein soll.

„Unter den Quäkern geschieht es, daß ihre Weiber mehr reden als die Männer. Wenn ein Mann redt, so ist es sehr ordinarie [= gewöhnlich], und wenn ein Weib redt, so ist die ganze Intention drauf. Wir [in der Brüdergemeine] sind den anderen Religionen [= Konfessionen] nachgefolgt und haben's Kind auch mit dem Bade ausgeschüttet, damit wir der unfertigen Händel mit anderen los würden. Der Satz ist aber falsch und wider die heilige Schrift... Seitdem die Schwestern nicht mehr reden auf der Ecke, wo sie zu reden haben, so ist ein Kleinod verloren gegangen und der weibliche Gang unter uns nicht mehr in dem Segen, den er vor diesem hatte. Es ist wunderlich, wenn der heilige Geist sagt:

---

16 Zit. nach Uttendörfer, *Frauen*, 44f.

17 Zit. nach Uttendörfer, *Frauen*, 58 (Rede vom Jan. 1757, JHD Beilage I, 4).



Eure Töchter sollen weissagen, daß wir sagen: Sie sollen nicht weissagen. Ein anderes ist: predigen, und die Männer lehren... Im Chor und Klassen sollten die Priesterinnen Gottes ihr Amt tun.“<sup>18</sup>

An anderer Stelle – auch in einer Rede aus den 50er Jahren – geht Zinzendorf noch über das eben Zitierte hinaus, wenn er sogar für das Lehren der Frauen in der Gemeinde eintritt:

„Der Beweis ist deutlich genug in den Worten Pauli: In Christo ist weder Mann noch Weib. Da ist der Unterschied der Geschlechter in Ansehung des Vorrechts zum Geistlichen ganz aufgehoben; vor Ihm erscheinen sie einerlei. Aus demselben Prinzipio können die Schwestern auch in der Gemeine lehren, und es ist ganz wahrscheinlich, daß sie in der ersten Kirche gelehrt haben, denn Paulus hat deswegen Ordnung gemacht und gesagt, wie sie dabei gekleidet gehen sollen.“<sup>19</sup>

Zinzendorf verweist hier neben Gal 3, 28 auf die Aussage des Paulus in 1 Kor 11, 5, wo er die Frauen auffordert, beim Beten und prophetischen Reden das Haupt zu bedecken: „Eine Frau aber, die betet oder prophetisch redet mit unbedecktem Haupt, die schändet ihr Haupt; denn es ist gerade so, als wäre sie geschoren.“ Unter dem „prophetischen Reden“ bzw. „Weissagen“ verstand der Graf in der Nachfolge der Reformatoren die Wortverkündigung in Form der Predigt.

In der Fortsetzung seiner Rede stellt Zinzendorf noch die Vermutung an, daß Paulus nur den verheirateten Frauen in Korinth das Lehren untersagt habe, nicht jedoch den unverheirateten: „Vielleicht geht das auch nur allein auf die Weiber und nicht die Jungfern und Witwen, denn zum Beweis, daß die Weiber nicht lehren sollten, führt Paulus die Untertänigkeit unter ihre Männer an.“

### 3. Trinitätstheologische Überlegungen

Auch die Zinzendorfs eigenartigen Gedanken zur Dreieinigkeit Gottes unterstützten die Tendenz zu einer Gleichstellung von Mann und Frau<sup>20</sup>. Die herkömmliche theologische Rede von Vater, Sohn und Heiligem Geist übersetzte der Graf in das Bild der göttlichen Familie von Vater, Sohn und Mutter. Auf diese Weise wurde die Familie von Vater, Mutter und Kind zum Abbild der Trinität. Bei Zinzendorfs Abneigung gegen jede Unterordnung

---

18 A.a.O., 58f.

19 Zit. nach Uttendörfer, *Frauen*, 56f (Rede vom 24.4.1754, UA, R.2.A.35. 405.f).

20 Vgl. im einzelnen Peter Zimmerling, *Gott in Gemeinschaft. Zinzendorfs Trinitätslehre*, Gießen/Basel 1991, bes. 228ff.

innerhalb der Dreieinigkeit mußte sich die Gleichheit der trinitarischen Personen – von Vater, Sohn und Mutter – notwendigerweise in Richtung auf die Gleichstellung von Mann und Frau in Familie und Gemeinde auswirken.

Im Zusammenhang seiner trinitätstheologischen Überlegungen spielte Zinzendorfs Erkenntnis des Mutteramtes des Heiligen Geistes eine wesentliche Rolle. Die Rede vom Mutteramt des Geistes sollte biblische Aussagen veranschaulichen helfen, die Gott auch weibliche Eigenschaften zuschreiben (vgl. bes. Jes 49, 14ff; 66, 13; Joh 3, bes. 5f). Zinzendorf hat nämlich richtig erkannt, daß der christliche Vatergott für die Bibel kein „maskulines Prinzip“ ist<sup>21</sup>. Folgerichtig redete er im Zusammenhang mit der Dreieinigkeit von Gottes Mütterlichkeit: Gott-Sohn ist für ihn nur dort, wo Gott-Vater und Gott-Mutter sind. In diesem Sinne entpatriarchalisierte der Graf mit der Erkenntnis des Mutteramtes des Heiligen Geistes den traditionellen christlichen Gottesbegriff<sup>22</sup>. Paul Schütz spricht darum von Zinzendorf als dem „einsamen Erinnerer an die mütterliche Person in Gott in der nachreformatorischen Zeit“<sup>23</sup>. Mit der Erkenntnis des Mutteramtes des Heiligen Geistes hat der Graf immer wieder die besondere Rolle der Frau in der Brüdergemeinde begründet. So bedauerte er, daß nicht eine Frau, sondern er als Mann das Mutteramt des Heiligen Geistes bei den Frauen der Brüdergemeinde bekannt gemacht hätte. Dem Wirken des Heiligen Geistes, der Mutter in der Gemeinschaft der trinitarischen Personen, hätte eigentlich das Handeln einer Frau im Rahmen der Brüdergemeinde entsprechen müssen<sup>24</sup>.

Leider konnte Zinzendorf zur damaligen Zeit nicht auf die Schultheologie und damit auf die Gesamtkirche einwirken, sondern erfuhr gerade an dieser Stelle heftigen und erbitterten Widerstand. Dieser Widerspruch war verständlich, weil die Rede vom Mutteramt des Heiligen Geistes mißverständlich blieb. Mißverständlich war vor allem die Konzentration des „weiblichen Elements“ auf eine einzige Person der Dreieinigkeit. Damit wurde unvermeidlich einer Sexualisierung der Gottesvorstellung Vorschub geleistet. Der Graf hat sich gegen solche Vorwürfe entschieden gewehrt und

---

21 Paul Schütz, *Evangelium. Sprache und Wirklichkeit der Bibel in der Gegenwart*, Bd. 1 der Gesammelten Werke, hg. von Hans F. Bürki, Moers 1984, 375.

22 Vgl. Matthias Meyer, „Das »Mutter-Amt« des Heiligen Geistes in der Theologie Zinzendorfs“, in: *Evangelische Theologie* 43 (1983), 422ff.

23 Schütz, *Evangelium*, 376.

24 Jüngerhausdiarium, 1757, Beilage I, 4, zit. bei Uttendörfer, *Frauen*, 58f.

betont, mit der Bezeichnung des Heiligen Geistes als Mutter keinerlei geschlechtliche Vorstellungen zu verbinden<sup>25</sup>. Vom biblischen Zeugnis her ist es die Trinität als Ganzes, die väterliche und mütterliche Züge trägt (vgl. etwa Mt 23, 37 im Hinblick auf die Mütterlichkeit Jesu). Andeutungsweise berücksichtigte Zinzendorf das, wenn er vom Heiligen Geist als Gebärer und Erzeuger sprach. Wäre dies von ihm deutlicher zum Ausdruck gebracht worden, hätten sich viele sexistische Deutungen, die seine Rede von der göttlichen Familie als Vater, Mutter und Sohn hervorriefen, erübrigt.

#### 4. Aussagen im Zusammenhang mit der Ehereligion

Der Graf kann die religiöse Gleichstellung der Frau auch in der Sprache seiner Ehereligion beschreiben. Weil die Gemeinde als Ganzes die Braut Jesu Christi ist, gehören zu ihr sowieso nur „weibliche Seelen“. Auch die Seelen derer, die in einem männlichen Körper wohnen, sind von Natur aus weiblich<sup>26</sup>. Gleichberechtigt beten Männer und Frauen zusammen mit Christus – als dessen Leib – die Trinität an; schon jetzt in dieser Welt und dann im Gottesdienst in der himmlischen Welt:

„... so ist überhaupt gar keine frage, daß die ganze Verlöbniß, die ganze Gesellschaft, das ganze Chor seine Mägde und Bräute, Priester=weiber sind, und nicht nur Priester=weiber, sondern priesterliche weiber, daß wenn der Mann vom Bunde [= Christus] einen Gottes=dienst hält, so assistiren Ihm seine seelen, seine Ehe=seelen, als gehülffen, als gespielen; und wenn es erst heißt: es lobt dich dein bekannter Mann vom bund, dreyein'ge Ur=gemeine [= die Trinität]; so folgt nothwendig darauf, darnach auch sein gebeine. Lässet auch ein haupt sein glied, welches es nicht nach sich zieht? Er kommt nicht allein, Er kommt in einer unzehlbaren gesellschaft.“<sup>27</sup>

Umgekehrt spricht Zinzendorf allerdings auch ausgehend vom Gedanken der Ehereligion von der bleibenden Unterordnung der Frau unter den Mann. Nach Eph 5, 23ff ist das Verhältnis von Mann und Frau Abbild für das Verhältnis Christi und seiner Braut, der Gemeinde<sup>28</sup>. Der Mann ist das

---

25 August Gottlieb Spangenberg's *Apologetische Schlußschrift*, 1752, 182ff, abgedruckt in: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Ergänzungsbände zu den Hauptschriften, Bd 3, hg von Erich Beyreuther und Gerhard Meyer, Hildesheim 1964.

26 GR 1, 130.

27 GR 1, 89.

28 GR 1, 135.

Haupt der Frau, wie Christus das Haupt der Gemeinde ist. Daraus folgt, daß der Mann seine Frau so lieben soll, wie Christus die Gemeinde geliebt hat. Zinzendorfs weitere Auslegung dieser Schriftworte zeigt eine Eigentümlichkeit seiner Theologie. Er versteht bildhaft gemeinte Aussagen der Bibel oft als konkrete Handlungsanweisungen. Die Männer sollen ihre Frauen nicht nur wie Christus lieben, sie sollen sie stellvertretend für Christus lieben. Aufgrund dieser Auslegung entwickelt Zinzendorf die Vorstellung einer „Prokurator-Ehe“. In der menschlichen Ehe soll Jesus Christus vom männlichen Ehepartner vertreten werden<sup>29</sup>. Als Vertreter Jesu Christi haben die Männer von ihren Frauen denselben Respekt zu erwarten wie Christus: Sie sind deren „vice-männer“ und „vice-christen“<sup>30</sup>.

Man hat Zinzendorf aufgrund dieser Aussagen immer wieder eine problematische Überhöhung der Sexualität, ja ihre Vergöttlichung vorgeworfen. Die Romantik mit ihrem Liebeskult hat später entsprechende Folgerungen gezogen. Dem Grafen selbst sind solche Gedanken noch fern. Er versteht die Prokurator-Rolle des Mannes gegenüber der Frau als priesterlichen Dienst. Hinter dem Gedanken steht das Anliegen einer gemeinsamen Gestaltung des Ehealltags im Glauben: „Ihre männer bleiben allezeit ihre engel, ihre diener, gehülffen ihrer freude, haushalter ihrer seligkeit, die alles was sie nur fähig sind zu empfangen, ihnen zu behüten, auszuthailen haben, im namen ihres Mannes [= Jesus Christus].“<sup>31</sup> Auf diesem Hintergrund wird Zinzendorf sogar eine Hochschätzung des Geschlechtsaktes möglich:

„Denn die Vereinigung selbst ist ein gewisser Actus, der im Nahmen Jesu Christi geschicht... Wenn wir als solche Vice-Christi=Handlungen vornehmen und wahrhaftig glauben, wir thun sie im Nahmen Jesu Christi, und thun sie auch würcklich so, so kan bey uns und unseren Schwestern nichts anders von einer Vereinigung zu der andern daraus entstehen, als eine neue Befestigung, Gründung und Versiegelung des keuschen und unbefleckten Hertzens, das von Rechts wegen in der Ehe auf Beyden Seiten seyn soll, und ohne welches man sich keine wahre Ehe concipiren kan.“<sup>32</sup>

---

29 Vgl. Gemeindiarium 1747, Beilage 79, abgedruckt bei Hahn, *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder*, 299f.

30 GR 1, 132.

31 GR 1, 133.

32 Zinzendorf, *Ehe-Chor-Reden*, 117, Unitätsarchiv, Herrnhut.

Die Vorstellung einer Prokurator-Ehe darf nicht mit einer patriarchalischen Ehekonzeption verwechselt werden. Vielmehr möchte Zinzendorf der Frau bereits im irdischen Leben die Erfahrung der Seligkeit ermöglichen. Sie soll in paradiesisch anmutender Sorglosigkeit und Freude leben können, indem der Ehemann alle Unannehmlichkeiten von ihr fernhält. Trotzdem bleibt der Gedanke der Prokurator-Ehe problematisch. Einerseits überfordert er die beiden Ehepartner: Wie kann der Ehemann für seine Frau in diesem unmittelbaren Sinn zum Christus werden bzw. wie kann die Frau die Gemeinde repräsentieren? Andererseits leistet er einem Frauenbild Vorschub, das Zinzendorfs Idealtypus der Frau entsprochen haben mag, dem aber immer nur bestimmte Frauen nachkommen werden: der Typ der einschmiegsamen, begeisterungsfähigen Tochter, die ihrem Mann die Ideen von den Augen abliest und sie dann auch verwirklicht.

Insgesamt finden sich bei Zinzendorf von den 40er Jahren an im Zusammenhang mit seiner Ehereligion zwei widersprüchliche Gedankenreihen: Einerseits ist er für die Förderung des christlichen Familienlebens in der Brüdergemeinde eingetreten, weil er dieses durch das Ideal der Streiterehe bedroht sah<sup>33</sup>. Andererseits hat er für eine verstärkte Mitarbeit der Frau in der Gemeinde plädiert und im Gegensatz zur Vorstellung der Prokurator-Ehe ihre Gleichstellung mit dem Mann gefordert.

## 5. Die Stellung Erdmuthe Dorothea von Zinzendorfs

Erdmuthe Dorothea von Zinzendorf war selbst eine Fürstentochter, die aus dem von der pietistischen Erweckung geprägten Haus Reuß-Ebersdorf stammte<sup>34</sup>. Als Reichsgräfin brachte sie von ihrer gesellschaftlichen Stellung her die Voraussetzung mit, verantwortlich mitzudenken und mitzusprechen. Im Ehekontrakt war außerdem festgelegt worden, daß die beiden Eheleute eine „Streiterehe“ führen wollten. Das beinhaltete die Verpflichtung, der Arbeit für das Reich Gottes einen höheren Stellenwert als dem Familienleben einzuräumen. Erdmuthe hat diese Verpflichtung voll bejaht, ohne damit allerdings automatisch auch auf ihre Standesvorrechte zu verzichten.

---

33 So Uttendörfer, in: ders., Rezension zu Wilhelm Jannasch, Erdmuthe Dorothea Gräfin von Zinzendorf, 131.

34 Vgl. hier und im folgenden Peter Zimmerling, *Starke fromme Frauen. Begegnungen mit Erdmuthe von Zinzendorf, Juliane von Krüdener, Anna Schlatter, Friederike Fliedner, Dora Rappard-Gobat, Eva von Tiele-Winckler, Ruth von Kleist-Retzow*, 2. Auflage, Gießen/Basel 1997, 9ff.

In den ersten Jahrzehnten der Brüdergemeinde wurde die Gräfin zur wichtigsten Mitarbeiterin Zinzendorfs. Anfangs war sie zusammen mit der späteren zweiten Frau Zinzendorfs Anna Nitschmann an führender Stelle in der Frauenarbeit tätig. Vor allem aber war sie für die Finanzen der expandierenden Brüdergemeinde verantwortlich. Als Zinzendorf 1736 ins Exil gehen mußte, hat sie als Ortsherrschaft von Herrnhut und Berthelsdorf, dem Ursprungsort der Zinzendorfschen Güter, der Gemeinde die wirtschaftliche Basis erhalten – andernfalls wären die Güter vom sächsischen Staat eingezogen worden<sup>35</sup>. In dieser Zeit hat Erdmuthe lernen müssen, völlig selbständig zu wirtschaften. Außerdem war sie für die niedere Gerichtsbarkeit in diesen Orten zuständig. Sie hat also im alten Herrnhut wesentliche öffentliche Funktionen ausgeübt.

Die besondere Stellung von Zinzendorfs Frau mußte bei der starken erzieherischen Wirkung, die Zinzendorfs Familie für die Brüdergemeinde hatte, auf alle anderen Frauen zurückwirken<sup>36</sup>. Die gräfliche Hofhaltung war eine geöffnete Familie, in der eine ständig wechselnde große Zahl von Mitgliedern der Gemeinde mitarbeitete und mitlebte. Der Hof von Nikolaus und Erdmuthe von Zinzendorf entwickelte sich mehr und mehr zu einer seelsorgerlich ausgerichteten Erziehungsschule für die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen der Brüdergemeinde<sup>37</sup>. Im Zusammenleben mit den beiden Zinzendorfs erhielten ehemalige Handwerker und Bauern eine geistige und religiöse Bildung, die sie weit über die Stellung eines herkömmlichen Dorfbewohners oder gräflichen Bediensteten heraushob. Der Vorbildcharakter der beiden führenden Erziehungspersönlichkeiten kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Es war kein Wunder, daß die Frauen der Gemeinde sich nach dem Vorbild der Gräfin zu richten versuchten.

---

35 Vgl. Hanns-Joachim Wollstadt, *Geordnetes Dienen in der christlichen Gemeinde* (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Bd 4), Göttingen 1966, 213: Erdmuthe war bereits 1732 nach dem Kauf der Güter ihres Mannes Ortsherrschaft und damit regierende Obrigkeit von Herrnhut geworden.

36 Vgl. Erich Beyreuther, *Zinzendorf und die sich allhier beisammen finden*, Marburg 1959, 243 (wieder abgedruckt in: ders., *Die große Zinzendorf-Trilogie*, Marburg 1988).

37 Vgl. dazu Günter Krüger, *Lebensformen christlicher Gemeinschaften. Eine pädagogische Analyse*, Heidelberg 1969, 38ff.

Zinzendorf hat sich mehrfach anerkennend über das Wirken seiner Frau geäußert. Zuletzt in einer rückschauenden Würdigung zwei Tage nach ihrem Tod 1756:

„Ich war von Herzen ihr erster Untertan, davon hat sie täglich Proben gehabt. Ich habe in Polizei-, Finanz- und Ökonomischen Sachen nie etwas getan, wogegen sie einen Dissensum [andere Meinung] geäußert, und in Regimentssachen habe ich mich so nicht gemengt. Ein ordinaier [gewöhnlicher] Mann ist des Weibes Haupt, sobald sie aber einen aparten Charakter und Sache für sich selbst auf sich hat, so muß sie solche selbst verantworten. Das ist mein Prinzip. In der Welt denkt man freilich anders. Ich habe es meiner Gräfin seit 25 Jahren gesagt, daß sie der Gemeine Mutter und Fürstin wird.“<sup>38</sup>

Diese Aussage ist vor allem deshalb besonders aufschlußreich, weil sie zusammen mit dem folgenden Zitat belegt, daß es in der Brüdergemeinde nicht zuletzt aufgrund des Vorbilds des Grafenpaares zu einer Demokratisierung aristokratischer Lebensformen und in deren Gefolge zu einer gesellschaftlichen und kirchlichen Gleichstellung der Frau gekommen ist.

„Bei Leuten, die Schüler der Gnade sind, ist der Mann das Haupt der Familie auf eine ganz besondere Art, und seine Frau ist seine Mitgenossin und Mitgehilfin. Das ist eine Sozietät, wie sie zwischen einem König und einer Königin ist, zwischen einem Fürsten und einer Fürstin, da die Frau zwar die oberste und vornehmste Untertanin des Mannes ist und also sowohl als der Sohn und der Knecht untertan, aber in einem ganz anderen Grad, in einer ganz anderen Consideration [= Sinne], so daß, wenn sie nicht widerspenstig, dem Manne nicht entgegen ist, in ihrem Gemüt ihm nicht abgeneigt ist, so kommt der Casus [= Fall] der Untertänigkeit, daß man von ihr ein Homagium [= Unterwerfung] fordert, im ganzen Leben nicht vor, und wenn er ja einmal vorkommt, so ist es zu einer Stunde, da man aus Bitterkeit und Verdruß anfängt, vom Recht zu reden.“<sup>39</sup>

Deutlich spürt man hinter diesen Sätzen Zinzendorfs aristokratisches Lebensgefühl. Sie sind vor allem jedoch eine eindrückliche Belegstelle dafür, daß es in der Brüdergemeinde zu einer im Vergleich zur Umwelt revolutionären Neuinterpretation von bis dahin als christlich hingenommenen Grundüberzeugungen im Hinblick auf das Verhältnis von Mann und Frau gekommen ist.

---

38 Hahn, *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder*, 32f.

39 14.11.1745, wiedergegeben bei Uttendörfer, *Frauen*, 42f.

## 6. Ekklesiologische Herausforderungen

Nicht Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, sondern Johann Andreas Rothe hat als Pfarrer von Berthelsdorf nach einer Erweckung 1725 dort die apostolischen Ämter in Anlehnung an Röm 12 wieder eingerichtet<sup>40</sup>. Mit dem Beginn der Erweckung in Herrnhut 1727 hat Zinzendorf dann auch dort eine Vielzahl von Ämtern geschaffen. Ursache war in beiden Fällen die Wiederentdeckung des urchristlichen Gemeindelebens. Neben dem Charisma des Pfarramts wurde eine Vielzahl weiterer Charismen wach. Die Gemeinde wurde nicht länger ausgehend vom monarchischen Pfarramt, sondern von unterschiedlichen charismatischen Ämtern her strukturiert.

Zinzendorf erkannte schnell, daß die Seelsorge von Männern an Frauen mit Problemen belastet ist. Darum bekamen die Frauen bereits in der Frühzeit Herrnhuts eine eigene Ämterordnung<sup>41</sup>. Im Verlauf der Zeit ging die Frauenarbeit sogar ganz in weibliche Hände über. Nur Zinzendorf stellte eine Ausnahme dar, da er auch an Frauen Seelsorge übte.

Mit der weiteren Ausdifferenzierung der Gemeinde in weibliche und männliche Untergruppen – zunächst in Banden, später in Chören – wurden nicht nur eine Vielzahl von weiblichen Mitarbeiterinnen benötigt; Frauen erhielten auch Sitz und Stimme in den Gemeindeversammlungen, um dort die Belange der weiblichen Gemeindegruppen zu vertreten. Selbst in den gemeindeleitenden Gremien wirkten sie mit. Als Schwesternhäuser entstanden waren, hielten ihre Leiterinnen häufig Morgensegen, Abendsegen, Singstunden, Liturgien und Liebesmahle in den Chorversammlungen, an Festtagen auch Redeversammlungen<sup>42</sup>.

Als die Brüdergemeine in den 40er Jahren des 18. Jahrhunderts kirchlich selbständig und damit außerhalb Sachsens Freikirche geworden war, traten die Frauen noch stärker hervor. Die Gemeinde hatte eigene kirchliche Ämter bekommen und von der alten Brüderunität deren Ämterordnung übernommen. Mit Ausnahme des Bischofsamtes waren sämtliche Ämter auch Frauen zugänglich.

Die expandierende Diasporaarbeit und Missionstätigkeit der Brüdergemeine erforderte eine Vielzahl von Mitarbeitern. In den ersten Jahrzehnten wurden selbst ledige Frauen zum Reisedienst in die Diaspora entsandt,

---

40 Uttendörfer, *Frauen*, 20.

41 Wollstadt, *Geordnetes Dienen in der christlichen Gemeinde*, 209ff.

42 Belege bei Uttendörfer, *Frauen*, 31.



eine Aufgabe, die auch öffentliche Redetätigkeit mit einschloß<sup>43</sup>. Später wurden sowohl in die Mission als auch in die Diasporaarbeit mit Vorliebe Ehepaare berufen. Damit die Frauen hauptamtlich mitarbeiten konnten, wurden die Kinder bereits im frühesten Kleinkindalter den Erziehungsanstalten der Brüdergemeinde übergeben.

## B. Praktische Konsequenzen

### 1. Eigene Ämterordnung für Frauen

Die Fülle von Frauenämtern in Herrnhut ist beachtenswert: Es gab das Amt der Ältestin, der Helferin, der Lehrerin, der Bandenhalterin, der Aufseherin, der Ermahnerin, der Dienerin, der Almosenpflegerin, der Krankenwärterin<sup>44</sup>. Ältestinnen- und Helferinnenamt waren die leitenden geistlich-priesterlichen Ämter unter den Schwestern. Anna Nitschmann, in der Frühzeit Herrnhuts auch Zinzendorfs Frau Erdmuth, spielte hier die entscheidende Rolle. Lehrerinnen waren verantwortlich für den Konfirmationsunterricht der Mädchen und für den Unterricht solcher Frauen, die neu in die Brüdergemeinde aufgenommen werden sollten. Daneben unterrichteten sie auch die Schulumädchen im Lesen und Schreiben. Die Bandenhalterin war verantwortlich für eine seelsorgerlich geprägte Kleingruppe von Frauen, die sich regelmäßig (meist wöchentlich) traf. Aufseherinnen wachten darüber, daß die Gemeindeordnungen eingehalten wurden. Ermahnerinnen sollten Gemeindemitgliedern, die unangenehm aufgefallen waren, wieder zurecht-helfen. Hier wurde mit der doppelten Bedeutung des neutestamentlichen *parakaleo*, das zugleich „zurechtweisen“ und „trösten“ heißt, ernst gemacht. Die Dienerinnen waren zuständig für die weiblichen Gäste und Neuankömmlinge in der Brüdergemeinde.

Seit den 40er Jahren gab es die dreifache Weihe zum Diakon, Presbyter und Bischof und als eine Art Vorstufe zum geistlichen Dienst, als eine Art Hilfsprediger-Status, die Annahme der Akoluthie (Altardienst)<sup>45</sup>. Zwei Jahre vor Zinzendorfs Tod wurden 1758 sogar insgesamt 14 Presbyterinnen oder Priesterinnen in der Brüdergemeinde ordiniert. Ihr Wirkungsfeld lag wesentlich im Bereich der Frauenarbeit. Die Quellen lassen allerdings nicht erkennen, ob die Priesterinnen in den Versammlungen der Frauenchöre

---

43 Belege bei Uttendörfer, *Frauen*, 27f.

44 Wollstadt, *Geordnetes Dienen in der christlichen Gemeinde*, 211ff.

45 Uttendörfer, *Frauen*, 29.

jemals selbständig das Abendmahl eingesetzt haben. Zinzendorf wollte, daß Frauen auch die allgemeine Singstunde hielten: „Es sollten auch unsere Schwestern, die Mutter [Anna Nitschmann], Anna Johanna, Benignel etc. Singstunde halten. Das Wort, daß die Weiber in der Gemeinde schweigen sollen, geht nur auf die zänkischen, plauderhaften Weiber an dem Orte, wo Timotheus war.“<sup>46</sup>

Mit der eigenen Ämterordnung wurde den Frauen eine Fülle von Betätigungsfeldern eröffnet, was gesellschaftlich und kirchlich etwas völlig Neues darstellte. Die Frau wurde endgültig von ihrer Beschränkung auf Haus und Familie befreit. Sie konnte ihre Gaben und Fähigkeiten im Dienst an der Gemeinschaft einbringen. Die besondere Struktur der Brüdergemeinde machte dies möglich!

## 2. Notwendigkeit der Eheberatung

Wir sahen bereits, daß für Zinzendorf die Ehemänner, in der Zeit bis zum Eheschluß mit Christus im Himmel, diesen gegenüber ihren Frauen vertreten. Diese Vorstellung soll zum einen den Interims-Charakter der menschlichen Ehe, auf den schon Jesus hinweist, sichern helfen: Im Himmel gibt es kein eheliches Zusammenleben von Mann und Frau mehr (Mt 22, 30ff par). Zum anderen erfährt die eheliche Beziehung zwischen Mann und Frau eine geistliche Sinnggebung auf das himmlische Urbild hin. Erst in der Ehe zwischen Christus und dem Gläubigen findet sie ihre Erfüllung<sup>47</sup>. Von diesen Überlegungen aus überwindet Zinzendorf die Auffassung, daß die Geschlechtslust sündhaft und der eheliche Geschlechtsakt lediglich ein notwendiges Übel, eine von Gott erlaubte Unzucht sei, die um der Fortpflanzung und der Eindämmung der Sexualität willen geduldet werden müsse<sup>48</sup>. Indem er den Geschlechtsverkehr als von Gott bejaht und sogar gebotene liturgische Handlung betrachtet, wird auch bei Kinderlosigkeit der Geschlechtlichkeit ein sittliches Recht zugesprochen: „Denn es ist unstrittig ein Seegen, daß aus der Ehe Kinder gezeugt werden, es gehört vor Ordinair mit dazu, es ist eine Gnade, die der Heyland ins gantze auf die Ehe gelegt hat: aber es ist kein essentielles Stück davon, es gehört nicht zur Ehe, daß

---

46 Zit. nach Uttendörfer, *Frauen*, 53 (Rede vom 7.11.1753, R 2 A 33 B 1, 552f).

47 Hahn, *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder*, 297.

48 A.a.O., 296.

Ehe=Leute Kinder haben müssen.“<sup>49</sup> Aufgrund dieser positiven Bewertung des Geschlechtsverkehrs gab es in der Brüdergemeinde sogar eine Art „Eheschule“, die das Angebot an die Eheleute einschloß, sich zum ersten Geschlechtsverkehr anleiten zu lassen<sup>50</sup>.

Zinzendorf hat sich schwer damit getan, der Sexualität ohne direkte religiöse Einbindung in seine Ehereligion eine positive Sicht abzugewinnen. Zu sehr war er hier noch in augustinisch-mittelalterlichen Gedanken befangen. Unbestritten bleibt jedoch sein Verdienst, auch der Ehe ohne Kinder, und d. h. vor allem der kinderlosen Frau, die ihr gebührende Würde zuerkannt zu haben. Im Zeitalter der Psychotherapien wird man auch das Angebot einer praktischen Anleitung zum ersten Geschlechtsakt weniger kritisch als im 18. Jahrhundert betrachten.

### 3. Neuer Sprachgebrauch

Zinzendorfs Sicht der Frau hat sich bis in die in der Brüdergemeinde gebräuchliche Sprache hinein ausgewirkt. So wurde bei den Amtsbezeichnungen auf weibliche Wortformen geachtet, auch wenn das umständlich klang und schwer zu sprechen war. Die Brüdergemeinde kannte „Ältestinnen“, ja sogar „Oberältestinnen“<sup>51</sup>. Der Graf hat beobachtet, daß im Neuen Testament fast nur die Brüder angeredet werden. In einer Rede begründete er, warum die Brüdergemeinde anders verfuhr. Es war für Zinzendorf wiederum das Schwergewicht der jüdischen Herkunft der Apostel, das sie hinter die Stellung Jesu zur Frau zurückfallen ließ:

„Ich muß erst eine Apologie für das Wort Brüder machen. Es kommt uns manchmal ein bißchen fremde vor, wenn wir so viele teure Gotteswahrheiten auf die Brüder restringiert [= beschränkt] sehen. Wir können naturellement nicht anders, als daß wir statt dessen manchmal Geschwister sagen müssen. Die Brüder haben gewisse Dinge, die vor sie sind und so auch die Schwestern, und dann gibt's welche, wie das heutige, die für beide gehören, und man möchte manchmal mit wahrer emphase zu den Schwestern als zu den Brüdern sagen: Ihr Schwestern habt euch lieb. Die Apostel selber haben deutliche Merkmale davon hinterlassen,

---

49 Zinzendorf, *Ehe-Chor-Reden*, 29 (Herrnhag, 6.2.1747); vgl. dazu auch Erich Beyreuther, *Studien zur Theologie Zinzendorfs. Gesammelte Aufsätze*, Neukirchen-Vluyn 1962, 51, mit weiteren Belegen.

50 Vgl. a.a.O.

51 Vgl. Martin H. Jung, *Frauen des Pietismus von Johanna Regina Bengel bis Erdmuth Dorothea von Zinzendorf. Zehn Porträts*, Gütersloh 1998, 51.

sie haben sich aber doch nach damaliger Art nicht überwinden können, die Schwestern anzureden. Das kam von einem gewissen alttestamentlichen Gang her, in dem die Differenz der Schwestern und Brüder aufs höchste getrieben war, davon man in den Judenschulen noch heutzutage etwas Ähnliches sieht. Es war, als wenn der ganze Gottesdienst nur auf die Brüder kalkuliert wäre und die Schwestern fast nur von der Seite dazu träten.“<sup>52</sup>

## Ausblick

Zum ersten Mal seit der Reformationszeit wurde in der Brüdergemeinde die urchristliche Stellung und Rolle der Frau wiederentdeckt und diese Entdeckung im Gemeindeleben auch praktisch umgesetzt.

Manche Feministinnen wie Margaret Mead haben sich in der jüngsten Vergangenheit darum bemüht, den Nachweis zu führen, daß die Frau in nichtchristlichen, matriarchal geprägten Kulturen eine wichtigere Rolle gespielt haben soll als im Verlauf der Geschichte des Christentums. Schon der Blick auf die Brüdergemeinde spricht gegen diese These. Solche Feministinnen lassen zudem außer Acht, daß in den vom Matriarchat geprägten Gesellschaften die Frau nicht als Person geachtet wird, sondern nur ein Teil von ihr, nämlich ihre Fruchtbarkeit. Ganz anders bereits im alttestamentlichen Glauben, wo gerade Fruchtbarkeitsriten und jede Art von Tempelprostitution heftig kritisiert werden. Statt dessen gibt es im Alten Testament anerkannte Prophetinnen und Richterinnen. Das Neue Testament geht weiter und setzt die Eckpfosten für eine Gleichstellung von Frau und Mann in gemeindlicher, gesellschaftlicher und rechtlicher Hinsicht und gibt damit das Ziel vor, auf das hin das Miteinander von Männern und Frauen konkret zu gestalten ist<sup>53</sup>. Von daher gilt: „Nur im jüdisch-christlichen Kulturraum vollzog sich die Menschwerdung der Frau.“<sup>54</sup>

Zinzendorf stand keine Gleichmachung der Geschlechter vor Augen. Ihm war die Besonderheit der Frau und die Bedeutung ihrer Begabungen für das Gemeindeleben deutlich geworden<sup>55</sup>. Konsequenterweise kämpfte er dafür, daß sie diese einbringen konnten.

---

52 Zit. nach Uttendörfer, *Frauen*, 43f (Rede vom 2.12.1756).

53 Vgl. im einzelnen Zimmerling, *Starke fromme Frauen*, 155ff.

54 Hanna-Barbara Gerl, *Wider das Geistlose im Zeitgeist. 20 Essays zu Religion und Kultur*, 2. Auflage, München 1993, 34.

55 Hahn, *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder*, 292f.

Die hohe kirchliche und gesellschaftliche Bewertung der Frau in der Brüdergemeine seiner Zeit zeigt, welche umwälzenden Folgen der gelebte Glaube für die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens haben kann. Eine kleine Schar von Menschen wurde zu einer schöpferischen Minderheit und entdeckte etwas von der Sprengkraft, die in den biblischen Aussagen über das Verhältnis von Männern und Frauen in Kirche und Gesellschaft schlummert. Das geschah immerhin Jahrzehnte vor der Französischen Revolution angesichts einer weithin männlich dominierten Gesellschaft.

Bald nach Zinzendorfs Tod hat die Brüdergemeine dieses Experiment wieder eingeschränkt. Um im Frieden mit den evangelischen Landeskirchen leben zu können, hat man den öffentlichen Dienst der Frauen beschränkt. Was bestehen blieb, war die Mitarbeit der Frauen im Bereich der Frauenarbeit und in den Missionsgebieten – auch das bereits ein unerhörtes Novum gegenüber der Gesamtkirche.

#### Peter Zimmerling, 'Zinzendorf's view of women'

In this article, the author shows on the one hand that Zinzendorf's view of women was shaped by and anchored in the Bible and theology. On the other hand, he also makes clear the extent to which it contributed to the religious and social emancipation of women in the Moravian Church and what practical effects this had.



Anna Nitschmann hält eine Versammlung bei den Quäkern in Pennsylvania, 1741. Guaschmalerei auf Pergament von Adam Paul Schöpfel, 1747. (Unitätsarchiv)



Anna Nitschmann hält eine Abschiedsversammlung mit den ledigen Schwestern in Marienborn vor ihrer Abreise nach Amerika 1740. Guaschmalerei auf Pergament von Adam Paul Schöpfel, 1747. (Unitätsarchiv)

## Herrnhuter Schwestern der Zinzendorfzeit als Predigerinnen

*Peter Vogt, Kittery Point*

Durften Frauen predigen?<sup>1</sup> Diese Frage ist die Nagelprobe des Historikers, der wissen möchte, ob eine kirchliche Gruppe mit der Gleichberechtigung der Frau Ernst gemacht hat. Hier zeigt sich, ob – theologisch gesprochen – Gal. 3, 28, in Christus „ist weder Mann noch Frau“ oder doch eher 1 Kor. 14, 34, „die Frauen lasset schweigen in der Gemeinde“ das Verhältnis zwischen den beiden Geschlechtern gekennzeichnet hat.

Wir vergegenwärtigen uns die Bedeutung des Redens oder Schweigens in der Gemeinde. Eine Stimme haben, mitreden können und gehört werden bestimmt grundlegend die Stellung einer Person in einer Gemeinschaft, entscheidet darüber, ob jemand Mitspieler oder bloß Zuschauer ist. In der 2000-jährigen Geschichte des Christentums gab es beides: Gruppen in denen Frauen als Predigerinnen auftraten und Gruppen in denen das nicht der Fall war. Daß letztere bis in dieses Jahrhundert hinein die überwältigende Mehrheit dargestellt haben, wissen wir; weniger bekannt und umso erstaunlicher ist, daß es daneben auch noch die andere Tendenz gab, und zwar von Anfang an, vielleicht sogar als die ältere, als die ursprünglichere Tradition<sup>2</sup>.

---

1 Diesem Beitrag liegt zum Teil der folgende englischsprachige Aufsatz des Verfassers zugrunde, „A Voice for Themselves: Women as Participants in Congregational Discourse in the Eighteenth-Century Moravian Movement“ in: Beverly M. Kienzle u. Pamela J. Walker (Hg.), *Women Preachers and Prophets through Two Millennia of Christianity*, Berkeley 1998, 227-247. Unentbehrliches Hilfsmittel bei den Recherchen war das von Dietrich Meyer herausgegebene *Bibliographische Handbuch zur Zinzendorf-Forschung*, Düsseldorf 1987, abgekürzt BHZ. Besonderer Dank gebührt Herrn Heinz Burkhardt, Gemeinarchiv Königsfeld, Dr. Paul Peucker und den Mitarbeitern vom Unitätsarchiv in Herrnhut und Rev. Vernon Nelson und den Mitarbeitern der Moravian Archives in Bethlehem, Pa., für ihre freundliche Unterstützung.

2 Vgl. Gerta Scharffenorth u. Klaus Thraede, „Freunde in Christus werden...“ *Die Beziehung von Frau und Mann als Frage an Theologie und Kirche*, Gelnhausen 1977, 94-114, bes. 101. Von vielen Exegeten wird das Schweigegebot im 1. Kor

Diese Möglichkeit darf uns bei unserem Nachdenken über Geschichte und Gegenwart der Schwestern in der Brüdergemeinde inspirieren; zugleich muß aber auch eine Warnung ausgesprochen werden. Von unserem heutigen Bewußtsein aus sind wir leicht dazu geneigt, die beiden Tendenzen gegeneinander auszuspielen. Die frauenfreundliche Minderheitsgruppe wird dann zur Verkörperung des wahren Christentums, dem die korrupte frauenfeindliche Massenkirche gegenübersteht. So verständlich diese Sicht ist, – sie läuft Gefahr, die jeweiligen geschichtlichen Ereignisse nicht mehr von innen heraus zu verstehen, sondern in ein von außen herangetragenenes Interpretationsschema zu pressen. Ist es nicht möglich, daß das Reden-Dürfen oder Schweigen-Müssen von Frauen unter den konkreten Umständen möglicherweise ganz verschiedene Gründe und Bedeutungen hatte? Reicht es, einfach zu fragen, ob Frauen predigen durften, um ein Urteil über eine kirchliche Gruppe zu fällen? Sollte man nicht auch nach dem „wie“ und „was“ des Predigens fragen, ohne es sofort an heutigen Maßstäben zu messen?

Mit diesen Fragen wenden wir uns unserem Thema zu, einer Frage, die sich in der Tat nicht einfach mit „ja“ oder „nein“ beantworten läßt, nämlich: Haben Frauen im 18. Jahrhundert in der Brüdergemeinde gepredigt?

Als Einführung ist zunächst zu bemerken, daß die neuere brüdergeschichtliche Literatur unser Thema bisher nur am Rande gestreift hat<sup>3</sup>. Otto Uttendörfers Buch *Zinzendorf und die Frauen* von 1919 bietet die ausführlichsten Angaben und zitiert als Paradebeispiel die folgende Stelle aus einem Synodalprotokoll von 1747:

„Die Freymannin, wie hoch sie es in Norwegen gebracht, wenn sie die meisten Zuhörer gehabt hätte? Antwort: Bisweilen 200 ... Sie predigte bei Christiania auf

---

14, 34 heute als eine spätere nicht-paulinische Einfügung angesehen.

3 Vgl. Hanns-Joachim Wollstadt, *Geordnetes Dienen in der christlichen Gemeinde dargestellt an den Lebensformen der Herrnhuter Brüdergemeinde in ihren Anfängen*, Göttingen 1966, 209-222; Hans-Christoph Hahn u. Hellmut Reichel (Hg.), *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722 bis 1760*, Hamburg 1977, 292-295; Kay Ward, „The Pastoral Role of Women in the Bethlehem Settlement“, in: *The Moravian Historian: Newsletter of the Moravian Historical Society* (April 1987): 1-2, (Nov. 1987): 3-4, (Nov. 1988): 1-3, (Mai 1989): 3-4; Peter Zimmerling, *Nachfolge Lernen – Zinzendorf und das Leben der Brüdergemeinde*, Moers 1990, 38-45; vgl. auch Gerta Scharffenorth u. Erika Reichle, Art. „Frauen VII“ in: *Theologische Realenzyklopädie* (=TRE) 11, 443-467, hier 449-450.



freiem Felde, hielt aber sonst auch kleine Versammlungen, wo sie Nachrichten aus der Gemeinde las, ordentliche Bettage hielt, über Sprüche redete, allerhand Fragen aufwarf pp. Die Pfarrer gaben ihr selbst Gelegenheit dazu... Das Auditorium war überaus attent, und sie versicherte, daß sie nichts als vom Heiland und seinem Blute geredet habe.“<sup>4</sup>

Diese Beschreibung scheint eindeutig für die Predigtstätigkeit Herrnhuter Schwestern zu sprechen, – allerdings ist ihre Beweiskraft, wie Katharina Rühle in einer Seminararbeit über Catharina Maria Freymann festgestellt hat, unzureichend<sup>5</sup>. Der Bericht bezieht sich nämlich auf einen Zeitraum, in dem Catharina Freymann noch gar nicht Mitglied der Brüdergemeinde war, und signalisiert also nur, daß sich eine brüderische Synode im Jahre 1747 für die vormalige Predigtstätigkeit einer neu dazugekommenen Schwester interessiert hat.

Kein Beweis, aber doch ein Indiz: Die Frage nach dem Predigen der Schwestern lag in brüderischen Kreisen im 18. Jahrhundert in der Luft. Es lohnt sich, diesem Hinweis nachzugehen. Zu entdecken ist, daß die Schwestern in der Zinzendorfzeit keineswegs dazu verurteilt waren, „in der Gemeinde zu schweigen,“ wie Paulus es den Korinthern vorschrieb. Im Gegenteil, die Schwestern haben sich durchaus in vielfältiger Weise an dem beständig ablaufenden Gespräch in der Gemeinde beteiligt und dabei auch Redetätigkeiten ausgeübt, die als „Predigen“ – im weiten Sinne – angesehen werden dürfen.

Die folgende Darstellung wird dies in drei Schritten zu zeigen versuchen. Zuerst wird sie den geschichtlichen Rahmen andeuten, der eine öffentliche Redetätigkeit der Schwestern ermöglicht hat. Dann wird sie das „Beweismaterial“ vorstellen, das die Redetätigkeit der Schwestern in der Gemeinde dokumentiert. Abschließend wird sie die Frage behandeln, inwieweit dies Reden der Schwestern als „Predigen“ angesehen werden darf und was es für die Frauen in der Brüdergemeinde bedeutet hat.

---

4 Otto Uttendörfer, *Zinzendorf und die Frauen. Kirchliche Frauenrechte vor 200 Jahren*, Herrnhut 1919, 27. Abgedruckt in Hahn-Reichel, *Quellen*, 295.

5 Die Norwegerin C. M. Freymann kam 1741 im niederländischen Heerendyk zur Brüdergemeinde und reiste erst 1760 wieder im Rahmen ihres brüderischen Dienstes nach Norwegen. Vgl. Katharina Rühle, „Catharina Maria Freymann: Eine Schwester der Brüdergemeinde im 18. Jahrhundert“ (Kirchengeschichtliche Proseminararbeit, August 1989), 26-27. Kürzlich hat auch Per Overland über Catharina Freymann gearbeitet, vgl. die bibliographischen Angaben in *Unitas Fratrum* 42 (1998), 114.

## 1. Der geschichtliche Rahmen

Um zu verstehen, warum und in welchen Formen eine Redetätigkeit der Schwestern möglich war, müssen wir uns die besondere geschichtliche Situation vergegenwärtigen, die dafür die Voraussetzung bot. Drei Punkte sind hier meiner Meinung nach besonders wichtig: Zinzendorfs Frauenbild, die Stellung der Frau im Pietismus und das Herrnhuter Gemeindeideal.

### 1.1. Zinzendorfs Bild der Frau

Da Zinzendorfs Bild der Frau in einem eigenen Beitrag von Dr. Peter Zimmerling behandelt wird, ist an dieser Stelle keine detaillierte Darstellung nötig<sup>6</sup>. Die wesentlichen Momente sind,

- daß Jesu Geburt durch Maria die Frauen vor Gott geheiligt hat,
- daß die Frauen zwar in zeitlichen Dingen den Männern untertan sind, aber in geistlichen Dingen ihnen vollkommen gleichstehen,
- daß Frauen religiös empfänglicher sind als die Männer und ihren eigenen Frömmigkeitsstil haben,
- daß deshalb eine Trennung der Geschlechter sinnvoll ist und die Seelsorge der Frauen in den Händen von Frauen liegen sollte.

Die Tendenz zu einer symmetrischen Gemeindeorganisation, auf die ich weiter unten eingehen werde, liegt hierin begründet.

### 1.2. Die Stellung der Frau im Pietismus

Ein weiterer Faktor, der auf die besondere Stellung der Schwestern in der Brüdergemeinde großen Einfluß hatte, ist der Pietismus, eine Bewegung, die – so überraschend das klingen mag – fast als eine „Avant Garde“ der Frauenemanzipation im 18. Jahrhundert bezeichnet werden könnte. Viele pietistische Gruppen, besonders die radikal-pietistischen, durchbrachen die traditionellen Geschlechterrollen und räumten den Frauen im religiösen Bereich ein bis dahin unbekanntes Maß an Freiraum, Respekt und Führungsverantwortung ein<sup>7</sup>. Theologisch wurde diese Tendenz durch Sophien-

---

6 Vgl. auch Uttendörfer, *Zinzendorf und die Frauen*, 5-19.

7 Die Erforschung der Geschichte der Frau im Pietismus steht noch am Anfang, aber die vorhandenen Studien zeigen deutlich die genannten emanzipatorischen Tendenzen; vgl. Richard Critchfield, „Prophetin, Führerin, Organisatorin: Zur Rolle der Frau im Pietismus“ in: Barbara Becker-Cantarino (Hg.), *Die Frau von der Reformation zur Romantik*, Bonn 1980, 112-137; Rudolf Dellsperger, „Frauen-

mystik<sup>8</sup> und eine revisionistische Bibelauslegungen und Kirchengeschichtsschreibung – beispielsweise bei Gottfried Arnold<sup>9</sup> – weiter untermauert.

Die Zahl der herausragenden Frauengestalten im Vorfeld und Umfeld des europäischen Pietismus ist beeindruckend: Antoinette Bourignon (1616-1680) und Mme Guyon (1648-1717) im französischen Quietismus<sup>10</sup>, Margaret Fell (1614-1702) und andere geistinspirierte Predigerinnen unter

---

emanzipation im Pietismus” in: Sophia Bietenhard (Hg.), *Zwischen Macht und Dienst: Beiträge zur Geschichte und Gegenwart von Frauen im kirchlichen Leben der Schweiz*, Bern 1991, 131-152; Ulrike Witt, *Bekehrung, Bildung und Biographie: Frauen im Umkreis des Hallischen Pietismus*, Tübingen 1996; Martin H. Jung, *Frauen des Pietismus: Zehn Portraits von Johanna Regine Bengel bis Erdmuth Dorothea von Zinzendorf*, Gütersloh 1998.

- 8 Vgl. etwa Barbara Hoffmann, „Libertäre Sophienmystik und keusche Ehe: Wandel und Kontinuität weiblicher spiritueller Vorbilder im radikalen Pietismus (17. und 18. Jahrhundert)“ in: Claudia Opitz (Hg.), *Maria in der Welt: Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte 10.-18. Jahrhundert*, Zürich 1993, 191-209.
- 9 Gottfried Arnolds Buch, *Die Erste Liebe. Das ist: Wahre Abbildung der Ersten Christen nach ihrem lebendigen Glauben und heiligen Leben* (1696) geht im 6. Kapitel auf die Stellung der Frauen in der frühen Kirche ein. Arnold betont darin, daß vor Gott kein Unterschied zwischen Mann und Frau ist und daß die Frauen der Frühchristenheit sich aktiv an dem Leben der Gemeinden beteiligten und unter Umständen sogar lehrten und taufeten. Seine *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie* (1699, reprint der Frankfurter Ausgabe von 1729, Hildesheim 1967) stellte zahlreiche Frauengestalten als besondere „Zeuginnen der Wahrheit” heraus und enthielt sogar einen „Catalogus gottseliger frauens=personen, welche die wahrheit bezeuget, oder viel erlitten, oder wunderbahr von Gott begabet, erleuchtet und geleitet sind, gleich denen vorigen in der schrift”, Bd 2, 1108-1110, hier 1108; vgl. Adalbert von Hanstein, *Die Frauen in der Geschichte des deutschen Geisteslebens des 18. und 19. Jahrhunderts*, Bd. 2, Leipzig 1900, 40. Arnolds Werk *Das Geheimnis der göttlichen Sophia* (1701) enthält im 3. Anhang die Erörterung der Frage, „ob die Weiber auch öffentlich lehren dürfen?” (S. 447). Arnold argumentiert, daß Frauen prinzipiell Miterben der göttlichen Gnadengaben sind, und führt aus der Schrift und der Kirchengeschichte den Beweis, daß das Lehren und Predigen den Frauen nicht völlig verwehrt werden kann; vgl. Scharffenorth und Reichle, Art. „Frauen VII” in: TRE 11, 448-449.
- 10 Vgl. George Balsama, „Madame Guyon, Heterodox...” in: *Church History* 42 (1973), 350-365; Gerhard Philipp Wolf, Art. „Bourignon, Antoinette de (1616-1680)” in: TRE, 7, 93-97.

den Quäkern<sup>11</sup>, Jane Leade (1623-1704), die Visionärin der Philadelphischen Sozietät in London<sup>12</sup>, die hochgelehrte Anna Maria von Schurmann (1607-1678) unter den Labadisten in Friesland<sup>13</sup>, Margarethe Frölich (gest. 1692), die „tausendjährige Prophetin“ in Schweden<sup>14</sup>, Johanna Eleonora Petersen (1644-1724), die Leiterin der „Saalhofpietisten“ in Frankfurt und Verfasserin von Bibelkommentaren<sup>15</sup>, und Eva von Buttlar (1670-1721), die Anführerin der sogenannten „Buttlarschen Rotte“<sup>16</sup>. Dazu kommen zahlreiche Frauen mit Visionen und ekstatischer Redegabe<sup>17</sup>, aber auch

- 
- 11 Vgl. Margaret Fell, *Women's Speaking Justified*, London 1667, reprint Los Angeles 1979, und Phyllis Mack, *Visionary Women: Ecstatic Prophecy in Seventeenth Century England*, Berkeley 1992.
  - 12 Vgl. C. W. H. Hochhuth, „Geschichte und Entwicklung der philadelphischen Gemeinden. I. Jane Leade und die philadelphische Gemeinde in England“ in: *Zeitschrift für die historische Theologie* 35 (1865): 172-290; Nils Thune, *The Behmenists and the Philadelphians*, Uppsala 1948; Hans-Jürgen Schrader, *Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus*, Göttingen 1989, 63-73.
  - 13 Vgl. Joyce Irwin, „Anna Maria van Schurman: From Feminism to Pietism“ in: *Church History* 46 (1977): 48-62.
  - 14 Vgl. Joh. Kirschfeldt, „Eva Margaretha Frölich: Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts“ in: *Theologische Studien und Kritiken* 101 (1929): 205-232; Bo Andersson, „Die Autorität der Prophetin: Eva Margaretha Frölich und der theologische Diskurs“ in: *Pietismus und Neuzeit* 17 (1991): 9-35.
  - 15 Vgl. Jung, *Frauen des Pietismus*, 108-131; Dietrich Blaufuß, Art. „Petersen, Johann Wilhelm und Johanna Eleonora“ in: TRE 26, 248-254; und Martin Schmidt, „Biblich Apokalyptische Frömmigkeit im pietistischen Adel: Johanna Eleonora Petersens Auslegung der Johannesapokalypse“ in: Martin Brecht (Hg.), *Text – Wort – Glaube: Studien zur Überlieferung, Interpretation und Autorisierung biblischer Texte*, Berlin 1980, 344-358.
  - 16 Vgl. Klaus Breuer, Art. „Buttlar, Eva Margaretha von (1670-1721)“ in: TRE 7, 498-499; Jung, *Frauen des Pietismus*, 141-153; Willi Temme, „Die Buttlarsche Rotte: Ein Forschungsbericht“ in: *Pietismus und Neuzeit* 17 (1991): 53-75; und Barbara Hoffmann, *Radikalpietismus um 1700. Der Streit um das Recht auf eine neue Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1996.
  - 17 Vgl. Witt, *Bekehrung, Bildung und Biographie*, 21-71; Jung, *Frauen des Pietismus*, 86-96; Friedrich Wilhelm Kantzenbach, „Die Ansbacher Visionärin und Prophetin Anna Vetter: Zu den sozialen Gehalten ihrer Botschaft“ in: *Zeitschrift für bayrische Kirchengeschichte* 45 (1976): 26-32; und Martin Stern, „Die Visionen der Anna Vetter: Ein Frauenschicksal des siebzehnten Jahrhunderts“ in: *Pietismus und Neuzeit* 18 (1992): 80-94.

Frauen aus dem niederen und mittleren Adel, unter deren Leitung das geistliche Leben vieler der sogenannten „frommen Grafenhöfe“ stand<sup>18</sup>. Insbesondere Zinzendorfs Großmutter, Henriette Katharina von Gersdorf (1648-1726), und seine Schwiegermutter, Erdmuthe Benigna von Reuß zu Plauen, geb. Gräfin Solms-Laubach (1670-1732), müssen hier genannt werden<sup>19</sup>.

Insgesamt zeigte sich im Pietismus eine neuartige Wertschätzung der Frauen, insbesondere eine größere Bereitschaft, die Gaben der Frauen als Organisatorinnen, Seelsorgerinnen, Leiterinnen von Gemeinschaften, geistliche Autorinnen und inspirierte Rednerinnen Ernst zu nehmen. Zinzendorf und die im Entstehen begriffene Brüdergemeinde blieben von diesen Strömungen nicht unberührt<sup>20</sup>. Dementsprechend kam es auch in Herrnhut

- 
- 18 Vgl. Friedrich Wilhelm Barthold, *Die Erweckten im protestantischen Deutschland während des Ausgangs des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, besonders die frommen Grafenhöfe* (reprint aus *Historisches Taschenbuch* 1852-53, Darmstadt 1968), und Hans-Walter Erbe, *Zinzendorf und der fromme Adel seiner Zeit*, Leipzig 1928, 140-143, 157-159.
- 19 Vgl. Witt, *Bekehrung, Bildung und Biographie*, 151-165; Jung, *Frauen des Pietismus*, 27-43; Wilhelm Jannasch, *Erdmuthe Dorothea, Gräfin von Zinzendorf, geborene Gräfin Reuss zu Plauen*, Herrnhut 1915 [auch in: *Zeitschrift für Brüdergeschichte* 9 (1914): 1-507], 4-5, 8-18.
- 20 Eine flüchtige Durchsicht der relevanten Sekundärliteratur ergab, daß Zinzendorf zumindest mit den folgenden Figuren und Bewegungen vertraut war: Antoinette Bourignon und Mme Guyon (vgl. Otto Uttendörfer, *Zinzendorf und die Mystik* [Berlin 1952], 105-106, 116-119), den Labadisten (vgl. Max Bajorath, „Jean de Labadies Separationsgemeinde und Zinzendorfs Brüder-Unität“ *Theologische Studien und Kritiken* 66 [1893]: 125-166, hier 127), Jane Leade (vgl. Sigurd Nielsen, *Der Toleranzgedanke bei Zinzendorf*, Teil I [Marburg 1952], 16-34), und Johanna Eleonora Petersen (August Gottlieb Spangenberg, *Leben des Herrn Nicolaus Ludwig Grafen und Herrn von Zinzendorf und Pottendorf* [Barby, 1773-75, reprint 1971], 300-301, und Uttendörfer, *Zinzendorf und die Frauen*, 61). Einer predigenden Quäkerin begegnete Zinzendorf 1736 in Amsterdam (vgl. Paul Peucker, „Das Diarium von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, geschrieben während seiner Reise durch die Niederlande, 1736“ in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 74 [1994]: 72-122, hier 104-105; zahlreiche weitere Verweise auf die Quäker finden sich bei Uttendörfer, *Zinzendorf und die Frauen*, 35, 49, 53, 60-61).

von Anfang an zu einer aktiven geistlichen Mitarbeit der Schwestern im Gemeindeleben<sup>21</sup>.

### 1.3. Das Herrnhuter Gemeindeideal

Das Herrnhuter Gemeindeideal ist der Aspekt, der am direktesten mit der Redetätigkeit der Schwestern zu tun hat, aber auch am kompliziertesten ist. Wie bekannt, entstanden Herrnhut und die Brüdergemeine aus dem Bestreben heraus, eine wahrhaft christliche Gemeinschaft aufzurichten<sup>22</sup>. Dieses Bestreben entfaltete sich in verschiedene Richtungen, von denen für uns die folgenden drei besonders relevant sind: die Bibel als Norm für das Gemeindeleben, die Bedeutung des persönlichen Glaubenszeugnisses und die symmetrische Organisation der Gemeinde.

Erstens wurde der Anspruch, eine wahrhaft christliche Gemeinschaft sein zu wollen, von Zinzendorf und den Herrnhuter Siedlern als Rückkehr zu den biblischen Maßstäben und zur Praxis der Urkirche verstanden<sup>23</sup>. Vorbild war in den Anfangsjahren das Leben der ersten Christen, so wie es im Neuen Testament aber auch bei den frühen Kirchenvätern beschrieben ist. Texte wie Apostelgeschichte 2,46 – „sie waren täglich und stets beieinander einmütig im Tempel und brachen das Brot hin und her in den Häusern“ – boten das Ideal und die Motivation für die gründliche Umwandlung des herkömmlichen kirchlichen und sozialen Lebens. Auch wenn Zinzendorf später von der direkten Nachahmung der Urkirche abrückte<sup>24</sup> und beispielsweise mit dem Chorprinzip eine Institution ohne biblisches Vorbild einrichtete, blieb doch die Schrift, insbesondere das Neue Testament, die grundlegende Norm für das Gemeindeleben<sup>25</sup>.

---

21 Vgl. Wollstadt, *Geordnetes Dienen*, 130, 209-222.

22 Ebd., 24-48.

23 Ebd., 41-45, 245-253, 317-24. Gottfried Arnolds Buch *Die Erste Liebe* (vgl. Anm. 9 oben), das Zinzendorf mit einem Hauskreis 1722 in Dresden gelesen hatte, spielte bei der Vermittlung dieses Ideals eine wesentliche Rolle, vgl. Uttendörfer, *Zinzendorf und die Mystik*, 41.

24 Vgl. Otto Uttendörfer, *Zinzendorfs Weltbetrachtung*, Berlin 1929, 129-130.

25 Zu Zinzendorfs Schriftverständnis vgl. Kai Dose, *Die Bedeutung der Schrift für Zinzendorfs Denken und Handeln* Bonn 1971, und Peter Zimmerling, „Zinzendorfs Schriftverständnis im Spannungsfeld der Geistesströmungen seiner Zeit“ in: *Unitas Fratrum* 25 (1989): 69-103.

Die Ordnungen und Einrichtungen der Gemeinde wurden von der Bibel her konzipiert. Diese Orientierung an der Bibel als oberster Norm bedeutete zugleich, daß alle anderen Normen relativiert wurden. Die bürgerliche Ordnung und der Status Quo der offiziellen Amtskirche wurden nun von der Brüdergemeinde vielleicht noch als allgemein respektabel, aber nicht mehr als absolut bindend angesehen. Die Möglichkeit der kritischen Distanz zu traditionellen gesellschaftlichen Normen war jederzeit gegeben. Das ermöglichte es, gerade in der Frage der Rolle der Frau von bürgerlichen Konventionen abzuweichen und Wege zu gehen, die in herrnhutischer Sicht mehr dem Evangelium entsprachen.

Zweitens führte das Herrnhuter Gemeindeideal zu einer Aufwertung des persönlichen Glaubenszeugnisses. Eine wahrhaft christliche Gemeinde bestand nach herrnhutischer Auffassung in der Sammlung, Vereinigung und Gemeinschaft der wahren Kinder Gottes, d.h. solcher Menschen, die sich in ihrem Glauben und Lebenswandel ernsthaft zu Christus bekehrt hatten und dies auch bezeugen konnten. Konkret bedeutete dies, daß das persönliche Bekennen des Glaubens und das gemeinschaftliche Gespräch über Glaubensfragen ganz wesentlich zum Leben der Gemeinde gehörten und daß die einzelnen Mitglieder prinzipiell bereit sein mußten, ihren Glauben persönlich zu artikulieren, sowohl innerhalb der Gemeinde als auch vor der Welt<sup>26</sup>.

Das Herrnhuter Gemeinde- und Frömmigkeitsideal beinhaltete also für jeden Einzelnen, egal ob Mann oder Frau, eine doppelte Möglichkeit – ja sogar Forderung – des Redens: das zeugnishaftes Bekennen des Glaubens nach außen und die reflektierende Mitteilung der geistlichen Erfahrung nach innen. Dieser Gedanke trug dazu bei, daß in der brüderischen Gemeindestruktur eine Vielfalt von Kommunikationsformen entstanden, die dem geistlichen Austausch der Gemeinde dienten: das „Sprechen“, die „Banden“, Chorversammlungen, Konferenzen, Diarien, Korrespondenzen, das Dichten von Liedern und das Schreiben von Lebensläufen. Die Schwestern hatten an

---

26 Kleinere Gruppen wie die Banden und Chöre, in die die Gemeinde unterteilt war, dienten dem geistlichen Austausch innerhalb der Gemeinde (vgl. Hahn-Reichel, *Quellen*, 80-83, und Wollstadt, *Geordnetes Dienen*, 93-99), während der Streitergedanke und das Diaspora- und Missionswerk dem Bekenntnis des Glaubens nach außen hin entsprachen.

diesen neuen Kommunikationsformen Anteil<sup>27</sup>. Zugleich trat die Sonntagspredigt als Ort der Kommunikation deutlich in den Hintergrund<sup>28</sup>.

Der dritte wesentliche Aspekt des Herrnhuter Gemeindeideals ist die symmetrische Organisation der Gemeinde, die noch heute in der Architektur der Ortsgemeinden erkennbar ist. Voraussetzung dieser Symmetrie war einerseits die Tendenz, die Gleichwertigkeit von Mann und Frau zu betonen, und andererseits die strenge Durchführung der Geschlechtertrennung. Ich spreche hier bewußt von einer Tendenz zu Gleichwertigkeit, denn von einer Gleichberechtigung oder Emanzipation der Frauen im modernen Sinn kann natürlich keine Rede sein. Für die Herrnhuter bedeutete Gleichwertigkeit, daß vor Gott die Geschlechtsunterschiede keine Rolle spielen und Männer und Frauen gemeinsam in der Nachfolge Christi unterwegs sind. Im Blick auf ihr Seelenheil sind die Frauen den Männern ebenbürtig, und müssen deshalb auch die gleiche geistliche Betreuung erhalten wie die Männer. Die

---

27 Zur Betätigung der Schwestern als Autorinnen von Liedern, Diarien und Lebensläufen vgl. Hans-Walter Erbe, *Herrnhag: Eine religiöse Kommunität im 18. Jahrhundert*, Hamburg 1988, 84-87; „Etwas aus dem Diarium der Anna Dober geb. Schindler“ in: *Der Brüderbote* 11 (1883): 214-230, 270-282; Aaron S. Fogleman, „Herrnhuter Frauen auf dem Weg von Pennsylvania nach North Carolina: Das Reisejournal der Salome Meurer, 1766,“ in: *Pietismus und Neuzeit* 19 (1993): 98-116; Katherine Faull (Hg.), *Moravian Women's Memoirs: Their Related Lives, 1750-1820*, Syracuse 1997; und Irina Modrow, „Religiöse Erweckung und Selbstreflexion. Überlegungen zu den Lebensläufen Herrnhuter Schwestern als einem Beispiel pietistischer Selbstdarstellungen“ in: Winfried Schulze (Hg.), *Ego-Dokumente: Annäherungen an den Menschen in der Geschichte*, Berlin 1996, 121-129. Merkwürdigerweise gibt es meines Wissens noch keine Untersuchungen zur Briefliteratur der Herrnhuter Schwestern, vgl. aber Jan Marinus von der Linde, „Eine holländische Pfarrfrau begegnet der Brüdergemeinde: Briefe von Jacobina Masman-Uden 1796-98, 1820“ in: *Unitas Fratrum* 10 (1982): 11-22; Bernhard H. Bonkhoff, „Ein Brief der Zweibrücker Freifrau von Steinkallenfels an Anna Nitschmann aus dem Jahre 1746: Ein Baustein zu einer Geschichte des Pfälzer Pietismus“ in: *Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde* 58 (1991): 139-141, und Dorette Seibert, „Charlotte Schleiermacher. Überlegungen zum Lebenslauf einer Herrnhuterin am Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert“ in: Sigrid Brandt und Bernd Oberdorfer (Hg.), *Resonanzen. Theologische Beiträge Michael Welker zum 50. Geburtstag*, Wuppertal 1997, 202-221.

28 Vgl. Otto Uttendörfer, *Zinzendorfs Gedanken über den Gottesdienst*, Herrnhut 1931, 17-18.



Sitte der gegenseitigen Anrede als „Bruder“ und „Schwester“ bringt diesen Gedanken der Gleichwertigkeit programmatisch zum Ausdruck<sup>29</sup>.

Die Geschlechtertrennung, die aus praktischen und geistlichen Gründen von Anfang an in der Brüdergemeinde praktiziert wurde, führte dementsprechend zum Aufbau einer annähernd symmetrischen Gemeindeordnung. Um den Schwestern die gleiche geistliche Betreuung zu ermöglichen wie den Brüdern, aber ohne störende Berührungspunkte, wurde das Leben der Brüder und Schwestern in fast allen Bereichen parallel und symmetrisch organisiert. Als Stichworte möchte ich hier nur kurz nennen:

- die doppelte Besetzung von Gemeindeämtern mit Brüdern und Schwestern und die Beteiligung von Schwestern an Synoden und Leitungsgremien<sup>30</sup>,
- die Ordination bzw. Einsegnung von Schwestern, die mit geistlichen Führungsaufgaben betraut waren, zu Acoluthinnen, „Diakonissen“ (Diaconae) und „Priesterinnen“ (Presbyterae)<sup>31</sup>,

---

29 Vgl. Peter Zimmerling, *Gott in Gemeinschaft: Zinzendorfs Trinitätslehre*, Gießen 1991, 228-233. Die Tradition der Bruder bzw. Schwesternanrede hat ihre Wurzeln im Neuen Testament, aber ihrer Geschichte und Bedeutung in der Brüdergemeinde, für die sie ja so grundlegend ist, müsste trotz ihrer Selbstverständlichkeit einmal genauer untersucht werden.

30 Zur symmetrischen Ämterordnung vgl. Wollstadt, *Geordnetes Dienen*, 145-222.

31 Nachdem Einsegnungen informeller Art wohl schon in den Anfangsjahren Herrnhuts stattgefunden hatten, kam es ab 1745 zu regulären Ordinationen von Schwestern, die im Prinzip dem gleichen dreistufigen Schema der männlichen Ämter (Diakon, Presbyter, Bischof) folgten, jedoch ohne Einsegnung eines weiblichen Bischofs (vgl. Anm. 81 unten). Insgesamt wurden bis 1760 wenigstens 14 Presbyterae, 199 Diaconissae und 420 Acoluthae geweiht (vgl. Uttendörfer, *Zinzendorf und die Frauen*, 29; nach Wollstadt, *Geordnetes Dienen*, 348, wurden bis 1760 202 Diaconissae ordiniert). Nach Zinzendorfs Tod wurde die Presbyterweihe von Schwestern nicht weitergeführt und auch die Ordination von „Diakonissen“ hörte um 1790 auf, die Annahme zur Acoluthie blieb jedoch bestehen. Bei der Zählung und Datierung der Presbyterinnen gibt es übrigens einige interessante Unklarheiten. In der Literatur und in offiziellen Verzeichnissen der kirchlichen Mitarbeiter wird als Datum für die erste Ordination von Schwestern zum Amt der „Priesterin“ der 12. Mai 1758 angeführt (vgl. Uttendörfer, *Zinzendorf und die Frauen*, 29; Wollstadt, *Geordnetes Dienen*, 344-349). Die Zahl der geweihten Schwestern schwankt zwischen 14 und 15, da der „Catalogus der seit der Restitution der Brüderkirche ordinierten Brüder nebst denen zu Diaconissen eingesegeten Schwestern und den zur Acoluthie angenommenen Geschwistern“ (Ms., ca. 1820) im Archiv der

die Aufteilung der Gemeinde in die sogenannten Chöre und die parallele Einrichtung von Chorhäusern für die ledigen Brüder und die ledigen Schwestern, die Witwer und die Witwen, usw.<sup>32</sup>,

---

Brüdergemeinde Königsfeld eine Schwester Ros. Hansin aufzählt, die im „Verzeichnis der ordinirten Brüder und Schwester in der erneuerten Brüderkirche“ des Herrnhuter Unitätsarchivs (R.4.D.17.A) nicht enthalten ist. Schwerwiegender ist jedoch eine Passage im Bericht über die Einsegnung von drei „Priesterinnen“ am 12. Mai 1758 im Jüngerhausdiarium, die nahelegt, daß das Amt der „Priesterin“ schon 1746 im Geheimen eingeführt wurde. Im Anschluß an die Ordination einiger Brüder sagt Zinzendorf: „Meine Geschwister, wir haben heute seit 12 Jahren eine neue Erscheinung, ob sie gleich in der Kirche Gottes und in unserm Gemüthe nicht neu ist. Wir habens erst mit 2 Schwestern probirt, darnach mit 11 (davon ihr einmal an einem Gemein Tage mehr Nachricht bekommen werdet) die aber alle in solchen Haupt-Geschäften stehen, daß eine öffentliche Conferirung dieser Würde sich nicht schicken würde. Nun fangen wir nach 12 Jahren wieder an, dieses Amt bey den Schwestern, als einen Grad, vor der Gemeine öffentlich zu conferiren. Es haben die Schwestern eben auch Recht an der Priesterschaft, sie haben unter sich und in ihrer Capacitaet die 3 ersten Grade der Gemein=Aemter, wie die Brüder.“ (JHD, Gemeinarchiv Königsfeld, 12. 5. 1758; freundlicher Hinweis von Dr. Beverly Smaby, Brookville, Pa.). Daß Anna Nitschmann 1758 nicht zu den eingesegneten Schwestern zählt, sondern selbst aktiv mit Zinzendorf die Einsegnung vollzieht, scheint für eine frühere, geheime Ordination zu sprechen. Erwähnenswert ist darüber hinaus, daß im englischen Zweig der Brüdergemeinde der Ausdruck „priest“ schon 1742 im Zusammenhang mit der Einsegnung einer Schwester verwendet wurde. Während Anna Johanna Piesch eine Schwester Claggett zum Ältestinnenamt der Londoner Gemeine einsegnete, wurde der folgende Vers gesungen: „Receive then, sister, from on high / That which you now shall sanctify; / That Spirit purchas'd by His blood / Ordains you priest before our God.“ Zitiert in Daniel Benham, *Memoirs of James Hutton, Comprising the Annals of His Life and Connection with the United Brethren*, London 1856, 106. Wieweit bei diesem Sprachgebrauch und der Frauenordination überhaupt der reformatorische Gedanke der Priesterschaft aller Gläubigen im Hintergrund stand, ist unklar.

- 32 Zum Chorsystem siehe Hahn-Reichel, *Quellen*, 250-258. Inzwischen gibt es einige Arbeiten, die sich speziell mit den Chören der Schwestern befassen: Beverly Smaby, „Forming the Single Sisters' Choir in Bethlehem“ in: *Transactions of the Moravian Historical Society* 28 (1994): 1-14, und Madge Dresser, „Sisters and Brethren: Power, Propriety and Gender among the Bristol Moravians, 1746-1833“ in: *Social History* 21 (1996): 304-329; vgl. darüber hinaus Otto Uttendörfer, *Wirtschaftsgeist und Wirtschaftsorganisation*

– die architektonische Symmetrie der Ortsgemeinen mit Brüder- und Schwesternseite im Saal und auf dem Platz<sup>33</sup>.

Aufgrund dieser vielschichtigen Symmetrie waren die Schwestern für ihre Belange weitgehend selbst verantwortlich und hatten darüber hinaus auch Anteil an der übergreifenden Gemeindeleitung<sup>34</sup>. Der einzige Bereich, in dem die Schwestern deutlich den Brüdern untergeordnet blieben, war die Leitung von Gottesdiensten. Das Halten eines Abendmahls oder einer

---

*Herrnhuts und der Brüdergemeinde von 1743 bis zum Ende des Jahrhunderts* [= *Alt Herrnhut*, Teil II], Herrnhut 1926, 244-289.

- 33 Zur symmetrischen Architektur der Brüdergemeinde vgl. Hans Merian, „Einführung in die Baugeschichte der evangelischen Brüdergemeinde ausgehend vom Modell der Gemeinde Herrnhut“ in: Mari P. Van Buijtenen (Hg.), *Unitas Fratrum – Herrnhuter Studien*, Utrecht 1975), 465-482; Andreas Richter, „Die Siedlungen der Herrnhuter Brüder im 18. Jhd in Europa“ (Studienarbeit im Fachbereich Stadtbaugeschichte, Technische Universität Braunschweig, Juli 1986); Hahn-Reichel, *Quellen*, 332-343; William J. Murtagh, *Moravian Architecture and Town Planning: Bethlehem, Pennsylvania, and Other Eighteenth-Century American Settlements*, Chapel Hill 1967, reprint Philadelphia, 1998; Lutz-Wolfram Reiter, „Die Siedlungsgründungen der Herrnhuter Brüdergemeinde – speziell die sog. ‘Zinzendorfplätze’ – ab dem 18. Jahrhundert und deren Bedeutung in der Gartenkunst“ (Diplomarbeit im Studiengang Landschafts- und Freiraumplanung, Universität Hannover, Juli 1998); und Peter Vogt, „The Shakers and the Moravians: A Comparison of the Structure and Architecture of their Settlements“ in: *The Shaker Quarterly* 21 (1993): 79-97. Bei Prozessionen fand der Symmetriegedanke allerdings seine Grenze, da hier die ledigen Brüder vor den ledigen Schwestern gingen, die Witwer vor den Witwen, die Knaben vor den Mädchen usw. (freundlicher Hinweis von Dr. Beverly Smaby, Brookville, Pa.).
- 34 Vgl. Uttendörfer, *Zinzendorf und die Frauen*, 31-35; und Hellmuth Erbe, *Bethlehem, Pa.: Eine kommunistische Herrnhuter Kolonie des 18. Jahrhunderts*, Herrnhut 1929, 31, 36. Zinzendorf betonte jedoch 1740, daß die ganze weibliche Arbeit unter der Aufsicht eines Bruders stehen sollte, denn das männliche Geschlecht müsse „das Direktorium in der Gemeinde behalten, und die Chöre des weiblichen Geschlechts müssen unter ihm, nach der Ordnung Gottes stehen“, *Barbysche Sammlung alter und neuer ehr-Principia...*, Barby 1760, (BHZ A 215), 118, zitiert nach Hahn-Reichel, *Quellen*, 295; vgl. auch Uttendörfer, *Zinzendorf und die Frauen*, 50-51. Dieses Aufsichtsamt war genau die Funktion, die Zinzendorf im Bezug auf die Schwesternchöre bewußt oder unbewußt bis zu seinem Tode selber innehatte.

Liturgie und das Predigen vor der gesamten Gemeinde war ausschließlich den ordinierten Brüdern vorbehalten<sup>35</sup>.

Im Prinzip bedeutete die symmetrische Gemeindeordnung für die Schwestern die Gleichwertigkeit ihrer Mitarbeit, aber praktisch gesehen setzte das liturgische Privileg der Brüder dieser Gleichwertigkeit eine enge Grenze. Heißt das, daß die Schwestern letztlich also doch zum „Schweigen in der Gemeinde“ verurteilt waren? Oder gab es andere Wege, in denen sie ihre Stimme zu Gehör bringen konnten? Und wie sah es innerhalb der weiblichen Chöre aus? Welche Möglichkeiten des Redens standen dort den Schwestern offen? Mit diesen Fragen kommen wir zum zweiten Hauptteil, in dem wir die Redetätigkeit der Schwestern näher in Augenschein nehmen wollen.

## 2. Die Redetätigkeit der Schwestern

Wir erwähnten oben, daß das brüderliche Gemeindeleben von vielen verschiedenen Kommunikationsformen, die auch den Schwestern offenstanden, geprägt war. Im folgenden geht es allerdings nicht um das Reden und die Mitsprache der Schwestern in diesem umfassenden Sinn, sondern speziell um den Bereich der öffentlichen Rede in einer Gottesdienstsituation.

Bei den Quellen, die eine derartige Redetätigkeit der Schwestern belegen, handelt es sich teils um Texte von Gegnern der Brüdergemeinde und teils um Dokumente aus brüderischer Hand.

### 2.1. Gegnerische Vorwürfe

Der Vorwurf, bei den Herrnhuter dürften die Frauen predigen, findet sich mehrfach in Streitschriften gegen Zinzendorf und die Brüdergemeinde. So

---

35 Die Brüdergemeinde folgte darin den Konventionen, die in der evangelischen Kirche im 18. Jahrhundert für selbstverständlich galten. Es fanden sich daher auch keine Quellen, in denen den Schwestern das Halten einer Predigt oder eines Abendmahls direkt untersagt worden wäre. Zu den Parallelen und Unterschieden der Aufgabenbereiche und Kompetenzen ordinierten Brüder und Schwestern im 18. Jahrhundert vgl. Vernon Nelson, „Ordination in the Moravian Church in America 1736-1790“ (Vortrag im Moravian Archives in Bethlehem, 18.02.1996, masch.), gekürzt veröffentlicht als „Ordination of Women in the Moravian Church in America in the Eighteenth Century“ in: Transatlantic Moravian Dialogue Correspondance (TMDK - englische Ausgabe), Nr. 17 (März 1999): 14-23.

publizierte der lutherische Theologe Ernst Salomon Cyprian, seines Zeichens Vize-Präsident des Ober-Konsistoriums des Herzogtums Gotha, aufgrund einer Befragung, die er 1739 unter dem herrnhutischen Freundeskreis in Gotha durchführen ließ, eine Warnung gegen widerrechtliche Hausversammlungen. Darin heißt es:

- „Es kommen zu bestimmten Tagen und Stunden zwanzig, dreyßig, viertzig, mehr oder weniger Brüder und Schwestern in einem Hause zusammen, vergönnen auch wohl anderen Leuten den Zutritt, und richten manchemahl die Sache also ein, daß die Männer von denen Weibern abgesondert, und allein versamlet werden, da denn gemeinlich bey dem weiblichen Geschlecht ein Mann, zu Zeiten aber auch eine oder die andere Weibsperson die Ansprache thut.“<sup>36</sup>

Sechs Jahre später stellt Cyprian in einem Gutachten mit dem Titel „Letztes Votum, die Herrnhutische Sekte betreffend,“ fest, die Herrnhuter „lassen Laquaaien, Weiber, wie die Grünbeckin gern bekante, und Handwercks=Leute lehren und predigen, oder Texte aus der Bibel erklären.“<sup>37</sup> Der ausdrückliche Hinweis auf die „Grünbeckin,“ das ist die uns als Liederdichterin bekannte Esther Grünbeck<sup>38</sup>, bezieht sich wahrscheinlich auf die erwähnte Befragung von 1739, bei der sich Cyprian auch sehr genau nach den Zusammenkünften der Schwestern erkundigt hatte<sup>39</sup>.

---

36 Ernst Salomon Cyprian, *Die Hauskirche*, Gotha 1739, (BHZ B 65), 357. Für den Hinweis auf diese Stelle bin ich Herrn Dr. Dieter Meyer, Düsseldorf, zu Dank verpflichtet.

37 Ernst Salomon Cyprian, „Letztes Votum“ in: Johann Philip Fresenius, *Bewährte Nachrichten von Herrnhutischen Sachen*, Frankfurt 1746ff (BHZF B 201), Bd. 3 (1749), 1-24, Zitat S. 12. Das „Letzte Votum“ ist abgedruckt in: G. Meyer und E. Beyreuther (Hg.), *Antizinzendorfiana*, Hildesheim 1976ff, Bd. 2, 269-292, Zitat S. 280.

38 Vgl. *Gesangbuch der Evangelischen Brüdergemeine*, Hamburg 1967, Lieder Nr. 362, 441, 485.

39 Dem herrnhutischen Freundeskreis in Gotha gehörte auch das Ehepaar Grünbeck an. Interessanterweise lautete die erste der sechs Fragen in Cyprians Befragung von 1739: „Wo, wann und unter weßen Aufsicht die Sonntägliche Zusammenkünfte der Weiber gehalten werden, auch was darinnen vorgehe, und was vor Weibspersonen nahmentlich solche besuchen.“ Ob sich auch Esther Grünbeck zu dieser Frage geäußert hat und was sie dabei, laut Cyprian, „gern bekante“, konnte ich bisher nicht herausfinden; vgl. Dieter Meyer, „Cyprians Abwehr einer Herrnhuter Siedlung im Fürstentum Gotha“ in: Ernst Koch (Hg.), *Ernst Salomon Cyprian (1673-1745) zwischen Orthodoxie, Pietismus und Frühaufklärung*, Gotha 1996, 136-166, besonders 139-140, 154. Immerhin geht

Ein weiterer Hinweis auf die Redetätigkeit der Schwestern, begegnet uns in der Schrift „Licht und Wahrheit, bestehend in einer Untersuchung der Secten=Thorheit, besonders der ganz neuen, unter dem Namen Herrnhuter bekanten“ von Georg Jacob Sutor, einem Separatisten, der sich vorübergehend der Brüdergemeine angeschlossen hatte. Dieser schreibt:

„Sie [die Herrnhuter] geben zwar vor, daß sie [die Frauen] ja nicht predigten in der Gemeine; welches aber dennoch wahr ist, indem zu Zeiten sich das gantze weibliche Chor versamlet, und demselbigen von ihren Vorgesetzten zu gantzen Stunden lang vorgeprediget wird, wider den Befehl Pauli, und haben die Weibs=Leute ihre Bande, und Classen, und viertel Stunden so wol zu halten, als die Lehrer, auch zu dem Ende sie auf den Gemein=Tägen ihren Sitz zur Rechten auf der Lehr=Banck haben, wie die Lehrer auch. Ich bin selbst zugegen gewesen, daß Weibs=Personen ordinirt worden, ja gar selbst durch Handauflegen ordinirt haben“<sup>40</sup>.

Soweit Sutors Augenzeugenbericht.

Eine dritte, zusammenfassende Stellungnahme stammt von Johann Georg Walch, Professor der Theologie zu Jena, der in seinem 1747 veröffentlichten „Theologischen Bedencken von der Beschaffenheit der Herrnhutischen Secte“ wie folgt urteilte:

„Zweytens ist die Herrnhutische Secte dem Lehr Stand schädlich, indem ohne Unterscheid das Geschlechts, Alters, Wissenschaften, die Macht, öffentlich zu lehren, ertheilet wird und sattsam bekannt ist, daß bey dieser Secte gelehrte und ungelehrte, Männer und Weiber, Jünglinge und Jungfrauen lehren und predigen können; ordinirt werden; unter die Heyden gehen und selbige zu Herrnhutischen Brüdern zu machen suchen“<sup>41</sup>.

Zur Erläuterung dieses Vorwurfs fährt Walch fort:

„Es kommt bey dieser Sache sonderlich darauf an, daß das öfentliche [sic] Lehr=Amt ungelehrten Leuten und Weibs=Personen: Leuten die weder die heilsame Lehre von dem Grund und Ordnung unseres Heils selbst in ihrem

---

aus Esther Grünbecks Lebenslauf hervor, daß sie von 1736 bis 1742 im brüderischen Freundeskreis in Gotha unter den Frauen eine Leitungsposition inne hatte und deswegen auch von der kirchlichen Obrigkeit verhört wurde, *Nachrichten aus der Brüdergemeine* (1845): 432-451, besonders 435-441.

40 Georg Jacob Sutor, „Licht und Wahrheit“ in Fresenius, *Bewährte Nachrichten*, Bd. 1 (1746), 640-842, Zitat S. 681.

41 *Theologisches Bedencken*, Frankfurt 1749, (BHZ B 220.2), Reprint in *Antizinzendorfiana*, 3), 130.

Zusammenhang einsehen und wissen; noch fähig sind, solche deutlich und ordentlich vorzutragen, ... anvertrauet wird“<sup>42</sup>.

Und etwas später heißt es:

„Es werden aber nicht nur unstudirte Manns=Personen; sondern auch Weibs=Personen zu Lehrer und Lehrerinnen bestellt, und die letztern ebenfals [sic] zu Apostolischen Verschickungen gebraucht, wie die Exempel der Frau Gräfin von Zinzendorf, der Anna Nitschmännin, und vieler anderer ... ausweisen“<sup>43</sup>.

Die drei angeführten Autoren machen deutlich, daß der Vorwurf, den Herrnhuter Schwestern sei es erlaubt, zu predigen, anscheinend ziemlich verbreitet war<sup>44</sup>. Darüber hinaus deuten sie an, daß vor allem die Zusammenkünfte der Schwestern den Rahmen für das Reden oder Predigen der Schwestern bildeten und daß ihre Redetätigkeit in dem Reden, Lehren und Predigen von männlichen Laien eine Parallele hatte.

Nun muß man natürlich beim Gebrauch von Streitschriften als historische Quelle vorsichtig sein, da Verleumdungen und Übertreibungen keine Seltenheit sind. Unsere nächste Frage lautet deshalb: Wie weit wird der entstandene Eindruck von brüderischen Dokumenten bestätigt, ergänzt oder widerlegt?

## 2.2. Brüderische Quellen

Zunächst hat es den Anschein, als ob das Zeugnis der brüderischen Quellen eher negativ ausfällt. Die Vorwürfe der Gegner wurden in offiziellen Stellungnahmen wiederholt dementiert. In Spangenberg's „Apologetischer Schluß=Schrift“ von 1752 antwortete Zinzendorf auf den Vorwurf, die Brüdergemeinde vertraue das Lehramt auch Frauen an, mit der Feststellung:

---

42 Ebd., 130-131.

43 Ebd.

44 Diese Stellen sind die deutlichsten, die mir in der Streitschriftenliteratur begegneten, aber bei weitem nicht die einzigsten, vgl. etwa Carl Regent, *Unparteyische Nachricht*, Breßlau 1729, (BHZ B 3, reprint *Antizinzendorfiana*, Bd. 1), 96-97; C. F. Demelius, *Vollständige sowohl historisch- als theologische Nachricht von der Herrenhuthischen Bruderschaft...*, Frankfurt / Leipzig 1735, (BHZ B 20.1), 145; Joachim Lange, „Väterliche Warnung“, 1744, (BHZ B 160, reprint in *Antizinzendorfiana*, Bd. 3), 502-503; Johann Gottlob Carpvov, *Religionsuntersuchung...*, Leipzig 1742, (BHZ B 116), 588-589; Johann Georg Schützen, *Herrnhutianismus in Nuce...*, Hamburg 1750, (BHZ B 300), 594-595.

„Sie sollen unter sich selbst gute Lehrerinnen seyn; das ordnen wir Paulo nach. In Ecclesia aber sind sies [sic] nicht. Es weissagen auch nicht einmal die Jungfern und Witwen bey uns, wie zu Christi und der Apostel Zeit. Der Geist GOTTes bleibt immer an nichts gebunden: aber in unserer Kirchen-Ordnung ist darauf nicht angetragen. Und davon ist die Rede“<sup>45</sup>.

Immerhin finden sich aber doch einige Stellen, die die Möglichkeit des Redens der Schwestern wenigstens stillschweigend zulassen. So heißt es in einer Erklärung der Herrnhuter Gemeinde von 1730, die in der *Büdingischen Sammlung* abgedruckt ist:

„Die Cantzeln, Kirchen und Altäre kan man den Predigern in jeder Kirche lassen, ausser dem aber kan keinem Kinde GOTTes gewehret werden, von seinem treuen Heyland Zeugniß abzulegen, heimlich und öffentlich, und zu verkündigen die Tugend deß, der uns beruffen hat von der Finsterniß zu seinem wunderbaren Licht“<sup>46</sup>.

Acht Jahre später schreibt Zinzendorf in seinem „Eventual-Testament“ anlässlich seiner Reise nach Westindien:

„Die Lehr=Aemter werden in unserer Gemeine von zweyerley Personen verwaltet: Von den ordinirten Predigern, (welche unter den Mährischen Gemeinen auch von uns ordiniret werden) und von denen andern Zeugen, die der HERR begabet hat, und welche zwar keine so genannte Ministerialia verrichten, aber doch das Wort reden, so oft sie der HERR dazu aufmuntert“<sup>47</sup>.

Ist es denkbar, daß zu den Kindern Gottes, denen das Verkündigen nicht verwehrt werden kann, da sie von Gott dazu berufen sind, auch Frauen gehören? Darauf geben diese Texte keine Antwort.

---

45 August Gottlieb Spangenberg, *Apologetische Schluß-Schrift, worinn über tausend Beschuldigungen gegen die Brüder-Gemeinen und Ihren zeitherigen Ordinarium nach der Wahrheit beantwortet werden*, Leipzig 1752 (BHZ B 350, reprint in G. Meyer und E. Beyreuther (Hg.), *N. L. von Zinzendorf. Ergänzungsbände zu den Hauptschriften*, Hildesheim 1964-1985, Bd. 3; Zitat S. 211. Vgl. *Freywillige Nachlese 1735-1740*, BHZ A 123, reprint in *Ergänzungsbände*, Bd. 11), 765; *Büdingische Sammlung 1740-1745* (BHZ A 146, reprint in *Ergänzungsbände*, Bd. 7 – 9), Bd. 1, 775-780; *Naturelle Reflexiones, 1747-1748* (BHZ A 174, reprint in *Ergänzungsbände*, Bd 4), 353; siehe auch David Sigmund Krügelstein, *Kurtze Erläuterung der seit einiger Zeit publicirten Replique...*, Frankfurt 1738 (BHZ B 50), 62.

46 *Büdingische Sammlung*, Bd. 1 (in *Ergänzungsbände*, Bd. 7), 49.

47 Zitiert in *Theologische Bedencken*, Büdingen 1742, (BHZ A 120.3, reprint in *Ergänzungsbände*, Bd. 4), 171.



Ein anderes Bild ergibt sich, wenn wir uns Quellen zuwenden, die nicht für die Öffentlichkeit bestimmt waren. Manuskripte aus den Anfangsjahren bezeugen für besondere Gelegenheiten die aktive Mitarbeit der Schwestern im Gottesdienst:

- die Ältestinnen und andere leitende Schwestern verrichten die Ansprache und das Gebet bei der Aufnahme von Frauen in die Gemeinde;
- sie segnen andere Schwestern zu Ämtern ein und beten über sie,
- sie halten Einsegnungen, wenn ein Mädchen geboren wird oder eine Schwester heimgeht<sup>48</sup>.

Darüber hinaus haben die Schwestern ihre eigenen Versammlungen, die auch von ihnen selbst geleitet werden und in denen besonders eingesetzte Lehrerinnen die anderen Schwestern in geistlichen Dingen unterweisen<sup>49</sup>.

Mit der Einrichtung der Chöre und dem Entstehen von eigenständigen Hausgemeinschaften in den Chorchäusern – bei den ledigen Schwestern ab 1734 – vermehrte sich der Freiraum der Schwestern. Otto Uttendörfer schreibt hierzu:

„Sobald Schwesternhäuser entstanden sind, halten ihre Leiterinnen natürlich häufig Morgensegen, Abendsegen, Singstunden, Liturgien und Liebesmahle im Kreise der Hausgemeine, doch werden besonders an festlichen Tagen auch Redeversammlungen derselben erwähnt“<sup>50</sup>.

Diese Redeversammlungen werden uns im Folgenden beschäftigen. Was läßt sich über sie eruieren? Zunächst, daß es sich wohl zum größten Teil um sogenannte „Chor-Homilien“ handelt, d.h. gottesdienstliche Reden innerhalb eines Chores, die mit besonderem Bezug auf die jeweiligen Chorumsstände gehalten wurden<sup>51</sup>. Entgegen der Logik der Geschlechtertrennung scheint es allgemein üblich gewesen zu sein, daß die Chorchomilien in den

---

48 Uttendörfer, *Zinzendorf und die Frauen*, 30-31, vgl. Wollstadt, *Geordnetes Dienen*, 215, 346.

49 So berichtet Christian David 1728 in einer handschriftlichen Beschreibung von Herrnhut: „Die Weiber kommen alle Wochen 2. mahl zusammen, sich zu unterreden, sie haben auch ihre Weissagerin, Lehrerin, Ermahnerin, Aufseherin, Krancken-Pflegerin, da unterreden sich dieselben,“ zitiert nach P. X. Regent, *Unpartheyische Nachricht*, Breslau, 1729, (BHZ B 3, reprint in *Antizinzendorfiana*, vol. 1), 30.

50 Uttendörfer, *Zinzendorf und die Frauen*, 31; vgl. Nelson, „Ordination“, 8.

51 Vgl. *Kurze, zuverlässige Nachricht von der, unter dem Namen der Böhmisch-Mährischen Brüder bekanten, Kirche Unitas Fratrum...*, o.O. 1757, (BHZ A 206.2, reprint in *Ergänzungsbände*, Bd. 6), 49.

Schwesternchören von besonders vertrauenswürdigen Brüdern verrichtet wurden oder daß die Rede eines Bruders von einer Schwester vorgelesen wurde<sup>52</sup>. Diese Regelung wurde aber nicht strikt eingehalten, insbesondere da der innere Widerspruch zum Chorprinzip auf der Hand lag. Besonders aufschlußreich ist an dieser Stelle eine Bemerkung Zinzendorfs von 1755:

„In einer lebendigen Gemeine würde wol zu einem soliden Discours, den man eine Chorhomilie nennen könnte, erfordert, daß man zuerst etliche Br. [Brüder], die aus eigener Erfahrung reden, zu ihrem Chor hätte reden hören. Das ist die Ursach, warum ich so lang es nur hat gehen wollen, beständig davor gewesen, daß in allen Chören Geschw. gleicher Gattung die Chorreden hielten, welches ich so weit extendiert, daß ich in manchen Gemeinen niemanden habe lassen Reden an die led. Schw. halten, als von ihres gleichen, nicht sowol, daß es sich nicht schikte, als daß der Zweck erreicht, u. nicht nur erbauliche Reden, sondern Gespräche zum Herzen u. Gemüth der Geschw. die aus einer innerl[ichen] Erfahrung kommen, gehalten worden“<sup>53</sup>.

Dieser Text scheint anzudeuten, daß Chor-Homilien von Schwestern, auch wenn sie die Ausnahme bildeten, vielleicht gar nicht so selten waren. In Uttendörfers Abhandlungen werden als Beispiele für eine solche Redetätigkeit der Schwestern insgesamt neun verschiedene Quellenbelege angeführt, hauptsächlich Vermerke in Schwesternhausdiarinen, daß eine Schwester bei einer bestimmten Gelegenheit geredet habe<sup>54</sup>. Es sind aber tatsächlich auch vollständige, von einer Schwester gehaltene Reden erhalten, von deren Existenz Uttendörfer anscheinend nichts gewußt hat.

Unter den Restbeständen des Herrnhuter Schwesternhausarchivs fand Dr. Paul Peucker im Juli 1998 ganz unerwartet eine Sammlung von Reden

---

52 Vgl. Uttendörfer, *Zinzendorf und die Frauen*, 14, 56; Hahn-Reichel, *Quellen*, 295; und Beverly Smaby, „Female Piety among Eighteenth Century Moravians“ in: *Pennsylvania History: A Journal of Mid-Atlantic Studies* 64 (Summer 1997): 151-167, besonders 156. Aus einer Instruktion an die Chorghelferinnen aus dem Jahr 1785 geht hervor, daß die Brüder die Chorhomilien halten. Die Chorghelferinnen sollen eine enge Beziehung zum Gemeinhelfer aufbauen, damit er über alle Dinge im Chor unterrichtet ist und so zum Herzen der Schwestern predigen kann (vgl. UA Herrnhut, R.4.C.IV.10.b, § 7+8).

53 Homilie an die Witwer, JHD (Gemeinarchiv Königsfeld), 17. Juli 1755.

54 *Zinzendorf und die Frauen*, 31, Anm. 51; *Alt-Herrnhut II*, 250, Anm. 391.

„unseres theuren und allerliebsten Mamagens“, d.h. von Anna Nitschmann<sup>55</sup>. Es handelt sich um Mitschriften oder Abschriften von 19 Reden und einem längeren Gebet, jeweils zwischen zwei und vier dicht beschriebene Quartseiten lang. Sie wurden – soweit datiert – zwischen 1755 und 1758 in den Gemeinden Herrnhut, Neusalz, Ebersdorf, Gnadenberg, Gnadenfrei und Zeist gehalten und richteten sich hauptsächlich an das Chor der ledigen Schwestern, aber in einigen Fällen auch an das Chor der kleinen Jungfern und Mädchen. Erstaunlich ist die Vielfalt der äußeren Umstände und Anlässe. Neben regulären Chorviertelstunden werden genannt Chorrede zum Chorfest, Rede beim „Kelch der Verbindung“ (gemeint ist wohl Bundeskelch), Morgensegen zum „Bundesfest“ (Schwesternfest am 4. Mai?), „Abendmahlsviertelstunde“, „Sabbath-Liebesmahl“ und Liebesmahle bei einem Begräbnis und bei einem Abendmahl. Alle diese Bezeichnungen fallen aber durchaus in die Kategorie der Chorrede. Inhaltlich nehmen die Reden meistens den äußeren Anlaß der Versammlung oder das Eingangsglied als Ausgangspunkt und gehen vor allem auf Aspekte des geistlichen Lebens im Chor, insbesondere die Beziehung der Schwestern zum Heiland ein<sup>56</sup>.

Insgesamt bestätigt der Fund der Reden Anna Nitschmanns drei Tendenzen, die sich schon bei den von Uttendörfer angeführten Stellen erkennen lassen. Erstens sind Chorhomilien von Schwestern vor allem für die besonderen Festtage des Schwesternchores verbürgt<sup>57</sup>. Zweitens handelt es sich dabei zu einem ganz großen Teil um Reden von Anna Nitschmann<sup>58</sup>.

---

55 UA, Restarchiv Brüdergemeinde Herrnhut, SA I, R.5.2. Das Archiv der Brüdergemeinde Herrnhut ist im Mai 1945 im Gemeinhaus verbrannt. Nur einige Stücke, die damals ausgeliehen waren, darunter auch die Sammlung der Reden Anna Nitschmanns, blieben erhalten (briefliche Mitteilung von Dr. Paul Peucker, UA Herrnhut).

56 Eine genauere Auswertung und gegebenenfalls Veröffentlichung dieser Reden, die sicher einiges zum besseren Verständnis der Gestalt Anna Nitschmanns beitragen können, steht noch aus.

57 *Zinzendorf und die Frauen*, 31, vgl. Smaby, „Female Piety“, 156.

58 Unter den von Uttendörfer angeführten Stellen (vgl. Anm. 54) nennen das Herrnhagaagdiarium und das JHD jedesmal Anna Nitschmann als Rednerin. Bei den Stellen im verbrannten Herrnhuter Schwesternhausdiarium läßt sich nicht mehr nachprüfen, wer geredet hat. Eine sichere Ausnahme ist die im Bethlehemer Diarium angeführte Stelle, wo Anna Rosina Anders am Schwesternchorfest eine Ansprache hält (vgl. Anm. 66 unten). Daneben gibt wenigstens zwei weitere Ausnahmen, die von Uttendörfer nicht erwähnt werden.

Drittens fällt ein Großteil der Reden in das Jahrzehnt von Zinzendorfs Tod<sup>59</sup>. Diese Umstände werfen natürlich einige Fragen auf: Ist Anna Nitschmann die einzige Schwester gewesen, die regelmäßig Chorreden gehalten hat, oder sind ihre Reden nur besonders in den Diarien vermerkt worden, was angesichts ihrer herausragenden Stellung nicht überrascht, während das Reden der anderen Schwestern stillschweigend übergangen wurde? Waren die von Anna Nitschmann und möglicherweise auch von anderen Schwestern gehaltenen Chorreden die Ausnahme und auf besondere Anlässe wie Chorfeste beschränkt, oder wurden diese nur in den Diarien an solchen Tagen besonders hervorgehoben? Hatten die Schwestern in den Jahren zwischen 1750 und 1760 ein höheres Maß an Selbständigkeit, das es ihnen erlaubte, häufiger selbst in den Chören zu reden, oder entsteht dieser Eindruck nur durch die zufällige Konstellation der wenigen Quellenbelege? Ich selbst meine, daß das Reden der Schwestern nicht auf wenige Ausnahmefälle beschränkt gewesen ist und daß neben Anna Nitschmann auch andere führende Schwestern Chorreden gehalten haben. Für ein fundierteres Urteil in diesen Fragen ist jedoch die weitere Erforschung der Archivbestände, die unter Umständen noch einige Überraschungen für uns bereithalten, unerlässlich<sup>60</sup>.

---

Über ein Liebesmahl am 13. August 1745 in Nazareth, gehalten von Geschw. Spangenberg, wird berichtet, „Mary“ (Spangenbergs Frau) habe sehr gefühlig über den kindlichen Glauben gesprochen und die Versammlung mit einem Gebet beschlossen (Hinweis ohne Quellenangabe bei Elizabeth Lehman Myers, *A Century of Moravian Sisters*, New York 1918, 23); und im Bericht über ein Chorfest der ledigen Schwestern in Herrnhut am 4. Mai 1753 heißt es: „unser liebes Marianel hielte den Morgensegen. Sie that erstl. eine sehr bewegliche Anrede an das Chor in Ansehung aller der betrübten Umstände, die das verwichene Jahr unter uns vorgekommen...“ (UA, R.4.C.IV.13.a.10, freundliche Mitteilung von Frau Renate Böttner, UA). Johannes von Watteville berichtet übrigens über Eva Maria Spangenberg, geb. Ziegelbauer (1696-1751), in einem Brief an Zinzendorf (30.9.1748), daß sie „in Konferenzen und Liebesmahlen und sonst allzeit speakerin [sic]“ sei, zitiert bei Erbe, *Bethlehem*, 33.

- 59 Vier der von Uttendörfer (Anm. 54) zitierten Stellen fallen in die Jahre 1743, 1744 und 1745.
- 60 Ein erster, grundlegender Schritt für die Erforschung der Geschlechter der Schwestern in der Brüdergemeine wäre es, eine Übersicht über das vorhandene Quellenmaterial (Schwesternhausdiarien, Korrespondenzen, Konferenzprotokolle, Lebensläufe, Lieder usw.) im Unitätsarchiv und den verschiedenen Gemeinarchiven zusammenzustellen.

Wir wollen uns jetzt am Ende dieses Abschnittes noch einmal der gut dokumentierten Redetätigkeit Anna Nitschmanns zuwenden und uns an ihrem Beispiel ein Bild machen, wie die Redetätigkeit der Schwestern in der Brüdergemeinde ausgesehen haben könnte<sup>61</sup>. In einem Kleinbildzyklus mit Szenen aus dem Leben der Anna Nitschmann von Adam Paul Schöpffel (signiert Herrnhag 1747) gibt es zwei Darstellungen von ihr als Rednerin<sup>62</sup>. Die erste (Teilbild Nr. 17) zeigt Anna Nitschmann, wie sie den „erweckten von der Quäcker-Gesinnung in Pennsylvanien, Manns und Frauensleuten zusammen, eine Versammlung hält anno 1741“<sup>63</sup>. Auch wenn fraglich ist, ob die Darstellung die Szene historisch akkurat wiedergibt, besteht doch kein Zweifel an der eigentlichen Aussage des Bildes, die darauf zielt, Anna Nitschmanns Kompetenz als öffentliche Rednerin herauszustellen. Allerdings muß man bei der Interpretation berücksichtigen, daß es sich nicht um eine brüderische Versammlung sondern um ein pennsylvanisches „Quaker

---

61 Trotz der bedeutenden Rolle, die Anna Nitschmann im Leben der Brüdergemeinde im 18. Jahrhundert gespielt hat, gibt es über sie kaum Literatur; vgl. Hahn-Reichel, *Quellen*, 454-461; Jung, *Frauen des Pietismus*, 61-73; Adelaide L. Fries, *Some Moravian Heroes*, Bethlehem, Pa. 1936, 56-73; Jannasch, *Erdmuth Dorothea*, passim. Die folgenden Veröffentlichungen ohne wissenschaftlichen Wert können als Hinweis auf ihre andauernde Bedeutung gelten: Grethe Goodwin, *Anna Nitschmann: Founder of the Moravian Single Sisters' Choir*, Bethlehem, Pa. 1985, Edwin A. Sawyer, *These Fifteen: Pioneers of the Moravian Church*, Bethlehem, Pa. 1963, 55-59. Ihr Lebenslauf bis 1737 ist abgedruckt in *Nachrichten aus der Brüdergemeinde* 26 (1844): 575-611. In den fünfziger Jahren unternahm Martha v. Wickede den Versuch einer wissenschaftlichen Anna Nitschmann Studie, die aber angesichts des Mangels an Quellen im Unitätsarchiv zu keinem befriedigenden Ergebnis kam (Auskunft Frau Renate Böttner, UA, 28.10.1992). Auch im Bethlehemer Archiv blieb die Suche nach ihrer Korrespondenz mit dem Bethlehemer Schwesternhaus bisher erfolglos (Mitteilung Dr. Beverly Smaby, Brookville, Pa.). Der Eindruck drängt sich auf, daß die nachfolgende Generation der „Era Spangenberg“ versucht hat, ihre Spuren zu verwischen. Um so wünschenswerter wäre eine Zusammenstellung der noch vorhandenen Materialien.

62 Vorhanden im UA, GS 703.

63 Beschreibung in der Dokumentation zur Gemäldesammlung des Unitätsarchivs. Vgl. *Uttendorfer, Zinzendorf und die Frauen*, 27, der darauf hinweist, daß laut Jüngerhausdiarium dieses oder ein ähnliches Bild, das Anna Nitschmann bei den Quäkern predigend darstellt, bei einer Nachfeier ihres Geburtstags am 9.12.1747 gezeigt wurde.

meeting" handelt, also um einen äußeren Rahmen, der das Reden von Frauen im Gottesdienst gestattete, aber für die Brüdergemeinde nicht normativ war<sup>64</sup>. Die andere Szene (Teilbild Nr. 15) zeigt eine Versammlung der ledigen Schwestern in Marienborn für Anna Nitschmann vor ihrer Abreise nach Pennsylvanien 1740, in der sie vor einer Gruppe von weinenden Schwestern – man beachte die großen Taschentücher – ihre Abschiedsrede zu halten scheint.

Diese beiden eindrucksvollen graphischen Darstellungen von Anna Nitschmanns Auftreten als Rednerin möchte ich durch zwei Zeugnisse aus den Quellentexten ergänzen. Zunächst ein Bericht aus dem Jüngerhausdiarium über das Herrnhuter Schwesternfest am 4. Juni 1755:

„Um 7 Uhr versamlete sich das Chor auf unserem Bet-Saal zum Morgensegen. Unsre L.[iebe] Mutter redete gesalbt u. nachdrückl. von dem Jungfern-Bunde, den sie vor 25 Jahren selb 18 mit ihren Gespielinnen gemacht, wozu der Hld [Heiland] seitdem so eine grosse Anzahl gebraucht, u. auch *uns*. Alle Herzen zerrlossen vor Dankbarkeit und Beugung über unser Gnadenloos wovon wir die durchbohrten Füße des Lämmleins mit mit zarten Sünder-Thränen benetzten“<sup>65</sup>.

Schon diese kurze Beschreibung legt nahe, daß das Reden einer Schwester zu ihren Mitschwestern über die gemeinsamen Chorangelegenheiten ein Maß an Intimität, Identifikation und Gemeinschaftsbewußtsein ermöglichte, das bei einem Bruder undenkbar wäre<sup>66</sup>.

---

64 Zu Zinzendorfs vorwiegend positiver Einschätzung der Frauenpredigt bei den Quäkern vgl. Uttendörfer, *Zinzendorf und die Frauen*, 35, 49, 53, 60-61.

65 JHD (UA), 4. Juni 1755, 476, vgl. 477: „...Nachmitt. um 2 Uhr versamlete sich das led. Schw.-Chor auf ihrem Saal. Da wurden, nachdem die Mutter in gefühlicher Nähe unseres Blut-Bräutigams eine kurze Rede gethan hatte, unter dem Gesang: Du der Jungfern-Seel Schöpfer [etc.] folgende 14 kleine Jungfern dem Schwestern-Chor einverleibt...“

66 Vgl. den Eintrag im Bethlehemer Diarium zur Feier des gleichen Fests am 4. Mai 1755 in Bethlehem: „Nach dem allgemeinen Morgensegen, dabey Br Mathæus [wahrscheinlich Bischof Matthäus Hehl] unser heutiges Fest der gemeine ins Andencken vor unsren Blut Bräutigam brachte, kam das ganze Chor, nebst denen andern, die zum besuch gekommen, auf unserm Chorhaus=Saal zusammen, welcher mit grünen Zweigen ausgeschmückt, und auch die Looßung und Texte dießes Tages nebst den Portraits unseres theuren Mütterleins [Anna Nitschmann] und A. Johanngen [Anna Johanna Seidel, geb. Piesch] an den Wänden zu sehen waren; die L.[iebe] A. Roßel [Anna Rosina Anders] redete etwas von dem Zweck dießes Tages, das wir heute den Bund wieder erinnern wolten, welchen vor 25 Jahren durch unser theures Mütterlein [sic] gestiftet

Der nächste Text, ebenfalls aus dem Jüngerhausdiarium, berichtet über die Feier des Schwesternfestes in Zeist am 4. Mai 1759 und gibt Anna Nitschmanns Ansprache in indirekter Rede wieder:

„Als am Feste der Jungfernhöre versammelte sich früh um 7. Uhr das Zeister Chor auf seinem Saal dessen Wände mit Mayen besetzt waren... Die liebe Jüngerin, welche das Fest heute zum erstenmal mit dem Chore in Zeist feyert, sagte dem Chore beym Morgensegen in einer Rede:

Wir treten heute in unser 30tes Chorbundes Jahr. Unsere heut. Los. heist: Glück zu! Glück zu! Wie gönnt man ihm sein sanftes Wohlergehn<sup>67</sup>.

Das sey eine Wahrheit, die wir bisher erfahren hätten u. die auf künftigt noch viel gutes weißsage. Was in den 29. Jahren alles an uns geschehen sey, das wiße niemand so gut (unter uns) als sie selbst. Sie habe seitdem viel Chöre u. Chorchäuser gesehen u. wir hätten jezo wieder einige Chortempel zu erwarten in Neuwied u. Ockbrook. Der Bräutigam habe Gedancken des Friedens über uns. Er könnte sich freylich über uns noch nicht so freuen, wie Er gerne wolte; Wir wären noch ein gut Stück vom Ganzen u. noch so weit zurücke, daß wir uns darüber schämen u. beugen müsten. Eigentl. solte doch der heutige Tag ein Freudentag seyn, u. wir hätten auch, wenn wir daran dächten, daß Er so viel an uns gethan hat, mehr Ursach, uns zu freuen, als uns zu betrüben. Desto mehr aber beuge u. beschäme es uns auch billig, daß wir doch noch nicht ganz wären, sowohl in der Zärtlichkeit gegen Ihn, als in der Chornade. So könnte ein jedes viel anhänglicher an seine Person seyn, viel verwöhnter an seinen Blutgeruch u. verliebter in seine Martergestalt u. auch die Chorseligkeit mehr genoßen werden. Daher vermuthete Sie nichts anderes, als daß eine jede von den Schwestern heute mit Ihm Bande halten werde, und in seiner Erd alles begraben was an ihr noch unjungfräul. u. nicht jesushaft ist, u. mit *dem* Tage ein ganz neues Leben anfangen. Ins ganze könnte sie, u. wir heute nicht anders, als uns zu seinen Füßen hinlegen mit einem dankbaren u. frohen Herzen über aller Gnade, die er uns hat genießen laßen. Wir wären doch Sein Chor, bey allem unserm Elend u. Schlechtseyn. Nun er würde heute manches gute Wörtgen kriegen. Ein jedes Chor u. alle Glieder deßelben würden sich von Ihm ausbitten was ein jedes aufs künftige braucht. U. das solte dann auch hier nicht minder geschehen. Er solte

---

worden, nemlich als treue und selge Jungfräulein von dem Bräutigam alleine zu leben. Wir hätten Ursache vor die in dießem Jahre unsrem Chor erwiesene Chornade und segen anzubeten, und bate darauf mit dem Chor auf den Knien die blutige Nähe des Lämmleins besonders zu dießem Tage herzlich aus" (UA, R.14.A.a.0, 4. Mai 1755). Anna Rosina Anders (1727-1803) war von 1748-1764 Chorpflegerin der ledigen Schwestern in Bethlehem, vgl. Faull, *Moravian Women's Memoirs*, 5-9.

67 Zu diesem Text vgl. Sach. 4,7 und *Gesangbuch der Brüdergemeine*, Barby 1778, Lied Nr. 1315.

uns auch so nahe seyn, wie den anderen Chor Verwandten u. unser Herz solte sich beugen u. unser Gebet aufsteigen wie ein Weyrauch zu unserm allgegenwärtigen Freunde. U. dann solte unser Gang von neuem recht selig seyn. Er würde uns absolviren von allem, womit wir Ihm, sonderl. in diesem Chor-Jahre nicht zur Freude gewesen wären. Er solte noch über uns *ganz* getröstet werden. Ich freue mich, sagte sie, „daß ich die Gnade gehabt habe, vom Anfange des Bundes dabey zu seyn, u. daß Er mich gewürdiget hat, mich zu einem Werkzeuge dabey zu gebrauchen. Ich bin nicht im Stande auszudrücken, was mein Herz euch *allen*, u. einer jeden insbesondere wünschet. Ich werde es aber alles *Ihm* selber sagen, u. ich habe es auch schon gethan. Ich würde mich sehr freuen, wenn das Chor *ganz* werden wird.[“] Wir könntens werden. Wir hätten so einen guten Heiland u. treuen Chor-Fürsten. Wir dürften uns nur alles schenken lassen aus dem Verdienst seiner Wunden, die er für uns empfangen hat u. so könntens wir Ihm ganz zur Freude werden. U. daß soll die Materie dieses Tages seyn. Er, nur Er, u. seine Wunden sollen von uns Ehre haben u. Sein liebsverwundtes Herz angesprochen werden, daß wir in *dem* Jahre wieder seiner vorigen unschätzbaren Nähe gewürdiget werden, daß Er uns aber noch näher werde, als er uns je gewesen ist.“<sup>68</sup>

Dieses Beispiel einer Rede Anna Nitschmanns gibt uns, denke ich, einen guten Eindruck von dem Charakter der Chorreden, die von Schwestern in der Brüdergemeinde gehalten worden sind. Obwohl die Rede die Tageslosung als Ausgangspunkt hat, bietet sie inhaltlich keine exegetischen Erläuterungen, sondern ruft vielmehr die Anfänge der Schwesternarbeit in Erinnerung und geht seelsorgerlich auf die konkreten Umstände des Zeister Schwesternchores ein.

Zusammenfassend läßt sich vorläufig wohl Folgendes sagen: Eine Redetätigkeit der Schwestern kam in der Brüdergemeinde vor, war aber generell auf die Zusammenkünfte der Schwestern beschränkt und stellte auch dort wohl eher eine Ausnahme dar. In der Anfangszeit Herrnhuts scheint es eine größere Flexibilität gegeben zu haben, die zuließ, daß Schwestern zu besonderen Anlässen auch im Gottesdienst der gesamten Gemeinde reden und beten konnten. Mit dem Entstehen der Chorordnung verlagerte sich die Tätigkeit der Schwestern in die Schwesternchöre und ihr Halten von Ansprachen, das wenigstens ab und zu vorkam, diente vorwiegend seelsorgerlichen Zwecken.

Ob diese Entwicklung insgesamt eine Zunahme oder eine Abnahme der Redetätigkeit der Schwestern bedeutete, ist schwer zu sagen. Wir können aber darauf hinweisen, daß es zwischen 1740 und 1760 drei parallele

---

68 JHD (UA), 4. Mai 1759, 118-121.



Entwicklungen gab, die eine Tendenz zugunsten der aktiven Mitarbeit der Schwestern anzudeuten scheinen. Zum einen kommt es ab 1745 zu den oben erwähnten regulären Ordination bzw. Einsegnungen von Schwestern zu geistlichen Ämtern, was für eine wachsende Anerkennung und Bestätigung ihrer Leitungsfunktionen zu sprechen scheint<sup>69</sup>.

Zweitens zeigt sich in Zinzendorfs Auslegung von Bibelstellen, die das Schweigen der Frauen in der Gemeinde anordnen (vgl. 1. Kor. 14:34; Tim. 2:12), mit fortschreitendem Alter ein gewisses Umdenken. Während seine frühen Äußerungen eher vorsichtig sind, betont er seit dem Erscheinen des sogenannten „Lehrbüchelchens“<sup>70</sup> 1740, daß das Schweigegebot des Paulus keine allgemeine Gültigkeit besitze, sondern anderen Stellen, die eine Redetätigkeit der Frauen bezeugen oder zulassen (vgl. Joel 3,1-5, Apg. 1,14;

---

69 Vgl. Anmerkung 31.

70 *Probe eines Lehr-Büchelgens vor die sogenannten Brüder-Gemeinen...*, Büdingen 1740 (BHZ A 140.1), eine zweite überarbeitete Auflage (1742) erschien auch in englischer, niederländischer und französischer Übersetzung. Die implizierte Stellungnahme zugunsten des Frauenpredigens (S. 217-219 erste Auflage, S. 205ff zweite Auflage) rief rasch den lautstarken Protest der theologischen Opposition auf den Plan. Der Berner Professor Johann Georg Altmann publizierte umgehend eine Streitschrift, *Disquisitio Philologico-Critica...*, Bern 1740 (BHZ B 72), abgedruckt in der Zeitschrift *Tempe Helvetica...* Bd. 5 [1741], 430-459, worin er Zinzendorfs Schriftauslegung Parteilichkeit vorwarf und die Brüdergemeinde der montanistischen Häresie verdächtigte, was Zinzendorf in einem Brief an Altmanns Vorgesetzten (*Büdingische Sammlung*, Bd.1, 775-780) entschieden zurückwies; vgl. Dellsperger, „Frauenemanzipation im Pietismus“, 148-151, und Spangenberg, *Leben Zinzendorfs*, 1330. Kritik kam auch von Christian Moritz Kromayer, *Genauere Untersuchung und gründliche Widerlegung der ... Probe eines Lehr-Büchelgens ...*, Sraßburg 1742 (BHZ B 110), 221-225, und von Johann Gottlob Carpzov, der in seiner *Religionsuntersuchung der Böhmisch- und Mährischen Brüder*, Leipzig 1742 (BHZ B 116), 588-589, wie folgt über Zinzendorfs Position im „Lehrbüchelchen“ urteilt: „P. 205. qv. 6 zehlet er das Schweigen der Weiber in öffentlicher Gemeine, zu denen Verordnungen, die nicht an allen Orten, sondern nur zu Corinth und Ephesus 1 Cor 14, 34, I Tim. 2,12 sollten beobachtet werden. Allein wie die Ursachen, so diesen Verordnungen an beyden Orten beygefügt werden, allgemein sind, also ist auch das Verbot, des Lehrens der Weiber, allgemein ... Warum aber der Verfasser hier das öffentliche Lehren der Weiber an vielen Orten zugelassen zu seyn behauptet, ist die Ursache, weil die Herrnhüter, so wol als die Qväker, ihren begeisterten Frauen öffentlich zu predigen verstaten...“.

2,4-18; 18,26; Röm. 16,1 und 12; 1 Kor. 11,5; Tit. 2,3), untergeordnet werden müsse<sup>71</sup>. Er erwägt weiterhin die vorbildliche Rolle alttestamentlicher Frauengestalten wie Hannah, Deborah und Miriam<sup>72</sup>. In einer späten Rede kommt er sogar zu der berühmten Feststellung, der Satz, die Frau solle in der Kirche schweigen, sei „falsch und wider die heilige Schrift“<sup>73</sup>.

Möglicherweise hat drittens auch die Vorstellung vom „Mutteramt“ des Heiligen Geistes, die 1743 aufkam und bis nach Zinzendorfs Tod anhielt, zu einer Aufwertung oder zumindest Bestätigung der Rolle der Schwestern geführt<sup>74</sup>.

---

71 Neben den in Uttendörfer, *Zinzendorf und die Frauen*, 42-66 angeführten Texten sind die folgenden Stellen relevant: „Versuch einer Übersetzung des 1. Briefs Pauli an den Timotheum“ (1734) in *Freywillige Nachlese* (reprint *Ergänzungsbände*, Bd. 11), 37-38; „Probe einiger Herrnhuthischen Bibel-lectionen, An. 1734“ in *Büdingische Sammlung*, Bd. 1 (reprint *Ergänzungsbände*, Bd. 7), 550; *Probe eines Lehr-Büchelgens*, 217-219; *Öffentliche Gemeinreden*, 1748-1749, (BHZ A 181, reprint in *Hauptschriften*, Bd. 4), 2. Teil, 70. Für eine zusammenfassende Darstellung vgl. Vogt, „A Voice for Themselves“, 237-242. Es ist nicht ausgeschlossen, daß für Zinzendorf das Reden der Schwestern auch aufgrund von App 2,17 („Es soll geschehen in den letzten Tagen, spricht Gott, da will ich ausgießen von meinem Geist auf alles Fleisch und eure Söhne und eure Töchter sollen weissagen...“) durch eine gewisse Endzeiterwartung legitimiert war; vgl. Uttendörfer, *Zinzendorf und die Frauen*, 54, 58, und ders., *Zinzendorfs Weltbetrachtungen*, 320.

72 Vgl. Uttendörfer, *Zinzendorf und die Frauen*, 44, 53, 60, 64. Schon 1741 dichtete Zinzendorf die Verse, „Du weibliches geschlechte, von alters in dem rechte als heldinnen im streit, als weise richterinnen, und heil'ge schauerinnen, und lehrer'n in gerechtigkeit.“ *Das Gesang Buch der Gemeine in Herrn-Huth, Herrnhut 1735ff*, (BHZ A 505, reprint Hildesheim, 1981), Anhang 11, Lied Nr. 1710, 12.

73 Uttendörfer, *Zinzendorf und die Frauen*, 58; wieder abgedruckt in Hahn-Reichel, *Quellen*, 293; Scharffenorth und Reichle, Art. „Frauen VII“ in: TRE 11, 449; und Zimmerling, *Nachfolge lernen*, 44.

74 Vgl. Matthias Meyer, „Das 'Mutter-Amt' des Heiligen Geistes in der Theologie Zinzendorfs“ in: *Evangelische Theologie* 43 (1983), 415-429; Gary Kinkel, *Our Dear Mother the Spirit: An Investigation of Count Zinzendorf's Theology and Praxis*, Lanham 1990.

### 3. Predigten die Schwestern?

Ist es gerechtfertigt, das Reden der Schwestern als Predigen zu bezeichnen? Die Antwort auf diese Frage hängt natürlich davon ab, wie man das Wort „Predigen“ definiert, ob der Schwerpunkt auf dem Lehren, auf der Schriftauslegung, oder auf der Verkündigung, dem Glaubenszeugnis und der Ermahnung liegt. Drei kurze Gedanken möchte ich abschließend zu dieser Frage äußern.

Erstens, der wunde Punkt in der Auseinandersetzung um das „Predigen der Schwestern“ war nicht das Predigen im strengen Sinne, sondern das Brechen des paulinischen Gebotes, daß die Frauen in der Gemeinde zu schweigen haben. Es ging also um die Frage, ob den Frauen überhaupt eine eigene Stimme im Gemeindegeschehen zugebilligt wird<sup>75</sup>. Schon das Reden von Schwestern in ihren Privatversammlungen konnte deshalb der Brüdergemeinde von ihren Gegnern zum Vorwurf gemacht werden. Von brüderlicher Seite wurde natürlich offiziell immer wieder versichert, das Schweigebot für Frauen werde in keiner Weise verletzt und die Praxis des Lehrens der Schwestern unter einander sei biblisch legitim<sup>76</sup>. Nichtsdestotrotz ist es meiner Meinung nach unverkennbar, daß der Trend prinzipiell auf eine aktive Beteiligung der Schwestern ging.

Zweitens ist festzuhalten, daß in der Brüdergemeinde mit dem Aufbau eines besonderen Gemeindelebens auch ein neues Predigtverständnis entstand, das vor allem durch den Gedanken des gegenseitigen Mitteilens

---

75 Es scheint mir, als ob sich Zinzendorf mit seinem Befürworten des Redens der Schwestern in einer doppelten Frontstellung befand: einerseits mußte er seine Vorstellungen gegenüber den Gegnern außerhalb der Gemeinde verteidigen und andererseits sie auch vor den konservativeren Kräften innerhalb der Gemeinde legitimieren. Einige seiner eher radikalen Äußerung zur Redetätigkeit der Frauen (vgl. Uttendörfer, *Zinzendorf und die Frauen*, 58; Hahn-Reichel, *Quellen*, 293-294) scheinen sich wohl eher an eine innergemeindliche Opposition zu richten. Die Tatsache, daß nach seinem Tod relativ bald viele Freiheiten der Schwestern wieder eingeschränkt wurden, scheint das Bestehen einer solchen Opposition zu bestätigen.

76 Als Rechtfertigung für das Reden von Frauen in Frauenversammlungen wird immer wieder Titus 2,3 angeführt: die alten Frauen sollen die jungen lehren; vgl. *Freywillige Nachlese* (reprint *Ergänzungsbände*, Bd. 11), 37-38, 765; Spangenberg, *Apologetische Schluß-Schrift* (reprint in *Ergänzungsbände*, Bd. 3), 211; ferner Wollstadt, *Geordnetes Dienen*, 215-216, und Uttendörfer, *Zinzendorf und die Frauen*, 51-52.

geprägt war<sup>77</sup>. Die landeskirchliche Lehrpredigt wird zur Gemeinrede, in welcher die objektive Schriftauslegung in den Hintergrund tritt und der Liturgus nun vielmehr aus der Fülle des eigenen Herzens zum Herzen der versammelten Gemeinde spricht. Der Plan einer solchen Redeversammlung ist nach Zinzendorf,

„daß eine Kommunikation der Geister ist, daß man sich einander verstehe, berühre, eins in des anderen seine Seele und also in die vue und das Gefühl des, der da redet, ... entrieren soll“<sup>78</sup>.

Da es vor allem auf den Austausch geistlicher Erfahrung ankommt, müssen solche Gemeinreden nicht unbedingt von einem ordinierten Theologen gehalten werden, sondern auch Reden von anderen Brüdern sind möglich und wünschenswert.

Die Chorphomilien entsprechen vom Wesen her der Gemeinrede; auch hier geht es darum, wie schon oben angeführt, daß „Gespräche zum Herzen u. Gemüth der Geschw., die aus einer innerl.[ichen] Erfahrung kommen,“ gehalten werden<sup>79</sup>. Der Unterschied zwischen einer Predigt, die von einem ordinierten Bruder vor der gesammten Gemeinde gehalten wird, und der Rede einer Schwester in ihrem Chor ist also eher äußerlicher Art und betrifft nicht deren grundsätzliche Aufgabe des Mitteilens und der Belebung geistlicher Erfahrung. Ich bin deshalb der Meinung, daß wir durchaus von einem „Predigen“ der Schwestern sprechen können.

Schließlich eine Bemerkung zu der Tatsache, daß das Maß, in dem sich Schwestern als Rednerinnen, – oder Predigerinnen, wenn wir so wollen, – betätigt haben, allem Anschein nach doch eher beschränkt gewesen ist. Hier ist Vorsicht angebracht, daß wir nicht mit falschen Maßstäben messen. Was aus heutiger Sicht sehr bescheiden aussieht, war im 18. Jahrhundert einzigartig und radikal. Die Gegner der Brüdergemeine spürten mit Recht, daß eine Verletzung althergebrachter Sitten in Gange war. Daß in einer evangelischen Kirchengemeinschaft den Frauen ein solches Maß an Freiraum eingeräumt wurde, war etwas Unerhörtes.

Umgekehrt sollten wir aber auch vermeiden, das Reden der Schwestern überzubewerten. Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder und Schwestern betrieben keine feministische Theologie – auch wenn es faszinierende

---

77 Uttendörfer, *Zinzendorfs Gedanken über den Gottesdienst*, 17-25.

78 Ebd., 25.

79 JHD (Gemeinarchiv Königsfeld), 17. Juli 1755; vgl. Anm.

Paralleln gibt<sup>80</sup> – und es ging ihnen auch nicht um ein allgemeingültiges humanitäres Ideal weiblicher Emanzipation. Vielmehr war ihr Denken grundsätzlich biblisch orientiert und auf die Nachfolge Christi hin ausgerichtet.

Die Position der Brüder und Schwestern zur Zinzendorfzeit können wir vielleicht so zusammenfassen: Der Bezugspunkt, von dem aus das ganze Gemeindeleben, einschließlich des Redens der Schwestern, seine Bedeutung erhält, ist der Gedanke, daß man als Christ nicht mehr sich selber lebt, sondern sein Leben in den Dienst Christi und seiner Gemeinde stellt. Im Blick auf das Reden der Schwestern heißt dies konkret, daß die Schwestern als Glieder am Leib des Herrn die Möglichkeit der Mitsprache und Mitwirkung an dem Geschäft der Gemeinde haben, daß ihre besonderen Glaubenserfahrungen und Anliegen der Gemeinde wichtig sind, und daß sie, nicht weniger als die Brüder, zum Beten und Danken, zum Bezeugen ihres Glaubens und zum Lobpreis Gottes berufen sind.

Das Reden der Schwestern in der Zinzendorfzeit machte mit diesen Vorstellungen wenigstens ansatzweise ernst und wurde so zu einem Vorreiter der gleichberechtigten Mitarbeit von Frauen in der Kirche, wie sie

---

80 Parallelen zur gegenwärtigen feministischen Theologie bestehen meiner Meinung nach in der grundsätzlich positiven Sicht der Frau, der aktiven Beteiligung der Frauen am Gemeindeleben, der Vorstellung vom „Mutter-Amt“ des Heiligen Geistes als Konkretion eines weiblichen Gottesbildes und in der Betonung der Leiblichkeit – einschließlich der Sexualität – als eine von Gott geheiligte Gabe. Der größte Unterschied dürfte in der Christologie und Soteriologie liegen (Zinzendorfs Betonung des Sühneleidens Christi und der völligen Sündhaftigkeit des Menschen). Es ist daher möglich, Zinzendorf in gewisser Hinsicht im Vorfeld der feministischen Theologie zu lokalisieren (vgl. etwa Kurt Lüthi, *Feminismus und Romantik: Sprache, Gesellschaft, Symbol, Religion*, Wien 1985, 47-48), aber aufs ganze gesehen sind meiner Meinung nach die „feministischen Themen“ nur ein Nebenschauplatz seiner Theologie. Sein Hauptanliegen ist Christus, nicht die Befreiung der Frau. Allerdings zeigt sich dann auch, daß in Zinzendorfs Christozentrismus der Aspekt der Befreiung der Frau mit enthalten ist und daß Zinzendorf von daher dem Anliegen der heutigen feministischen Theologie, soweit sie biblisch begründet ist, nicht fremd gegenübersteht. Ein Gespräch zwischen Zinzendorfs Theologie und der heutigen feministischen Theologie wäre sicher zum Verständnis beider Seiten sehr gewinnbringend. Ich danke Frau Pfr. Luise Plock für ihre kritische Nachfrage an dieser Stelle.

heute gefordert und verwirklicht wird<sup>81</sup>. Aus diesem Grund verdient diese Praxis, so bescheiden sie gewesen sein mag, auch jetzt noch unsere Aufmerksamkeit.

#### Peter Vogt, 'Moravian sisters of the Zinzendorf Era as preachers'

The author investigates the ways in which sisters were active as speakers and preachers in the Moravian Church between 1722 and 1760. The first part of the article gives the historical background (the Moravian ideal of the congregation, Zinzendorf's view of women, the role of women in Pietism), while the second part looks at the concrete evidence for women preaching and examines the content of their addresses. The third indicates two important perspectives (interpretation of 1 Cor. 14.34 and the Moravian understanding of preaching) and offers a concluding evaluation.

---

81 Im August 1998, 253 Jahre nachdem auf dem Synodus in Marienborn am 26.7.1745 die ersten Schwestern zu „Diaconissen“ ordiniert wurden, wählte in Bethlehem, Pa., zum ersten Mal eine brüderische Synode eine Schwester, Rev. Kay Ward (vgl. Anm. 3 oben), zum Bischof; vgl. Gustav Niebuhr, „Women Smash Yet Another Barrier“ in: *New York Times* 15.8.1998, S. A 10. Schw. Wards Einsegnung zum Bischofsamt fand am 1.11.1998 in Lititz, Pa., statt, vgl. Hans-Beat Motel, „Kay Ward – die Bischöfin“ in: *Herrnhuter Bote* (Dez. 1998): 15.

## „GEGEN EIN REGIMENT VON SCHWESTERN“

### DIE STELLUNG DER FRAU IN DER BRÜDERGEMEINE NACH ZINZENDORFS TOD

*P. M. Peucker, Herrnhut*

1746 gründeten die Herrnhuter in Amsterdam eine Missionssozietät. Auffällig ist, daß die Statuten vorschrieben, daß der Vorstand aus drei Brüdern *und* aus drei Schwestern bestehen sollte, mit anderen Worten, er sollte paritätisch besetzt sein. 1793 wurde die Missionssozietät – die Amsterdamer Sozietät war schon seit 1750 bedeutungslos geworden – in Zeist neu gegründet. Diesmal schrieben die Statuten keine Vertretung von Schwestern im Vorstand vor; es war für Frauen nicht einmal möglich, Mitglied zu werden<sup>1</sup>. Innerhalb eines halben Jahrhunderts hatte sich diese Änderung vollzogen. Es ist bekannt, daß die Stellung der Herrnhuter Schwestern zu Zinzendorfs Lebzeiten außerordentlich gut war. Was sich nach seinem Tod änderte und warum, wird Thema meines Beitrags sein.

Die Frau in der Herrnhuter Gemeinde zu Zinzendorfs Lebzeiten hatte eine besondere Stellung. Zwei wesentliche Merkmale der Brüdergemeinde sind in Hinsicht auf die relative Eigenständigkeit der Herrnhuter Frau hervorzuheben: die Individualität und die starke Geschlechtertrennung. Die starke Betonung der Individualität jeder Person und die auf die Bedürfnisse eines jeden einzelnen ausgerichtete Seelsorge in der Gemeinde kamen im Herrnhuter Chorsystem zur vollen Entfaltung. Jedes Mitglied hatte seinen oder ihren eigenen Platz. Die Gemeinde funktionierte als ganzes und jedes Mitglied hatte darin eine Aufgabe, die dem Wohl des Ganzen diente und in gleichem Masse geschätzt wurde. Ein Unterschied zwischen Männern und Frauen konnte dabei kaum gemacht werden. Bei der Entstehung der Chöre spielte zudem eine gewisse Spontaneität eine Rolle: die jungen Frauen richteten, wie die jungen Männer, ihren Bund selber ein und ließen keine Einmischung der Männer zu. So kommen wir zum zweiten Merkmal: der

---

<sup>1</sup> Siehe: P.M. Peucker, „Van 'Broedersociëteit ter Uitbreiding van het Evangelie onder de Heidenen' tot Zeister Zendingsgenootschap“. In: *Suriname zending. Kwartaalblad Zeister Zendingsgenootschap* (März 1993): 4-6.

Geschlechtertrennung. Die intensive, individuell ausgerichtete und geschlechtlich getrennte Seelsorge konnte nur durch Mitglieder des jeweiligen Geschlechtes wahrgenommen werden. Man wollte und konnte nicht anders, um keine Gelegenheiten für Intimitäten entstehen zu lassen. Dazu kam Zinzendorfs eigene Einstellung zur Stellung der Frau. Zinzendorf überließ die Verwaltung des Familienbesitzes seiner Frau. Dies war für eine adliche Frau vielleicht nicht außergewöhnlich, aber er nahm Erdmuth Dorothea auch in die Leitungsgremien mit auf und umgab sich mit anderen Frauen, wie Anna Nitschmann, mit denen er Leitungsangelegenheiten besprach. So waren die Bedingungen für den Aufstieg und die Entfaltung der Schwestern innerhalb der Herrnhuter Bewegung geschaffen. Sie leiteten die Chöre, waren Erzieherinnen in den Anstalten, wurden zu Diakonae, ja zu Presbyterinnen eingeseget, predigten und segneten andere Schwestern zu Ämtern ein. In der Pilgergemeinde oder im Jüngerhaus, dem Leitungsorgan der Unität, waren auch weibliche Mitglieder vertreten<sup>2</sup>.

Es sind viele Belege für Zinzendorfs Einstellung zur Stellung der Frau überliefert. Wenn man sie hintereinander bei Uttendörfer liest<sup>3</sup>, kommt dann nicht unwillkürlich die Frage auf: *warum* mußte der Graf dies immer wieder betonen? Inwieweit seine Einstellung durch die breite Mehrheit der Gemeinde getragen wurde oder ob diese Situation nur dank seiner Person entstehen und sich halten konnte, sollte sich bald nach Zinzendorfs Tod zeigen.

Nach Zinzendorfs Tod brauchte man vier Jahre, bevor eine erste Generalsynode im Sommer 1764 in Marienborn, dem ehemaligen Sitz der Pilgergemeinde in der Wetterau, tagen konnte. Es war viel zu regeln, viele offene Fragen waren zu beantworten und vieles neu zu organisieren. Es ist nicht übertrieben zu sagen, daß das Überleben und die Zukunft der Unität auf dem Spiel standen<sup>4</sup>. Bei der Einrichtung des Unitätsdirektoriums als dem Leitungsorgan der Unität mußte auch die Frage geklärt werden, ob – wie früher – auch Schwestern darin vertreten sein sollten.

Diese Frage wurde in einer besonderen Sitzung am 9. August 1764 erstmalig besprochen. Es ging dabei um Fragen wie die, ob Schwestern beim Abendmahl dienen sollten, ob die Schwestern, die in die Abendmahlsgemein-

---

2 Im Juni 1759 hatte das Jüngerhaus 71 Mitglieder, 43 Brüder und 28 Schwestern.

3 O. Uttendörfer, *Zinzendorf und die Frauen. Kirchliche Frauenrechte vor 200 Jahren*. Herrnhut 1919.

4 Protokoll der Generalsynode 1764, UA, R.2.B.44.1.c.



schaft aufgenommen wurden, dazu von Schwestern konfirmiert werden sollten, ob die Schwesternchorhäuser einen männlichen Vormund bekommen sollten und anderes mehr. Bemerkenswert ist, daß von den 90 Personen, aus denen die Synode bestand, 69 Brüder und 21 Schwestern waren<sup>5</sup>. Bei dieser Sitzung waren jedoch die Schwestern nicht dabei. Es war den Brüdern sehr daran gelegen, frei und offen zu sprechen, und darum beschloß man, die Fragen an einen Ausschuß zu verweisen. Es ist nicht so, daß die Schwestern dazu nicht gehört wurden, denn es wurde zugleich ein Schwesternkomitee ernannt, mit dem die Brüder ihre ersten Ergebnisse besprechen sollten und deren Stellungnahme in den Bericht des Komitees „zur Untersuchung der Concurrenz und des Einflusses der Schwestern in Chor-, Gemein- und Kirchensachen“ miteinfließen sollte<sup>6</sup>. Das Wort „Concurrenz“ sollten wir allerdings nicht in der heutigen Bedeutung auffassen, sondern als „Mitarbeit“ verstehen<sup>7</sup>.

Im Synodalprotokoll sind nur wenige Voten namentlich gekennzeichnet; daher wissen wir nicht, wer welchen Standpunkt vertrat. Ebenso wenig scheint es klar zu sein, ob die Diskussion über die Stellung der Schwestern auf der Tagesordnung stand. Am 7. August war schon einmal über die Leitung der Einzelgemeinden gesprochen und beschlossen worden, daß die Ältestenkonferenzen auch aus den Chorpflegerinnen und -vorsteherinnen zu bestehen hatten. Dies war allem Anschein nach mühelos durchgegangen<sup>8</sup>. Die einführenden Worte des Ausschußberichtes: „... diese höchst wichtige *in Bewegung gekommene* Materie, an welcher größtentheils das Wohl und Weh der Gemeinde hängt ...“ scheinen mir auch daraufhin zu deuten, daß unter den Synodalen größere Befürchtungen bestanden, als man vorher angenommen hatte.

Was befürchteten diese Brüder? Klar und deutlich formuliert die erste These des Komitees wie folgt: „Ein Schwestern-Regiment in der Gemeinde müsse niemals aufkommen, es falle aber auch den Schwestern nicht ein.“ Das Wort Schwesternregiment ist die Herrnhuter Form des im 18. Jahrhundert

---

5 Die Schwestern gehörten nicht zu den Bevollmächtigten der Gemeinden, sondern waren von der Engen Conferenz, dem Interimsleitungsorgan vor der Synode, berufen worden.

6 Bericht, UA, R.2.B.44.4.a.5.

7 So wird z.B. immer wieder besprochen, ob Schwestern beim Abendmahl „concurriren“ können.

8 Synodalprotokoll 1764, S. 1191.

üblichen Wortes Weiberregiment, ein gängiger Begriff für Herrschaft der Frauen. (Auch das Wort „Weib“ war nicht negativ konnotiert)<sup>9</sup>. Ein zu großer Einfluß der Schwestern in Gemeinangelegenheiten, wobei sich ihnen vielleicht auch die Männer bei bestimmten Angelegenheit hätten unterordnen sollen, scheint die Angst einiger Synodalen gewesen zu sein. Daß sie aber nicht die durchgängige Meinung der Synode war, zeigt z.B. das Votum eines nicht namentlich genannten Bruders, der die bestehende Situation verteidigt mit Jesu Geburt durch eine Frau, womit Jesus offenbar den Körper der Frau geheiligt hat und sie am Heilsgeschehen hat teilnehmen lassen. Jener Bruder hielt die „Concurrenz der Schwestern in Conferenzen und bey Führung und Bedienung der Gemeinsache, wegen ihres ebenmäßigen Antheils an dem Geiste Jesu Christi für eine Wolthat und Gnaden-Gabe unsrer Kirchen-Zeit“.

Die Frage der Stellung der Frau in der Gemeinde war also eher ungeplant auf die Tagesordnung gekommen. Es galt nun zu verhindern, das Kind mit dem Bade auszuschütten, indem die Stellung der Schwestern ganz und gar zurückgestuft wurde<sup>10</sup>. Auch wenn die Schwestern keinen zu großen Einfluß bekommen sollten, mußte ihnen doch gestattet sein, die chorinternen Angelegenheiten selbst zu regeln. Und sie selbst und auch mancher Bruder wünschten ein Mitrederecht beim Unitätsdirektorium.

Der Ausschuß empfahl der Synode, den Schwestern eine gewisse Eigenständigkeit zu belassen. Sie konnten weiterhin beim Abendmahl dienen, sie durften weiterhin Schwestern ordinieren und zum Abendmahl einsegnen ('konfirmieren'). Sie blieben zuständig für die Seelsorge an den Schwestern; nur in Gegenwart seiner Ehefrau oder der Chorpflegerin durfte der Gemeinhelfer oder der Prediger eine Schwester „sprechen“. Da die Synode die Mitgliedschaft der Chorpflegerinnen und -vorsteherinnen der örtlichen Ältestenkonferenzen schon beschlossen hatte, konnte man dies nicht mehr rückgängig machen. Ihre Anwesenheit war aber nach Ansicht

---

9 *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches der Hochdeutschen Mundart*, Leipzig 1777, sub: Regiment.

10 Dies wird bestätigt in Johannes von Wattevilles Erklärung, „daß man nicht in Abrede seyn könne, daß der ehemalige und bisheri[ge] Gang der Gemeinde in Absicht des Dienstes der Schwestern bey derselben allerdings ein wichtiges Object des Synodi sey, weil es offenbahr erscheine, daß auf Seiten mancher Brüder eine Furcht dabey übrig geblieben sey und vorwalte, die leicht aufs andere Extremum verleiten könne.“ (Ausschußbericht).

einiger Brüder nicht immer vonnöten, z.B. wenn Sachen, „die zur Überlegung der Brüder alleine gehören, die Zeit, Attention und Nachdenken erfordern“, dann sollte man die Schwestern „schonen“. Als hierauf das Schwesternkomitee protestierte, „das das nur nicht zu weit extendirt werde!“, legte man fest, daß die Schwestern nur in Ausnahmefällen ausgeschlossen werden sollten. Gemeindeübergreifende Leitungsämtler sollten die Schwestern aber auf keinen Fall mehr inne haben. Hier fürchtete man am ehesten ein „Schwesternregiment“, d.i. einen unkontrollierbaren Bereich der Eigenständigkeit der Schwestern. Spangenberg schlug noch vor, daß die vertrauliche Korrespondenz mit den Schwesternchören von einer Schwester in der Kirchenleitung geführt werden könnte. Sie wäre dann allerdings keine selbständige allgemeine Schwesternältestin, sondern stände dann „unter der Direction der Brüder“. (Dies zeigt noch einmal, daß die leitenden Brüder durchaus von der Mitgliedschaft von Schwestern in der neu zu gründenden Direktion ausgingen!). Den bisher eigenständigen Schwestern- und Witwenchören sollte jedoch ein Vormund oder Kurator vorgesetzt werden<sup>11</sup>. Auch die Anstalten sollten immer unter der Aufsicht eines Bruders stehen.

Interessant ist hier zu sehen, wie man diese Bevormundung, die für die Schwestern einen großen Rückschritt bedeutete, verteidigte. Spangenberg zitierte hier zweimal den verstorbenen Grafen, der genau das gleiche gefordert zu haben scheint. Das erste Zitat stammte von der Synode in Gotha im Juni 1740. Dieses sehen wir uns einmal genauer an:

„Es ist höchstnöthig, daß ein Bruder von der Gemeine deputirt wird, der das weibliche Geschlecht, aber durch seine aparte Aeltestinnen und Helferinnen, dirigiret, denn das männliche Geschlecht muß das Directorium in der Gemeine behalten, und die Chöre des weiblichen Geschlechts, müssen unter ihm nach der Ordnung Gottes stehen. Denn wenn die Schwestern souverain regirten, so wäre es eine Confusion in der Gemeine. Es muß aber so ein Bruder das Charisma vom Heiland haben, daß er mit den Schwestern nach den Regeln, die die Apostel den Aufsehern gaben, inoffensiv umgehen kann. Und wem das Amt aufgetragen ist,

---

11 Die Ratskonferenz, die Unitätsleitung nach Zinzendorfs Tod, hatte schon am 10.10.1760 beschlossen: „Es solten für die Wittwen- und ledigen Schwesternhäuser Curatores gesetzt werden, wie sie solches auch selber verlangen“. (UA, R.6.A.a.44, S. 141).

der muß es öffentlich ausrichten. Dabey muß derselbe öffentlich geschützt, oder es muß ihm lieber gleich abgenommen und einem andern aufgetragen werden.“<sup>12</sup> Genau so, wie der Ausschuß empfiehlt und wie die Synode dann beschloß, scheint es Zinzendorf immer schon gewollt zu haben. Da die Auffassungen des Grafen heute morgen anders dargestellt wurden, lohnt es sich, das Zitat im ursprünglichen Wortlaut und im eigentlichen Zusammenhang zu lesen. Man findet im Gothaer Synodalprotokoll zwar diese Worte, ungefähr in demselben Wortlaut – wichtig ist jedoch, daß Zinzendorf hier nicht von einer Vormundschaft der einzelnen Chöre sprach, sondern eben die Eigenständigkeit der Schwestern verteidigte, sie jedoch zugleich unter die oberste Leitung eines Bruders stellte. Dieses Amt, das ein gewisses Charisma erforderte, traute er nur sich selbst zu<sup>13</sup>.

Bei dieser ganzen Angelegenheit sollte bedacht werden, daß die weiblichen Chöre in der damaligen Gesellschaft rechtlich nichts ausrichten konnten, wenn sie nicht vor Gericht von einem Mann vertreten wurden. Gerade um ihre Unabhängigkeit zu gewährleisten, brauchten sie einen männlichen Kurator.

Die Schwestern, die sich mit den Empfehlungen des Ausschusses einverstanden zeigten, betonten nur, daß die Brüder sich nicht in vertrauliche Angelegenheiten einmischen sollten und „daß wenn in Conferenzen über Personen etwas um des Gewissens- und Chorplans willen, von den Schwestern erinnert werde, solches mit gehöriger Attention angehört werde und ihr Votum negativum was gelte“.

---

12 Spangenberg zitiert aus der Zusammenstellung von wichtigen Synodalworten in den *Barbyschen Samlungen* (Barby 1760) 118-119.

13 Synodalprotokoll Gotha Juni 1740, R.2.A.3.A.1, S. 147-148: „In der Gemeine ist auch eine höchstnöthige Sache, daß ein Bruder von der Gemeine deputirt wird, der sich des weiblichen Geschlechts annimmt. Wenn es gleich seine aparten Aeltesten und Helferinnen hat, so muß doch ein solcher Bruder seyn, denn das männliche Geschlecht soll das Directorium in der Gemeine behalten und die Chöre des weiblichen Geschlechts müssen unter ihnen stehen. Und wenn die Schwestern souverain regieren, ist eine Confusion in der Gemeine. | 148 | Daher muß ein Bruder das Charisma vom Heylande haben, daß er mit den Schwestern umgehen kan. Und wenn ihm das Amt aufgetragen ist, so muß ers öffentlich thun, und entweder geschützt oder es muß ihm abgenommen und einem andern aufgetragen werden. Der Herr Graf hat das Ammt bisher in der Gemeine gehabt.“

Die Synode erklärte sich zum großen Teil mit den Empfehlungen des Komitees einverstanden<sup>14</sup>. Man war sich einig, daß die Schwestern mitberaten sollten, wenn in den Ältestenkonferenzen oder in der Unitätsleitung von Angelegenheiten gesprochen wurde, die auch sie angingen. Georgius Waiblinger faßte zusammen: „Die Opposition ist nicht gegen die Gehülffenschaft, sondern gegen das Directorium der Schwestern. Man setzt also vest: die Brüder behalten das Directorium, und die Schwestern begehren es nicht, sie sind aber Gehülffen und Rathgeber, so wie in den specialibus der Gemeinen also auch in Generalibus“<sup>15</sup>.

So wurde also die „Gehülffenschaft“ der Schwestern im Unitätsdirectorium beschlossen. Nachdem die männlichen Mitglieder des Unitätsdirectoriums durch die Synode bestimmt und durch das Los bestätigt waren, bat man die anwesenden Schwestern um Kandidatinnen. So nannten die Schwestern 22 Namen. Das Los aber bestätigte diese Personen nicht. Auch eine zweite und eine dritte Runde (die vorgebrachten Namen wurden immer unbekannter) konnte nicht die Bestätigung des Loses bekommen. Schließlich warf man das Los über jeden einzelnen Namen. Das Ergebnis war, das 28 Schwestern zur Gehülffenschaft beim Unitätsdirectorium ernannt wurden<sup>16</sup>.

Inwieweit das Ergebnis dieser Synode von 1764 für die Schwestern günstig genannt werden kann, ist nicht eindeutig zu sagen. Auffällig ist, daß es klar war, daß es einen weiblichen Bereich gab, wo sich die Brüder nicht einzumischen hatten. Diese akzeptierten das auch. Die Vertretung der Schwestern im Directorium war anscheinend von den leitenden Brüdern erwünscht gewesen, drohte aber durch einen nicht erwarteten Widerstand von einigen Synodalen verhindert zu werden. Was jedoch dabei herauskam – 28 Schwestern beim Directorium! – scheint mir nicht sehr wirksam. 28 Schwestern ruft man einfach nicht eben so zusammen, zumal einige sogar in Amerika wohnten. Wie wichtig mußte ein Problem sein, bevor die Brüder sich entschlossen, eine Beratung mit allen Schwestern zu organisieren? Gewollt scheint mir diese Konstruktion nicht gewesen zu sein, eher ein Ergebnis eines unglücklichen Losverfahrens.

Vor diesem Problem standen nun die Brüder des Directoriums, als sie sich nach der Synode in Herrnhut konstituierten. Darum beschloß das Directorium am 1. Dezember 1764, daß nur die in Herrnhut wohnenden

---

14 Synodalprotokoll 1764, S. 1387-1400.

15 Ibidem, S. 1393-1394.

16 Ibidem, S. 1429-1441.

Schwestern regelmäßig zu Besprechungen eingeladen werden sollten<sup>17</sup>. Die anderen Schwestern sollten mit dem Direktorium korrespondieren. In den späteren Protokollen finden wir immer wieder Besprechungen, bei denen einige Schwestern anwesend waren.

Fünf Jahre später, bei der Synode 1769, kam die Frage der Vertretung der Schwestern bei der Leitung der Unität noch einmal vor. Da die Synode inzwischen einige Aufgaben des Unitätsdirektoriums, die bisher mit den Schwestern besprochen werden sollten (z.B. Heiratsanträge), an die Ältestenkonferenzen der Gemeinden übertragen hatte, überlegte man sich, ob Schwestern überhaupt noch als Gehülfen bei der Unitäts-Ältestenkonferenz (wie die Leitung der Unität seit dieser Synode heißen sollte) dienen sollten. Die anwesenden Schwestern drängten sehr darauf, daß die Brüder nicht alleine die Frage diskutierten, sondern daß sie sofort den Heiland durchs Los fragten. Nach einigem Hin und Her (das Los konnte die Formulierung der vorgelegten Fragen nicht genehmigen), kam die Synode zum Ergebnis, daß in Zukunft Schwestern zur Mitarbeit in der Helferkonferenz (einer Unterabteilung der UAC) gebeten werden sollten, „nach Befinden“ der Helferkonferenz, „wenn Dinge vorkommen, wobey der Schwestern Concurrenz nöthig ist“. Nachdem man hierfür ein positives Los gezogen hatte, war die Mitarbeit der Schwestern wesentlich zurückgedrängt und der Gehülfschaft ein Ende gemacht<sup>18</sup>. Die Helferkonferenz brauchte in Zukunft die Schwestern nur dazu zu rufen, wenn sie es für nötig erachtete.

Für die Schwestern änderte sich auf den Synoden 1775 und 1782 nichts. Der Beschluß von 1769 wurde jeweils vorgelesen und bestätigt.

Auf der Synode 1789 wurde die Frage der Schwestern noch einmal ausführlicher behandelt. Es sollte das letzte Mal sein, daß auf der Synode über die Stellung der Schwestern gesprochen werden sollte, bis dann im zwanzigsten Jahrhundert die Diskussion neu geführt wurde. Anlaß der Diskussion war die große Zahl der Schwestern, die bei der Synode, die das erste Mal in Herrnhut stattfand, anwesend waren. Nebst 64 Brüdern waren

---

17 Protokoll des Unitätsdirektoriums, UA, S. 240-242. Schon am 24. September, eine Woche nach der Konstituierung, wollte das Direktorium die Vertretung der Schwestern besprechen. Das Los verhinderte dies.

18 Protokoll der Generalsynode 1769, UA, R.2.B.45.1, S. 1064-1066, 1078-1083, Zit. 1083.

55 Schwestern anwesend<sup>19</sup>! In einer geschlossenen Sitzung am 6. Juni besprachen die Brüder die Angelegenheit. Da die Mitglieder der Herrnhuter Gemeinde sich schon kritisch geäußert hatten, beschloß man, die Anwesenheit so vieler Schwestern in den wöchentlichen Nachrichten an die Gemeinden nicht zu erwähnen, um keinen weiteren Anstoß zu verursachen<sup>20</sup>. Wie war es dazu gekommen? Aus den Protokollen der UAC geht hervor, daß die Brüder Mühe hatten, zu bestimmen, welche Schwestern zur Synode geladen werden sollten und welche nicht. Man hatte die Schwestern, die Ortsherrschaften waren, eingeladen, sowie die Chorarbeiterinnen der Witwen- und Schwesternchöre. Auch die Ehefrauen der Mitglieder der UAC konnten nach Losbefragung bestätigt werden. Als dann noch einige Deputierte der Gemeinden unangekündigt mit ihren Frauen anreisten und auch andere Brüder, die bei der Synode waren, ihre Frauen mitbrachten, stieg die Zahl der anwesenden Schwestern auf fast das Doppelte wie in vorherigen Jahren an.

Die Tatsache, daß so viele Schwestern auf der Synode vertreten waren, hielten die Brüder für ein Problem. Erstens – es ist schon gesagt – fürchtete man, daß es sowohl innerhalb der Brüdergemeinde als auch in einer größeren Öffentlichkeit Aufsehen verursachen würde. Zweitens bedeutete die Anwesenheit der Frauen, daß die Brüder nicht offen reden konnten und sie „die Äußerungen desto mehr in den Schranken anständiger Moderation [Mäßigung] erhalten“ mußten<sup>21</sup>. Drittens glaubte man, daß die nötige Verschwiegenheit bei der Vielzahl der Schwestern nicht so gut gewährleistet werden konnte, als wenn nur Männer anwesend wären.

Als nun die Schwestern befürchteten, daß es darauf hinauslaufen würde, daß sie ganz von der Synode ausgeschlossen wurden, reichten sie ein Memorandum ein, das in einer nie gekannten Deutlichkeit und Schärfe abgefaßt worden war<sup>22</sup>. Die Diskussion nannten sie „demüthigend“,

---

19 Auf den vorherigen Generalsynoden war das Verhältnis wie folgt: 1764 - 69 Brüder, 21 Schwestern; 1769 - 82 Brüder, 34 Schwestern; 1775 - 52 Brüder, 28 Schwestern; 1782 - 50 Brüder, 29 Schwestern.

20 Protokoll der Generalsynode 1789, R.2.B.48, S. 149-150. Die Wöchentlichen Nachrichten wurden handschriftlich vervielfältigt und an die Gemeinden verschickt.

21 Synodalprotokoll 1789, S. 151.

22 Datirt 21.06.1789. Zit. im Synodalprotokoll 1789, S. 481-484.

betonten die Wichtigkeit der Geschlechtertrennung in der Brüdergemeine und schrieben:

„Daß es eine außerordentliche und allenthalben außer der Brüder-Unität ganz ungewöhnliche Sache ist, das Personen unsers Geschlechts zu dergleichen Versammlungen mitgenommen werden, laßen wir gerne gelten; es ist aber unsre ganze Verfaßung und der Beruf Seines Brüder-Volcks, ja an sich selbst etwas besonderes, das man sonst nirgends findet, und dazu gehört gewiß auch dieses: daß uns der Heiland die Gnade geschenckt hat, daß sich unser Geschlecht gerne von seines gleichen führen und zurecht weisen läßt, welches sonst, absonderlich was die Seelen Sache betrifft, in der ganzen Welt nichts gewöhnliches ist (...).

Zur Aufrechthaltung dieses Plans und überhaupt zur Legitimation des Dienstes der Schwestern in der Gemeine gehört nothwendig, das die Diener Jesu sie ihrer Achtung und ihres Vertrauens würdigen. Das Gegentheil kan keine andere als schlechte Folgen haben und unsre Sache wird unfehlbar in Confusion kommen, wenn die Mägde des Heilands von Zeit zu Zeit immermehr zurück gesetzt werden.“

Den Sinn ihrer Anwesenheit formulierten sie wie folgt:

„Obgleich die Schwestern bey einem Synodo nur als Zuhörerinnen erscheinen können, so bitten wir unsre lieben Brüder doch zu glauben, das sie desto angelegentlicher zum Heiland flehen um Sein Naheseyn und um die beständige Leitung Seines guten Geistes ....., sie sind also auf *der* Seite betrachtet, in so einer ehrwürdigen Versammlung die im Namen Jesu beysammen ist, doch auch nicht ganz unnütz“<sup>23</sup>.

Die Verteidigung der Schwestern hatte Erfolg, denn die Brüder erklärten, daß es nicht ihre Absicht gewesen war, die Schwestern ganz von der Synode auszuschließen. Dies mag man ihnen auch glauben, denn es waren eben die Brüder gewesen, die ihre Frauen zur Synode mitgenommen hatten. Während der Diskussion war der Protokollant Christlieb Quandt aufgestanden und hatte noch die Erlaubnis für seine Frau beantragt, damit auch sie den Sitzungen beiwohnen durfte<sup>24</sup>. Bei den verschiedenen Vorschlägen, die besprochen wurden, wurde jedesmal die Möglichkeit vorgesehen, daß die Ehefrauen der Mitglieder der UAC weiterhin zur Synode gehören sollten. Es ist daher klar, daß viele Brüder die Anwesenheit ihrer Frauen schätzten. Konfrontiert mit der großen Zahl von Schwestern und mit dem Widerstand, den es sicherlich bei einigen Brüdern gab, mußte und wollte man eine Regelung treffen. Die Synode schlug vor, daß in Zukunft die weiblichen Ortsherrschaften, einige Chorarbeiterinnen und die Frauen der UAC-

---

23 Kursiv war im Original unterstrichen.

24 S. 151. Es wurde genehmigt.



Mitglieder in die Synode berufen werden sollten. Da man für diese Lösung keinen positiven Losbescheid erhalten konnte (auch nicht nach verschiedenen Versuchen in unterschiedlichen Formulierungen), kam schließlich heraus: „Der Heiland approbirt, daß es auch künftig der Unitäts-Aeltestenconferenz ganz überlaßen bleibe, zu bestimmen, welche Schwestern zum Synodo admittirt werden sollen.“<sup>25</sup> Damit hatte man eigentlich nichts erreicht und es konnte so bleiben, wie es gewesen war: unbestimmt. Bis 1836 finden wir immer zwischen 20 und 30 Schwestern bei den Synoden namentlich aufgeführt. Erst auf der Synode 1848 fehlten ihre Namen. Ein Antrag der Gemeinde Neudietendorf, sie nicht mehr zuzulassen, wurde nicht angenommen<sup>26</sup>. Sie durften jedoch als Gäste zuhören. Damit waren sie in den Bänken weit nach hinten gerückt und hatten damit ihre eigene Stellung auf der Synode verloren.

Überblickt man also die Jahrzehnte nach Zinzendorfs Tod, dann sieht man, daß es unterschiedliche Ansichten über die Frage nach der Stellung der Schwestern in der Kirchenleitung gab. Die Widerstände hat es vermutlich auch zu Zinzendorfs Lebzeiten gegeben, aber sie traten durch seine Autorität nicht so hervor. Klare Lösungen, die die Meinung der Mehrheit der Synodalen widerspiegeln, konnten durch das Losverfahren nicht gefunden werden. Die Übereinstimmung, die die Synode erreichte, mußte immer noch „dem Heiland vorgelegt“ werden. Manchmal mußte man bei negativem Losbescheid weiterfragen, bis endlich eine bejahende Antwort zu erhalten war. Daß dieses Ergebnis nicht immer für alle zufriedenstellend war, ist klar. Man akzeptierte das Los jedoch in vollem Gottvertrauen. 1764 ging es um die Beteiligung der Schwestern in der Kirchenleitung. Die große Zahl der Schwestern, die mit dem Los zur Gehülfsenschaft beim Unitätsdirektorium bestätigt wurden, machte die praktische Umsetzung dieses Beschlusses schwierig. Mit 28 Schwestern setzt man sich nicht einfach schnell mal um den Tisch. Die nächstfolgende Synode überließ die Beteiligung der Schwestern als Gehülfen ganz dem Befinden der Helferkonferenz der UAC. Auch wenn spätere Synoden diesen Beschluss bestätigten, war damit ihrer tatsächlichen Mitarbeit ein Ende gesetzt. Das letzte Mal wurde 1789 ausführlich über die Rolle der Frau gesprochen. Nun versuchten einige Brüder, die Schwestern ganz von der Synode auszuschließen (dies war davor noch kein Diskussionsgegenstand gewesen). Weil

---

25 S. 493.

26 Synodalprotokoll 1848.

die Schwestern sich vehement dagegen wehrten und auch viele Brüder sie nicht ausschließen wollten, kam es nicht dazu. Bemerkenswert finde ich, daß noch einige Jahrzehnte im 19. Jahrhundert, Schwestern auf den Generalsynoden der Brüder-Unität anwesend waren. Erst 1848 waren sie zu anonymen Zuhörerinnen geworden. Bis 1894 waren sie in den Ältestenkonferenzen der Gemeinden vertreten. Mit der Einführung des Ältestenrates, der nur aus Männern bestehen konnte, verschwanden sie im Jahre 1894 aus der Leitung der Einzelgemeinden<sup>27</sup>. Wie die Schwestern ihre Rückkehr in die Synoden und Ältestenräte erlangten, geht aus dem Lebensbild von Lena Kücherer hervor<sup>28</sup>.

#### Paul Peucker, "Against government by sisters". The changes after Zinzendorf's death

One of the questions which needed to be resolved after Zinzendorf's death (1760) was that of the role which sisters should in future play in the leadership of the Moravian Church. This essay shows that the sisters continued to be represented in the church's leadership until 1769, but from then onwards were only invited to individual meetings where necessary. Discussions at synods and the differing positions adopted are the subject of this article. Whereas the sisters continued to be full members of the Synod until 1836, from 1848 they could only be present as guests.

---

27 *Kirchenordnung der evangelischen Brüder-Unität in Deutschland vom Jahre 1894*, Gnadau, o.J., § 122, 123.

28 Siehe den Beitrag von Ingeborg Baldauf in diesem Heft.

# HENRIETTE LOUISE VON HAYN (1724-1782)

*Elisabeth Schneider-Böklen, München*

Zu den bekanntesten religiösen Kinderliedern gehört „Weil ich Jesu Schäflein bin“. Im alten Evangelischen Kirchengesangbuch wie im neuen Evangelischen Gesangbuch war und ist es im regionalen Anhang zu finden<sup>1</sup>. Aber außerhalb der Herrnhuter Brüdergemeine kennen wohl nur wenige den Namen der Dichterin dieses Liedes und noch weniger wissen etwas über die bewegte Biographie<sup>2</sup> dieser bemerkenswerten Frau aus dem 18. Jahrhundert.

## 1. Kindheit und Jugend in Idstein

Henriette Louise von Hayn wurde am 22. Mai 1724 in Idstein geboren bzw. getauft als drittes von insgesamt elf Kindern des Georg Heinrich von Hayn,

---

1 Z.B. EKG, Ausgabe für die Ev.-luth. Landeskirche in Bayern, Nr. 544 sowie EG, Ausgabe für die Ev.-luth. Landeskirche in Bayern, Nr. 593.

2 Ihr selbstverfaßter Lebenslauf befindet sich im Archiv der Brüderunität in Herrnhut R.21.A.No. 65, gedruckt in: *Nachrichten aus der Brüdergemeine* 28 (1846) S. 599-611. Über sie und ihre Lieder: Gottlieb Friedrich Otto, *Lexikon der ... Oberlausizschen Schriftsteller und Künstler*, Bd.2, Görlitz 1802, S. 114; Eduard Emil Koch, *Geschichte des Kirchenlieds und Kirchengesangs der christlichen, insbesondere der deutschen evangelischen Kirche*, Bd. 4, Erster Haupttheil, Die Dichter und Sänger, Stuttgart 1869 (3.Aufl.), Reprint Hildesheim/New York 1973, S. 443-447 ; Albert Friedrich Wilhelm Fischer, *Kirchenlieder-Lexicon*, Gotha 1878; Römer, Art. Hayn, in: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 11, 1880, S. 158; Wilhelm Nelle (Hg.), *Unsere Kirchenliederdichter. Lebens- und Charakterbilder*, Hamburg 1905, S. 353ff.; Joseph Theodor Müller, *Hymnologisches Handbuch zum Gesangbuch der Brüdergemeine*, Herrnhut 1916, S. 42ff., 150, 229; Hermann Petrich, *Unser geistliches Volkslied*, Gütersloh 1924, 2.Aufl., S. 69ff., 229f.; Max Ziemer, „Wie Luise Henriette von Hayn Herrnhuterin wurde. Nach den Akten des Idsteiner Dekanatsarchives“ in: *Volk und Scholle, Heimatblätter für beide Hessen, Nassau und Frankfurt a.M.*, 6.Jg., Heft 8, 1928, S. 230-234 sowie *Idsteiner Heimatschau*, Nr.6 u. 7, 1932, o.S.; Otto Renkhoff, *Nassauische Biographie*, Wiesbaden 1992 (2.Aufl.), S. 282.

Fürstl. Nassauischer Oberjägermeister<sup>3</sup> und der Ernestine Eberhardine von Lassberg.

Das Städtchen Idstein im Taunus<sup>4</sup> wurde wohl im 11. Jahrhundert erbaut, erlebte nach den Verheerungen des Dreißigjährigen Krieges einen umfassenden ökonomischen und kulturellen Aufschwung (u.a. reichhaltige Ausgestaltung der evangelischen Stadtkirche mit Bilderzyklus) und dürfte zur Zeit der Geburt Henriette Louises wohl an die 1000 Einwohner gehabt haben. Haupterwerbsquelle war damals der Verkauf von gegerbtem Leder, besonders des Saffianleders. Von 1704-69 bestand in Idstein auch eine Hofdruckerei, die neben dem verbreiteten Landeskalendar „Teutscher Michel“<sup>5</sup> auch religiöse Schriften sowie einen pietistisch beeinflussten Katechismus und Gesangbuch druckte.

Schloß, Kirche und Gymnasium bestimmten das Leben in Idstein, das bis 1728 Residenz der Grafen von Nassau-Idstein war. Als diese gräfliche Linie ausstarb, kam die Herrschaft an die Linie von Nassau-Usingen und die Residenz wurde nach Usingen verlegt. Die Fürstin Henriette Dorothea wandelte das Schloß allerdings in ein Landesarchiv um, das höfische Leben war aus Idstein verschwunden. Vielleicht waren daher die religiösen Auseinandersetzungen wichtiger für die Bewohner der kleinen Stadt geworden; es gab Pfarrer, die dem Pietismus zuneigten, wie den Generalsuperintendenten Lange und den Pfarrer Ostertag, aber die Mehrheit der Pfarrer in der Gegend wie auch der Gemeindeglieder war streng lutherisch-orthodox gesinnt.

Der Vater Georg Heinrich von Hayn (1698-1763) kam 1719 in die Dienste des damals zu Idstein residierenden Grafen (ab 1688 Fürsten) Georg August von Nassau-Usingen<sup>6</sup>. „Es fehlt nicht an Tatsachen, welche darauf

---

3 Zur Familie von Hayn vgl. Sigmund Frh. von Gemmingen, „von Hayn“ in: *Der deutsche Herold*, 26.Jg., Nr. 9, Berlin 1895, S. 129-131.

4 S. Erich Keyser (Hg.), *Deutsches Städtebuch, Handbuch städtischer Geschichte*, Band 4, Südwest-Deutschland, 1. Land Hessen, Stuttgart 1957, S. 267-270; Georg Wilhelm Sante, *Handbuch der historischen Stätten*, Bd. 4, Hessen, Stuttgart 1967, 2.Aufl., S. 241.

5 S. G. Zedler, „Der Idsteiner Kalender Teutscher Michel“ in: *Nassauische Heimatblätter* 16, 1912; Max Kirmsse, „Der Idsteiner Kalender »Teutscher Michel«“, in: *Idsteiner Heimatschau* 5, 1937, S. 634f.

6 Der Oberjägermeister von Hayn lebte mit seiner Familie im Hause Obergasse 16, das er erworben hatte (vgl. Christel Lentz, „Von der »Weißen Taube« zum Zeitungshaus. Die wechselvolle Geschichte der Obergasse 16“, in: *Sonderbeilage*

schließen lassen, daß Georg Heinrich in Vermögensangelegenheiten eine gewisse Vertrauensstellung eingenommen hat", vermutet von Gemmingen<sup>7</sup>. Seine Position als Oberjägermeister bedeutete, daß er „wohl so etwas wie der Chef der Forstbehörde mit Befehlsbefugnis über die in den einzelnen Forstdistrikten tätigen Waldförster" war<sup>8</sup>. Seine Aufgabe war die Pflege weniger besonders geschützter Waldflächen, „in denen Vieheintrieb, Grasen, Streunutzung, Laubheu-Erwerbung, Früchtesammeln unter anderem ausdrücklich verboten war", aber auch die Aufsicht über die übrigen fürstlichen Waldgebiete, die allerdings eher „den Eindruck eines ungepflegten, verwahrlosten Parks (machten), der gelegentlich beweidet wird".<sup>9</sup> Da Fürst Georg August von Nassau-Usingen sich 1688 mit Gräfin Henriette von Oettingen-Oettingen vermählt hatte und so Beziehungen zu dieser Territorialherrschaft bestanden, ist zu vermuten, daß Georg Heinrich von Hayn in diesem Zusammenhang auch seine spätere Frau kennenlernte.

Ernestina Eberhardina von Laßberg wurde am 21. November 1696 in Hohenaltheim geboren und dort am 24. November getauft<sup>10</sup>. Das Geschlecht der Freiherren von Lassberg stammte ursprünglich aus Österreich und ist benannt nach dem Gut Lasberg bei Freistadt ob der Enns.

Da die Protestanten in Österreich im 17. Jahrhundert zunehmend verfolgt, ja zur Auswanderung gezwungen wurden, gelangten auch viele protestantische Adlige in den Westen, wo sie etwa in der Grafschaft Öttingen sehr freundlich aufgenommen wurden. „Als Kaiser Ferdinand II. nach dem für ihn erfolgreichen Ausgang des böhmischen Feldzugs an die

---

zur *Idsteiner Zeitung* vom 27.11.1998, Nr. 277, S. 20.)

7 S. Anm. 3, S. 130.

8 S. briefliche Auskunft von Dr. K.H. Schmidt (Archiv der Evang. Kirchengemeinde Idstein) vom 16.12.1998.

9 S. Karlheinz Bernhard, „Natur und Landschaft des Idsteiner Raumes" in: *Idstein, Text und Bildband*, hg. vom Magistrat der Stadt Idstein, 1971, S. 117.

10 Kirchenbuch Hohenaltheim im Landeskirchlichen Archiv, Außenstelle Kirchenbucharchiv Regensburg, Sig. 94 - 1, S. 100. Zur Familie von Laßberg vgl. Hans Körner, *Frankfurter Patrizier*, München 1971, S. 365f. (hier die Daten der mütterlichen Vorfahren Henriettes, des Carl Erasmus von Laßberg (1664-1743) und seiner I. Ehefrau Sophia Antonia von Münchingen (1657-1705); Rudolf Freytag, „Die Freiherren von Laßberg in ihren Beziehungen zu den süddeutschen Fürstenthöfen", in: *Mitteilungen des Roland* 7, Dresden 1922, S. 2-6; Rudolf Ardel, „Beitrag zur Geschichte der Grafen und Freiherren v. Lasberg" in: *Jahrbuch des oberösterreichischen Musealvereins* 107, Linz 1962, S. 290-321.

Rekatholisierung seiner Erblande ging, mußten nicht nur die evangelischen Prädikanten in die Verbannung wandern; das gleiche Schicksal traf auch viele Familien des höheren und niederen Adels, welche die Hauptstützen des österreichischen Protestantismus gewesen waren... Eine ganze vielköpfige Familie endlich, welche nach ihrer Auswanderung sich dauernd im Oettingischen niederließ, war die von Laßberg. Sie hatte das Schloß Arndorf in Österreich besessen und nach 1664 um des Glaubens willen die Heimat verlassen<sup>11</sup>.

Henriettes Eltern heirateten 1720 in Idstein; wenn den zeitgenössischen poetischen „Denckmahlen“ zu trauen sein sollte, so verlief ihre Ehe glücklich und die Ehefrau starb aus Gram kurz nach dem Tode des Ehegatten „nach Turtel-Tauben Art, die sich geliebet haben“<sup>12</sup>. Ihr Grabstein sowie andere Zeugnisse ihres Lebens sind wohl nicht mehr vorhanden.

Gibt es bei den Vorfahren Henriettes vielleicht Spuren dichterischer Neigungen? Carl Erasmus, der Großvater Henriettes, verfaßte folgende Verse für den Grabstein seiner ersten Ehefrau, was aber nicht unbedingt aus dem standesgemäßen Rahmen fiel:

„Seiner liebwert gewesenen schreibt diese Zeilen noch zum Adieu C.E.D.L.  
Die Lieb wie auch die Treu, die du mir hast erwiesen,  
ja, deine Sorg und Müh mein herz mit Dank verehrt.  
Dein tugendhafter Geist wird stets von mir gebriesen (sic!),  
vergeß auch deiner nicht, solange mein leben wehrt“<sup>13</sup>.

Interessant ist auch die Vermutung von Werner Wilhelm Schnabel, Henriettes Urgroßmutter, Potentiana von Laßberg geb. von Köllnpeck (gest. 1689 in Öttingen), könnte identisch sein mit der Isternymphe „Dora“ des

---

11 Hermann Clauß, *Oesterreichische und salzburgische Emigranten in der Grafschaft Oettingen*, Nördlingen 1909.

12 Johann Friedrich Droosten, *Kurtze Beschreibung des Lebens Endes, und Denckmahl der Hochachtung des... Georg Heinrich von Hayn*, Idstein o.J., Hess. Landesbibliothek Wiesbaden (2o Gl 6); vgl. auch: *Bey dem Grabe des... Georg Heinrich von Hayn...beklaget in nachstehenden Zeilen den Verlust Ihres Gnädigen Herrn Vorgesetzten Sämtliche Jägerey aus dem Wißbadisch- und Idsteinischen*, Idstein o.J. In: *Nassauische Personalien 1708-1795*, Hessische Landesbibliothek Wiesbaden (2o Gl 6); *Schmerzhaftes Denckmaal der Liebe,...aufgerichtet von des Wohlseeligen tiefgebeugten hinterlassenen Söhnen und Töchtern*, o.J., Hessische Landesbibliothek Wiesbaden (2o Gl 6).

13 In der Jakobskirche in Öttingen nach einer freundlichen Mitteilung von Frau Irmgard Röttger beim Ev.-Luth. Pfarramt Öttingen vom 6.3.1997.

Pegnesischen Blumenordens, einer der wichtigsten deutschen Sprachgesellschaften des Barock<sup>14</sup>.

Daß die Familie von Laßberg einst um ihres evangelischen Glaubens willen fliehen mußte, war wohl auch nicht ganz unwichtig für die seelische Entwicklung eines jungen Mädchens – immerhin sollte das entscheidende Erlebnis bei ihr ja auch eine „Glaubensflucht“ aus dem gut lutherischen Elternhaus in Idstein<sup>15</sup> nach dem Herrnhaag werden.

Über ihre Mädchenjahre wissen wir nichts genaueres, es ist anzunehmen, daß sie eine standesgemäße Erziehung als adliges Fräulein bekam. Wenn über Henriette Louise später berichtet wird, daß sie sogar das Neue Testament gerne in griechisch las<sup>16</sup>, so muß sie ja irgendwo eine humanistische Bildung bekommen haben; ob schon im Elternhaus oder später in einer Bildungseinrichtung der Brüdergemeinde, ist unklar. Über die schulischen Bildungsmöglichkeiten von Mädchen in Idstein wissen wir wenig. Das Gymnasium allerdings findet viel Erwähnung und teilweise auch Lob – von einer Mädchenschule gibt es nur Spuren: so schreibt der Leiter des Gymnasiums Johann Andreas Rizhaub in seinem *Kurzgefaßten Entwurf einer Geschichte des Gymnasiums in Idstein* nur ganz beiläufig: „In dem Jahr 1747 starb auch der bisherige Lehrer der Musik, der Cantor Petri; ... Seine Stelle wurde wieder durch den Mädchenpräceptor, Joh. Georg Kieseewetter, besetzt. Unter diesem Cantor wurde auch durch den Betrieb des Scholarchen das Singchor wieder hergestellt, welches unter dem vorigen Cantor Petri

---

14 S. Werner Wilhelm Schnabel, *Österreichische Exulanten in oberdeutschen Reichsstädten: zur Migration von Führungsschichten im 17. Jahrhundert*, München 1992 (Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte, 101), S. 678, Anm.22; vgl. Sigmund von Birken, *Tagebücher I*, Würzburg 1974, S. 231 und 235; Birken schreibt am 23. April 1673: „Bei Ill(ustri) Urania eingespr(ochen) Mittagmal daselbst, neben H(errn) v(on) Laßberg, Ux(orem) eius, Fr(äu)l(ein) Regalin und Haindlin...“ *Tagebücher II*, S. 200.

15 Zu den „Glaubensflüchtlingen“ aus Österreich vgl. Schnabel, a.a.O.; zur Emigration der Familie von Laßberg s. a. Hermann Clauß, *Österreichische und salzburgische Emigranten in der Grafschaft Oettingen*, Nördlingen 1909, S. 7f.

16 *Allgemeine Deutsche Biographie* Art. Hayn, Bd.11 (1880) S. 158. Der Verfasser (Römer) dieses Artikels gibt nirgends seine Quellen dafür an; leider ist das gesamte Archiv zur ADB im Zweiten Weltkrieg verbrannt, sodaß Nachforschungen unmöglich sind. Ich danke dem Mitarbeiter bei der Neuen Deutschen Biographie, Herrn Dr. Riekenberg, München, für seine sachdienlichen Hinweise.

wegen manchen vorgefallenen Streitigkeiten gänzlich eingegangen war”<sup>17</sup>. Offensichtlich war der Mädchenpræceptor, kann man daraus schließen, kein unbegabter Mann, und die Mädchenschule hatte einen gewissen Stellenwert in der kleinen Stadt, der allerdings nicht überbewertet werden soll. Wahrscheinlich ist, daß Henriette Louise als Adlige Privatunterricht erhielt; die älteren Schüler des Gymnasiums verdienten sich dadurch oft etwas dazu und übten sich gleichzeitig im Unterrichten<sup>18</sup>.

Zur Zeit, als Henriette ein Kind und junges Mädchen war, gab es zwar noch keine allgemeine Schulpflicht, wohl aber erste Ansätze, besonders auf pietistischer Seite, ein Augenmerk auf die Mädchenbildung zu legen. Neben Fenelons Schrift *Traité de l'éducation des filles* von 1687<sup>19</sup> ist besonders Jan Comenius' *Didactica Magna*<sup>20</sup> zu erwähnen, wo er für die Mädchen gleiche Bildungsmöglichkeiten auf Grund ihrer Gottebenbildlichkeit fordert. Von Fenelon angeregt ist August Hermann Franckes Versuch, eine spezielle höhere Mädchenschule in pietistischem Sinne, das Gynæceum, 1704 in Halle zu errichten<sup>21</sup>. Obwohl sich hier die Mädchenbildung auf die „weiblichen Pflichten“ konzentriert, spielt doch das zeitgenössische Ideal des gelehrten Frauenzimmers eine Rolle; auf Wunsch der Eltern durften die Mädchen neben Latein auch Griechisch und Hebräisch lernen, gegen zusätzliche Bezahlung.

Henriette Louise selbst schreibt über ihre Mädchenzeit (vergessen wir dabei nicht, daß es die Zeit der Empfindsamkeit, des frühen Rokoko ist):

---

17 Johann Andreas Rizhaub, *Kurzgefaßter Entwurf einer Geschichte des Gymnasiums Idstein*, Wiesbaden 1797, S. 82.

18 Vgl. dazu Carl Spielmann, *Das Schulleben und die Schulzucht am Gymnasium Augusteum zu Idstein*, Wiesbaden 1905, S. 24.

19 Deutsche Ausgabe: *Über die Erziehung der Mädchen*, hg. von J. Esterhues, Paderborn 1956.

20 Deutsche Ausgabe: J.A. Comenius, *Grosse Didaktik*, neubearbeitet und eingeleitet von H. Ahrbeck Berlin 1961, S. 95 (IX,5)

21 Vgl. August Hermann Francke, Anstalt für Herren Standes, adeliche und sonst fürnehmer Leute Töchter, in: *August Hermann Franckes Pädagogische Schriften. Nebst der Darstellung seines Lebens und seiner Stiftungen*, hg. von D.G. Kramer, Langensalza, 1885, 2.Aufl. Näheres über den Aufbau und Werdegang des Gynæceums bei Ulrike Witt, *Bekehrung, Bildung und Biographie. Frauen im Umkreis des Halleschen Pietismus* (Hallesche Forschungen Band 2), Tübingen 1996, S. 101-123 u. 208-220.



„Ich hatte als kleines Kind oft so zärtliche Empfindungen von der Liebe Jesu, daß ich bisweilen in ein Winkelchen ging und weinte, und niemand wußte, warum... Bei Gelegenheit der ersten Gebetchen, die ich lernte, bekam ich so lebendige Eindrücke von dem Leiden des Heilandes, daß sie mir durch alle Zeiten geblieben sind. Einmal kam mir ein Herrnhutisches Lehrbüchlein<sup>22</sup> für die Kinder in die Hände. Das war recht nach meinem Geschmack; ich küßte das Büchlein oft, und trug es Tag und Nacht bei mir, aus Furcht, es möchte mir weggenommen werden. Als ich größer wurde, ging mein Dichten und Trachten immer dahin, mich ein wenig wegzustehlen, um an Jesum zu denken und zu Ihm zu beten. Konnte ich am Tage nicht dazu gelangen, so stand ich in der Nacht auf, wenn alles schlief, und verbrachte manche Stunde auf meinen Knien; denn mein Herz brannte recht in der Liebe Jesu. Wenn wir spazieren gingen, trug ichs manchmal darauf an, ein wenig zurück zu bleiben, warf mich geschwind auf den Boden, als wollte ich Blumen suchen, und küßte die Erde, weil ich mir ganz kindlich vorstellte, das sei das Plätzchen, wo mein liebster Jesus blutigen Schweiß geschwitzt habe.“<sup>23</sup>

Im Rückblick hat sie sich mit diesen Eigenheiten ihres Charakters gesehen: eine starke persönliche Religiosität und Ansätze zu der „positiven Blut- und Wundenfrömmigkeit“, die bei der Brüdergemeine Herrnhuter Prägung in fast allen Liedern und Texte so deutlich hervortritt und, im Gegensatz zu mancher modernen Behauptung, gerade nicht seelische Unterdrückung und innere Lähmung hervorruft, sondern „Vergnügtheit“ und heitere Aktivität zugunsten der Gesamtgemeinde, wie sich an Henriette Louises Leben noch zeigen wird.

Woher hatte Henriette Louise dieses Gedankengut? Da waren wohl die pietistischen Einflüsse in Idstein, die etwa auch ihr Konfirmator, der Generalsuperintendent Johann Christian Lange<sup>24</sup>, auf sie gehabt haben mag,

---

22 Wahrscheinlich: Erich Beyreuther und Gerhard Meyer (Hg.), Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Ergänzungsbände zu den Hauptschriften, Band 10, Freiwillige Nachlese, III. Lautere Milch, S. 1170-1189, 1723, Reprint Hildesheim 1972.

23 Lebenslauf der ledigen Schwester Marie Luise von Hayn, heimgegangen in Herrnhut den 27. August 1782, UA, R.21.A.No.65; abgedruckt in: *Nachrichten aus der Brüdergemeine* (1846), S. 599-611, S. 600.

24 Johann Christian Lange (geb. Leipzig 1669, gest. Idstein 1756), mit August Hermann Francke befreundet, stand der Philadelphischen Bewegung nahe und war zusammen mit Gottfried Arnold Professor in Gießen, von 1717-1756 Superintendent und Hofprediger bzw. ab 1724 Generalsuperintendent in Idstein. Er bemühte sich dort auch um die Reform des Gymnasiums (*Ausführliche Vorstellung von einer...gelehrten Anstalt unter Fürstlich-Nassauischen Auspiciis*, Itzsein 1720) und gab neben geistlichen Liedern und zahlreichen theologischen

sowie eine Stimmung in der Stadt, die den Druck pietistischer Schriften ermöglichte und manche der Gymnasiasten ergriffen hatte. Vielleicht hatten einige davon auch Henriette Privatunterricht gegeben<sup>25</sup>.

Auch können die Deckengemälde in der Stadtkirche in Idstein mit ihrer bildhaften Darstellung der Heilsgeschichte (z.B. auch des sieghaften Lammes<sup>26</sup>) einen allsonntäglich prägenden Einfluß auf die inneren Bilder und Vorstellungen des jungen Mädchens gehabt haben (vergleichbar den Bildern der Werbung in moderner Zeit).

Ob die Vermutung zutrifft, daß das wilde Treiben der Gymnasiasten in jener Zeit sie auch abgestoßen haben kann und ihre innere Suche nach geistlicher Erfüllung verstärkt haben mag<sup>27</sup>, sei dahingestellt.

## 2. Ausbruch aus den vorgegebenen Lebensbahnen: Flucht auf den Herrnhag (1744)

Die junge Henriette Louise muß eine enorme Stetigkeit und Willenskraft gegen alle herrschenden Kräfte besessen haben: nach der Konfirmation<sup>28</sup>

---

Schriften – etwa auch über den Tanz – einen 1000-seitigen Katechismus heraus, der weniger für Konfirmanden als für die Oberstufe des Gymnasiums bestimmt war (vgl. ADB Bd 17, 1883, S. 640f.; Otto Renkhoff, *Nassauische Biographie*, Wiesbaden 1992, 2.Aufl., S. 443f., dort weitere Literaturangaben).

25 Vgl. dazu oben Anm. 15.

26 K. H. Schmidt, „Das Programm in der Bilderdecke der evangelischen Predigt- und Hofkirche zu Idstein“ in: *Nassauische Annalen* 98, Wiesbaden 1987, S. 121-140.

27 Die Nassauische Schul- und Konfirmationsordnung von 1730 (Landesbibliothek Wiesbaden 8° GN 229), die von Lange verfaßt wurde, sieht folgende Regelung vor: Der Konfirmandenunterricht soll zwischen Ostern und Pfingsten gehalten werden und jeweils vier Wochenstunden betragen, die an vier verschiedenen Wochentagen gehalten werden sollen. Der Unterricht beginnt mit dem 10.Lebensjahr. Die Konfirmation selbst soll „Biß nach oder Erreichung des vierzehnten Jahres ausgestellt verbleiben“. Als Konfirmationstermin wurde der Sonntag Trinitatis festgelegt. (Nach freundlicher Mitteilung von Herrn Pfarrer i.R. Herrn Karlfried Goebel, Camberg, vom 23.12.1998). Folglich wurde sie wahrscheinlich am 1.Juni 1738 in Idstein konfirmiert.

28 Nach Auskunft von Dr. K.H. Schmidt (Archiv der Ev. Kirchengemeinde Idstein) vom 16.12.1998 sind die Kirchenbücher mit den Konfirmationsregistern aus dieser Zeit verloren gegangen. Es gibt nur den Hinweis in einem Schreiben des Superintendenten Johann Christian Lange vom 11.9.1745, daß er Henriette

wurde sie in die Gesellschaft eingeführt und sollte allmählich verheiratet werden.

„Um diese Zeit kamen mir die Berliner Reden des Grafen Zinzendorf<sup>29</sup> in die Hände, und gereichten mir zu großem Trost und Segen. Auch hörte ich viel reden von einem gewissen neuen Orte in der Wetterau, Herrnhaag genannt, welchen die Herrnhuter zu bauen anfangen, und fühlte eine unbeschreibliche Freude darüber. Wiewohl es die verächtlichsten Beschreibungen waren, die man mir von der Brüder-Gemeine machte: so glaubte ich doch immer das Gegenteil davon, und fühlte gar zu gut, daß dies mein Volk sei, mit dem ich leben und sterben wollte...“<sup>30</sup>

Was sie sich vorgenommen hatte, setzte sie in die Tat um: gegen den Willen ihrer Eltern und gegen verschiedene Pfarrherrn, Superintendenten und adlige Herrschaften erreichte sie es schließlich, daß sie 1746 in die Brüdergemeinde in Herrnhaag aufgenommen wurde und im Mädchenhaus die Erziehung der Kinder übernahm. Der Briefwechsel dieser Zeit<sup>31</sup> zwischen ihrem Vater, den Herren der geistlichen und weltlichen Behörden sowie dem Grafen Zinzendorf liest sich recht interessant und zeigt die Verwirrung, die eine entlaufene und sehr eigenwillige Tochter verursachte, wirft auch ein Schlaglicht auf die Stellung der Herrnhuter in der damaligen lutherischen Kirche: als Henriette Louise nach Herrnhaag bzw. nach Marienborn geflohen war, wieder zurückgeholt wurde und dann doch dort bleiben konnte, unterließen es die Pfarrer der Umgebung nicht, in ihren Predigten vor den Herrnhutern zu warnen. Graf Zinzendorf allerdings schreibt an Henriette Louises Vater: „ich finde, daß sie eine determinierte (entschlossene) Person und in ihren Dingen solide ist ... Lassen Sie Ihre Tochter,

---

Louise (getauft und) konfirmiert habe (Darmstadt, Zentralarchiv der Evang. Kirche in Hessen und Nassau, Best. 43, Bl. /S. 74).

29 Der Hinweis, daß Henriette Louise „um diese Zeit“ die Berliner Reden in die Hand bekam sowie auch vom Bau Herrnhaags (ab 1738) hörte, läßt darauf schließen, daß es sich bei den Berliner Reden um die Ausgabe von 1738 gehandelt haben muß, vgl. Erich Beyreuther und Gerhard Meyer (Hg.), Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Ergänzungsbände zu den Hauptschriften, Band XIV, Berliner Reden, Hildesheim/Zürich/New York 1985. Sprach Henriette vielleicht an, daß Zinzendorf hier bewußt auch Reden an die Frauen gehalten hat?

30 Wie Anm. 23, S. 601.

31 Darmstadt, Zentralarchiv der Evang. Kirche in Hessen und Nassau, Best. 43, Bl. /S. 74.

die onedem ein bißchen melancholisch zu sein scheint, in ihrer Ruhe und Seligkeit“<sup>32</sup>.

Was hat Henriette Louise an der Lebens- und Frömmigkeitsform der Brüdergemeine in Herrnhau so angezogen?

Im Unterschied zu dem ernsteren und nüchterneren Leben im alten Herrnhut, das hauptsächlich von mährischen Handwerkern besiedelt worden war, die ihres evangelischen Glaubens wegen in Herrnhut Asyl gesucht hatten, war die Siedlung der Brüdergemeine in der Wetterau (Herrnhau und Marienborn) eher von aristokratischer und rokokohafter Heiterkeit geprägt. Zwar waren die Grundstrukturen der Brüdergemeine – das festgefügte Gemeinschaftsleben, das gemeinsame Wohnen nach Ständen in eigenen Häusern, die Vielzahl der Ämter (die fast alle doppelt, mit Männern und Frauen, besetzt wurden) stets dieselben, aber es dominierte das Festliche als Ausdruck des Glaubens an den Erlöser. „Festlich“ drückt dabei einen sehr disziplinierten Charakter der kollektiven Darstellung einer Gruppe aus; so sind besonders auch die Künste, die kreativen Kräfte vieler Brüder und Schwestern wichtig gewesen.“ „Täglich kam die Gemeine in ihrer Gesamtheit oder in Chören<sup>33</sup> und Gruppen zusammen zu Gesang und Aussprache. Die Gemeine lebte in den immer neu entstehenden Liedern; dazu kam die Wirkung der Musik. Den Gemeindegeseang, immer auswendig, stimmte der Liturg an, die Gemeine fiel ein; zuweilen auch Wechselgesang zwischen Brüdern und Schwestern, Erwachsenen und Kindern; dazwischen Sologesang... Bei jeder festlichen Gelegenheit erfolgte in einem Liebesmahl<sup>34</sup> das ‚Absingen‘ einer neu dafür gedichteten und komponierten Kantate mit Chor, Rezitativen, Arien, Chorälen, nicht im Stil von Bach, ohne alles Virtuose, Konzertartige, sondern nachbachisch, wobei der verstehbare Text im Vordergrund stand mit harmonischer musikalischer Untermalung.

Dieses ganze von künstlerischer Kultur durchdrungene Milieu bildete die Umwelt für das Leben der Gemeine, die in ihrer Gliederung selbst ein durchgeformtes Kunstwerk eigener Art darstellte. Und dieses fand seine

---

32 Schreiben Zinzendorfs vom 20. 12. 1744 (Darmstadt, Zentralarchiv der Evang. Kirche in Hessen und Nassau, Best. 43, Bl. /S. 74).

33 „Chor“ bedeutete in der Brüdergemeine eine Lebens- und Wohngemeinschaft nach Ständen: so Chor der ledigen Brüder, der ledigen Schwestern, Ehe-Chor.

34 Ein Zusammensein bei Tee und Gebäck.

Selbstdarstellung in den Festen”<sup>35</sup>. Auch Henriette Louise von Hayn war von dieser Kreativität angeregt und produzierte später eine große Anzahl von Liedern, Gedichten, ganzen Kantaten-Texten, Gelegenheitsgedichten und Epicedien (Gedichte auf Verstorbene), von denen heute noch einige im Gesangbuch der Brüdergemeine im Gebrauch sind (s. u.). Zinzendorf regte auch immer wieder zum Dichten an, veranstaltete Dichter-Wettbewerbe und sagte etwa 1747 zu den ledigen Schwestern:

„Meine Schwestern, es ist sehr jungfernhaftig, wenn man Lieder macht. Das Jungfernchor sollte uns die wichtigsten, meisten und schönsten Lieder in unsere Anhänge liefern. Der tägliche Umgang mit dem Schmerzensmann, die Ideen, meine Schwestern, ihn aus aller unsrer Macht zu umfassen Tag und Nacht, die sollten euch recht schöne und wichtige Gedanken machen, Erinnerungen, heilige Lieder dichten zu lernen”<sup>36</sup>.

Es läßt sich vorstellen, daß der stilvolle Schwung des Lebens in der Wetterau von enormer Anziehungskraft auf ein religiös begabtes Mädchen wie Henriette Louise gewesen sein könnte. Vielleicht hat sie auch instinktiv gespürt, daß in diesen neuen Lebens- und Glaubensformen mehr Chancen für ihre Begabungen waren, als es die damalige Gesellschaft für adelige Töchter vorgesehen hatte. Henriette Louise berichtet: „1750 verlor das Mädchenhaus die Justine von Schweiniz, die dieser Anstalt einige Jahre vorgestanden hatte, und ich kam an ihre Stelle, nachdem ich schon 1748 zur Acoluthie angenommen<sup>37</sup> und zu einer Diaconisse der Brüder-Kirche war eingeseget worden.”<sup>38</sup> Ihre Aufgaben im Mädchenhaus als Vorsteherin waren wohl vielfältig; immerhin war das Mädchenhaus eine Art Internatsschule sowohl für die Töchter der Geschwister in der Mission wie auch für Mädchen, deren Eltern nicht unbedingt zur Brüdergemeine

---

35 Hans-Walter Erbe, „Herrnhaag. Eine religiöse Kommunität im 18. Jahrhundert” *Unitas Fratrum* 23/24, 1988, S. 105-108 passim.

36 Zitiert nach Otto Uttendörfer, *Zinzendorf und die Frauen*, Herrnhut 1919, S. 54f.

37 Akoluthie (griech. Nachfolge), „eine Art Vorstufe zum geistlichen Dienst, also eine Art Hilfsprediger-Status“ (Peter Zimmerling, *Nachfolge lernen: Zinzendorf und das Leben der Brüdergemeine*, Moers 1990, S. 39).

38 UA, R.21.A.No.65; abgedruckt in Max Ziemer, „Wie Luise Henriette von Hayn Herrnhuterin wurde” in: *Idsteiner Heimatschau*, N.6 u. 7, 1932, o. S.

gehörten, aber etwa als Freunde und Gönner ihr nahestanden<sup>39</sup>. Die Aufgaben dieser Erziehung umfaßte zwar auch Englisch, Französisch und Musik, war aber doch eher auf den konkreten Lebensweg der Mädchen ausgerichtet: „Insonderheit sehen wir darauf daß ein jedes großes Mädgen das wir dem Chor Haus abgeben im Stande sey sich mit ihrer Hände Arbeit durchzubringen. Wirthschaftliches Geschick u. Wissenschaftt kann da sehr wenig was Nutzen wohl aber wenn sie recht perfect sein im Nehen, Spinnen Bandwirken pp. Wir haben doch den Trost und die Freude daß von unsern seid Anno 51 ins Chor-Haus abgegebenen grossen Mädgen schon 36 als Mägde des Heilands in Seinem Dienst in der nähe u. ferne Gebraucht werden, u. etliche 60 sehen wir in dem lieben Schwestern Haus, von innen u. Ausen gut durchkommen, u. in sanftem Wohlergehen vor Ihm leben.“<sup>40</sup>

Daß sie ihre Zeit in Herrnhag als eine wunderbare Gnadenzeit, als Periode der „beständigen Übernommenheit“ empfand, soll uns nicht darüber wegtäuschen, daß sie zu kämpfen hatte „mit tausend Sorgen und Kummer, den das mir anvertraute Amt bei der Menge Kinder mit sich brachte... So viel weiß ich nur noch, was das für ein Leiden war, da so viele Kinder elend wurden um des großen Zuges willen, den wir im Hause hatten“<sup>41</sup>. Der Tod gehörte im 18. Jahrhundert ja noch sehr viel stärker zum Leben als heute; die starke Sehnsucht der Brüdergemeine nach der „obern Gemeinde“, bewirkte auch eine andere Einstellung zum Sterben und zum Tod.

### 3. Ende der Brüdergemeine in Herrnhag und Übersiedlung nach Herrnhut (1750)

Durch verschiedene Ursachen wurde die „festliche Siedlung“ Herrnhag jäh aufgelöst – die stilvolle Begeisterung war „umgekippt“ in ein nicht mehr recht kontrollierbares enthusiastisches Leben mit ständigem Kommen und

---

39 Quellen zum Mädchenhaus (in Herrnhut): Von der Information der Mädgen (UA, R.4.B.V.a.1.9); Brief von Henriette Louise an Layritz v. 12. April 1765 (UA, R.4.B.Va.9.1.b); Nachricht von (dem) einem Mädgen-Hause in Herrnhuth 1762 (UA, R.4.B.Va..8.4.a+b); Von der Information der Jugend im Mädgen Haus 1765 (UA, R.4.B.V.a.9.1); Vorschlag für's Mädchen-Haus Juni 1766 (UA, R.4.B.V.a.8.5); Vorschlag, wie es mit den Lectionen in der Mädgen Anstalt zu halten, und wie eine solche nach den Stunden und Classen eingerichtet werden können (1769) (UA, R.4.B.V.a.9.2).

40 Von der Information der Jugend im Mädgen Haus 1765 (UA, R.4.B.V.a..9.1.)

41 a.a.O.

Gehen – so daß etwa nie genau feststellbar war, wer nun eigentlich alles in Herrnhaag wohnte. Zudem fand sich die Obrigkeit, der Graf von Büdingen, getäuscht, weil die Brüdergemeinde keine Manufaktur errichtet hatte, wie es nach dem geschlossenen Vertrag vorgesehen war. Der erhoffte Gewinn für die Landesherrschaft blieb daher aus, die Verhandlungen brachten kein Ergebnis<sup>42</sup>. Auch hatte der neue Regierungsdirektor Brauer kein Verständnis für das religiöse Verhalten der Brüdergemeinde, das ihm nicht mehr mit einer der drei legitimen Konfessionen vereinbar schien, die nach dem Westfälischen Frieden von 1648 nur erlaubt waren. Als der alte Graf gestorben war, sollte die Gemeinde einen Huldigungseid auf den neuen Landesherrn leisten, der aber von Brauer schon so formuliert war, daß die Brüdergemeinde nicht unterschreiben konnte und es vorzog, das Land zu verlassen. Henriette Louise ging mit einer der ersten Kolonnen in die Niederlausitz. Zinzendorf berichtete über diese Kinder-Züge recht euphorisch: „Die selige Wanderung der Anstalten hat das ganze Jahr hindurch von August 50 bis 51 gewährt, und eine große Breite von Deutschland hat die Ehre gehabt, diese kleinen Prediger und Zeugen zu bewirthen. Es hat allenthalben große Augen und Bewegung gemacht.“<sup>43</sup> Ob Henriette, die dabei die Verantwortung hatte, dies auch so sah? Die „Reisekosten des Mädchenhauses“<sup>44</sup> vom 4. September 1750 sprechen eher von der anderen, materielleren Seite dieser „seligen Wanderung“.

#### 4. Henriette als Leiterin des Mädchenhauses in Herrnhut – Die Situation um 1750 in Herrnhut - Prinzipien der Mädchenerziehung

Wie die Lage des Mädchenhauses in Herrnhut war und wie die Brüdergemeinde zu dieser Zeit über die Mädchenerziehung dachte, davon geben folgende Texte Auskunft: In der „Nachricht von einem Mägden Hause (in Herrnhuth)“ von 1762<sup>45</sup> (Beilage 1) wird genau berichtet, wie die Zimmer

---

42 S. zum Ganzen Hans Schneider, „Christoph Friedrich Brauer und das Ende des Herrnhaag“ (Einführung zu: *Bericht der Büdingischen Grafschaft zur Vertreibung der Herrnhuter aus der Wetterau*. Materialien und Dokumente 2/XVIII, Hildesheim 1978, S. 1-123).

43 Zit. nach *Geschichte der erneuerten Brüderkirche*, II, 1741-1760, Gnadau 1853, S. 190.

44 UA, R.8.30.a.

45 UA, R.4.B.V.a.8.4.a+b; unter der gleichen Signatur gibt es ein Konzept fast gleichen Inhalts; Abweichungen s. u.

verteilt sind, wie die Versorgung organisiert ist, welche Aufgaben die Mädchen im einzelnen haben und welche Ziele in Erziehung und Unterricht erreicht werden sollen: dabei ist „wirthschaftliches Geschick und Wissenschaft“ nicht so erstrebenswert, wichtiger sind die „weiblichen Arbeiten“ wie Nähen, Stricken, Bandwirken u.ä. – aber nicht aus Gründen einer Weiblichkeitsideologie wie im 19. Jahrhundert, sondern eher pragmatisch, damit jedes Mädchen sich seinen Unterhalt selbst verdienen kann, modern gesprochen: Hilfe zur Selbsthilfe.

Genauer erfahren wir noch über die Schwierigkeiten, damals in Herrnhut Schule für Mädchen zu halten<sup>46</sup>: es gab nicht genug Lehrerinnen (vgl. Beilage 2)<sup>47</sup>.

In einem der wenigen Briefe, die von Henriette Louise erhalten sind, macht sie sich Gedanken über das Spezifische der Mädchenerziehung bzw. über die doch wohl völlig unzureichende geistige Ausbildung, auch in der Brüdergemeine. So schreibt sie am 12. April 1765 an Paul Layritz<sup>48</sup>:

„Lieber Bruder Layritz!

... Ich muß aber sagen, dass ... der Wunsch meines Herzens den ich schon Jahr und Tage mit mir herum trage mir wieder gar nachdrückl. ins Gemüth kam, neml: daß uns doch unser lieber Herr Seinen Plan in der Kinder Sache erneuern (?) und recht deutlich vorlegen möge. Meine Schwestern und ich werden oft in unserem Gang bey nah irre, weil die alten principia bey denen man sich so wohl befunden zum theil gar nicht mehr recht paßen wollen, insonderheit was die Neigung viel zu wissen u. die frühzeitige Aufklärung des Verstandes betrifft, die der Heyland selbst wie es scheint nicht verhindert haben will, weil Er erlaubt hat unsern I. Kindern die Bibel in die Hand zu geben. Daher glaube ich wir hätten Ursach bey dieser Gelegenheit in Ansehung unserer ganzen Kinder Erziehung demüthig u. lehrbegierig zu bitten u. zu fragen: Sage uns wie soll es sein!

Wenn wir unseres Gangs aufs neue recht gewiß werden könnten das würde was seliges sein u. sehr tröstl. auch für

Euer arme Schwester Louise!“

Mit ihren Gedanken zu einer besseren Mädchenerziehung stand sie innerhalb der Brüdergemeine nicht allein; der Empfänger ihres Briefes,

---

46 Von der Information der Jugend im Mädgen Haus 1765, UA, R.4.B.V.a.9.1.

47 Zur Mädchenerziehung in Herrnhut bis 1738 (also vor der Zeit von Henriette Louise) vgl. Otto Uttendorfer, *Das Erziehungswesen Zinzendorfs und der Brüdergemeine in seinen Anfängen*, Berlin 1912, passim.

48 UA, R.4.B.V.a.No.9.1.b.



Layritz, hat 1776 in einer Schrift darauf gedrungen, die Mädchen besser auszubilden<sup>49</sup> und die für diese Epoche sicher kluge Weisung geben:

„Sollten die Mädchen nur in lauter Handarbeit angewiesen werden, da sie doch ebenso, wie die Knaben, Verstand und Herz haben? Sind sie nun in solchen Umständen, daß sie zu richtiger Bildung derselben Unterricht bekommen können: so werden verständige Eltern solche Gelegenheit nicht vernachlässigen. Sie werden das eine thun, nemlich ihre Töchter zur Handarbeit anhalten, und das andere nicht lassen, das ist, sie soviel lernen lassen, als sie lernen können“<sup>50</sup>.

Dabei stand sicher in Herrnhut stets die Bindung an den Gekreuzigten im Zentrum der Erziehung. Spangenberg berichtet über Henriettes Wirken im Mädchenhaus: „Oft wurden ganze Stuben, noch öfter einzelne Kinder, nicht nur bei tage, sondern auch es Nachts in ihren Betten über dem Eindruck von der Liebe Christi, der sich für sie in den Tod gegeben, weinend und betend angetroffen“<sup>51</sup>. Ob dies unseren heutigen Vorstellungen von religiöser Erziehung entspricht, sei dahingestellt – inwieweit Spangenberg exakt berichtet, wäre darüber hinaus zu fragen. Vielleicht liegt ja auch in der religiösen Konzentration dieser Erziehung eine Kraft, die uns heute erschrecken, aber auch nachdenklich machen kann.

In Henriettes Zeit als Leiterin des Mädchenhauses fällt ein wichtiges Ereignis: ihre Ordination zur Priesterin am 12. Mai 1758, zusammen mit zehn anderen Schwestern<sup>52</sup>. Allerdings berichtet Henriette Louise nichts davon in ihrem Lebenslauf. War es ihr nicht so wichtig oder gab die konservativere Ausrichtung der Brüdergemeine nach Zinzendorfs Tod 1760 Anlaß, solche wagemutigen Entwicklungen besser zu verschweigen? Es muß wohl offenbleiben. Auch ist nicht recht klar, was die genaue Funktion einer Priesterin war: In den Protokollen der ledigen Schwestern-Konferenz vom 29.6.1757 findet sich eine Namensliste der „General-Jüngerinnen“, die

---

49 Paul E. Layritz, *Betrachtungen über eine verständige und christliche Erziehung der Kinder*, Barby 1776.

50 a.a.O., S. 120f.

51 August Gottlieb Spangenberg, *Leben des Herrn Nikolaus Ludwig Grafen und Herrn von Zinzendorf und Pottendorf*, 8 Teile, Barby (1773-1775), S. 2006; vgl. auch Eduard Emil Koch, *Geschichte des Kirchenlieds und Kirchengesangs der christlichen, insbesondere der deutschen evangelischen Kirche*, Band 8, Zweiter Haupttheil, Die Lieder und Weisen, bearbeitet von Richard Lauxmann, Hildesheim/New York 1973, S. 299.

52 UA, R.4.D.17.A, S. 44.

„Priester-Amtes pflegen“ und die Aufteilung, wann welche Schwester dieses Amt ausüben soll – auch Henriette Louise wird dabei erwähnt<sup>53</sup>.

#### 5. Henriette als Pflegerin der ledigen Schwestern in Herrnhut (1766) – Aufgaben und Stellung von Henriette bis zu ihrem Tod 1782

1766 verließ Henriette Louise von Hayn das Mädchenhaus, um Helferin des ledigen Schwesternchores zu werden – eine ebenso verantwortungsvolle, hauptsächlich seel-sorgerliche Leitungsaufgabe, allerdings nun bei den über hundert erwachsenen Frauen, die ihr Zusammenleben mehr oder weniger selbst regelten. (Im Zuge der Veränderungen nach Zinzendorfs Tod bekamen sie allerdings einen Kurator – sozusagen als männliche Oberaufsicht). Wie verlief das äußerliche Leben der ledigen Schwestern in Herrnhut?

Alles war genau geregelt, ohne daß es zwanghaft war. So weisen die „Haus-Ordnungen für das Chor der ledigen Schwestern in Herrnhut“ von 1779<sup>54</sup> eine Vielzahl von Regelungen des Zusammenlebens auf, samt Gesundheitsratschlägen, dem Hinweis auf gleiche „simple“ Kleidung (wichtig wegen der Standesunterschiede der Schwestern!) und der Vorschrift: „Bis um 10 Uhr Vormittags sollen alle Betten gemacht seyn“.

Von ihrem seelsorgerlichen Wirken gibt es teilweise noch Spuren: das Archiv der Brüdergemeinde Herrnhut ist zwar im Mai 1945 verbrannt, glücklicherweise waren aber einige Schriften zu der Zeit ausgeliehen, so daß sie erhalten blieben. Dabei handelt es sich um „Reden der Luisel von Hayn“ aus den Jahren 1756, 57, 68 und 76<sup>55</sup>, um ihre „Täglichen Anmerkungen vom Schwesternchor 1770“<sup>56</sup> sowie einen Briefwechsel mit der Unitäts-Ältestenkonferenz von 1771<sup>57</sup>, auch Protokolle der Synodalkonferenzen der ledigen Schwestern von 1755-60 sind darunter,<sup>58</sup> in denen, wie auch in den erhaltenen Protokollen der ledigen Schwesternkonferenzen von 1760-1771<sup>59</sup>, immer wieder ihr Name auftaucht.

---

53 UA, R.2.A.36.b.

54 UA, R.4.C.IV.10.a.12.

55 UA, Restarchiv Brüdergemeinde Herrnhut, Schwesternhausarchiv (SA I) R.5.3.a.

56 UA, Restarchiv Brüdergemeinde Herrnhut SA I.R.3.5.

57 UA, Restarchiv Brüdergemeinde Herrnhut SA I.R.3.7.

58 UA, R.2.A.36.B.

59 UA, Restarchiv Brüdergemeinde Herrnhut, SA I.R.3.6.

Ohne auf diese wichtigen und kaum erforschten Belege des Lebens der ledigen Schwestern eingehen zu können, sei kurz auf die „Reden der Luise von Hayn“ eingegangen.

Es handelt sich dabei um keine Predigten mit biblischem Text als Grundlage, eher um geistliche und seelsorgerliche Ansprachen und auch längere innige Gebete aus gegebenem Anlaß: etwa beim Jahreswechsel, bei der Verabschiedung einer Schwester zu einer Synode oder in ein anderes Chor, aber auch Ansprachen an die Mädchen, die zum ersten Mal zum Abendmahl gehen durften oder vor der ersten Fußwaschung. Die Rednerin versucht mit eigenen Worten und tiefem Ernst, den Mädchen zu erklären, was sie erleben werden<sup>60</sup>.

Ihre seelsorgerliche Aufgabe war es zudem, die Schwestern zu ermahnen und offen auf ihre Fehler hinzuweisen, z.B. das „Raisonniren“, d.h. daß alle „durchgehechelt“ würden – ein Verhalten, das sich ganz und gar nicht mit der Treue zu Jesus vertrage<sup>61</sup>.

Sie starb am 22. August 1782 nach längerer Krankheit, umgeben von ihrem geliebten Chor der ledigen Schwestern.

## 6. Henriette Louise von Hayn als Dichterin

Viele ihrer Gedichte wurden schon zu ihren Lebzeiten gedruckt, viele handgeschriebene Verse ruhen aber noch bis heute im Archiv in Herrnhut. Als Beispiel ihrer Konzentration auf den gekreuzigten Jesus können folgende Verse von ihr gelten:

„Schönstes Herz, laß Dich von mir ansehen, wie Dir in der Dornenkron  
Blutrubinen auf der Stirne stehen, Deinen Peinigern zum Hohn,  
Mir zu einem ewigen Gepränge, mir zu einem ewigen Gesänge,  
Mir zu einer Gottesfüll, dran ich meine Seele still.  
Finkle mir, bis ich mich tot geblicket, Haupt, als wie ins Blut getaucht,  
Stirne, dran ich hange mein entzücket, Stirne, die von Angstschweiß raucht,  
Meinem Sündenscheitel eine Krone, meinen Augen eine blutge Sonne,  
Meinem Angesicht ein Glanz, meinem Haupt ein Dornenkranz“<sup>62</sup>.

Im Unitätsarchiv findet sich auch ein handschriftliches Büchlein unter dem Titel: „Grab-Schriften, welche die Luise allen denen gemacht, die bey ihrer

---

60 Rede vom 4.9.1756.

61 Rede vom 7.2.1768, siehe Beilage 3.

62 Zitiert nach: Max Ziemer, „Wie Luise Henriette von Hayn Herrnhuterin wurde“, in: *Idsteiner Heimatschau*, N.6 u. 7, 1932, o. S.

Zeit im Mädgen-Haus von Anno 1751 an, bis Anno 1766 heimgefahren sind zur obern Gemeine". Dort heißt es etwa:

„Johanna Salome Kampmannin, geb. in Herrnhut 18. April 1755, ging heim 27. Februar Anno 1757.

Lustspiel der Englein! ein Kind in der Wiege  
ruft nach dem Freunde als ob es Ihn seh'  
will nicht mehr länger im Bettgen da liegen,  
sagt seiner Wärtrin gar freundlich adieu  
lacht im Erbleichen  
sind das nicht Zeichen  
wie sich Sein Herz  
und ein Kindlein versteh.“<sup>63</sup>

Auf das neue Jahr 1772 dichtete sie in einem Lied für ihr Chor der ledigen Schwestern:

„Doch ihr seid von Gott gelehrt, o ihr Gnadentöchter,  
aber hört doch unbeschwert einen Ruf der Wächter –  
Einen leisen Ruf, der heißt: Braut des Lamms, bereite  
dich nach Leib und Seel und Geist zu der Hochzeitsfreude.  
Eil und laß in Seinem Schooß dich von allen Sachen,  
und auch von dir selbst ganz los und frei und ledig machen.  
Hüte dich vor Trockenheit, halt dich nah zur Quelle,  
Seine Blutgerechtigkeit macht die Kleider helle“<sup>64</sup>.

In diese Zeit fällt die erste gedruckte Herausgabe ihrer Lieder 1767 im Brüdergesangbuch von Christian Gregor (von den 513 Liedern stammen 14 von Henriette).

Ihre Freundschaft mit den andern ledigen Schwestern zeigt sich z.B. an ihrem berühmtesten Lied „Weil ich Jesu Schäflein bin“, das sie für den 36. Geburtstag ihrer Freundin Christine Petersen am 1. August 1772 in Herrnhut dichtete<sup>65</sup>:

Die ursprünglich sieben Strophen lauten:

---

63 UA, Bibliothek, NB.IV.R.3.24.c.

64 UA, R.21 A.65,3.

65 Christine Petersen (1740-1807) war als Lehrerin im Mädchenhaus sowie auch in der Ortsschule beschäftigt, darauf weisen die Worte „Er hat mich ...zu der Lämmer Hut bestellt“ (ursprüngliche 4. Strophe) sowie die „neue Arbeitslust“ (ursprüngliche 6. Strophe); das Lied findet sich handschriftlich mehrmals im Unitätsarchiv Herrnhut (Bibliothek) unter der Signatur NB.IV.R.3.18-25.d.

1. Weil ich Jesu Schäflein bin  
freu ich mich nur immerhin  
über meinen guten Hirten<sup>66</sup>,  
der mich schön weiß zu bewirten<sup>67</sup>,  
der mich liebet, der mich kennt<sup>68</sup>,  
und bei meinem Namen nennt<sup>69</sup>.
2. Unter seinem sanften Stab<sup>70</sup>  
geh ich aus und ein und hab  
unaussprechlich süße Weide<sup>71</sup>,  
daß ich keinen Hunger leide<sup>72</sup>;  
und sooft ich durstig bin,  
führt er mich zum Brunnquell hin<sup>73</sup>.
3. Mein Erbarmen leitet mich  
sicher und behutsamlich  
gibt mir auch wohl Salz zu lecken  
meinen Durst recht zu erwecken  
nach dem roten Wundenbach<sup>74</sup>,  
wenn ich kränklich bin und schwach<sup>75</sup>.
4. Er hat mich hinaus ins Feld  
zu der Lämmer Hut bestellt,  
und ich darf in seinen Nähen  
nur so sachte beiher gehen  
und auf dieser niedern Flur  
folgen meines Hirten Spur.<sup>76</sup>
5. In dem Früh- und Abendtau  
einer immergrünen Au<sup>77</sup>

---

66 Vgl. Joh 10,15

67 Ps 23, 2.5.

68 Vgl. Joh 10, 14. 27.

69 Vgl. Joh 10,3.

70 Vgl. Ps 23, 4.

71 Vgl. Ps 23, 2.

72 Vgl. Ps 23, 1.

73 Vgl. Ps 23, 2.

74 Das versöhnende Blut Jesu, das in der Frömmigkeit der Brüdergemeine die Quelle von Heil und Heilung bedeutete.

75 Vgl. Hes 34, 16

76 Vgl. Joh 10, 4

77 Vgl. Ps 23, 2.

schlaf ich und erwache wieder,  
setz mich zu der Herde nieder  
in das saftigste Revier<sup>78</sup>,  
und ihr Brunnlein quillt auch mir<sup>79</sup>.

6. Drückt mich meine kleine Last  
und ich brauche Ruh und Rast,  
darf sein Schäflein ohn Bedenken  
in des Hirten Schoß sich senken,  
kriegt an seiner milden Brust<sup>80</sup>  
wieder neue Arbeitslust.<sup>81</sup>
7. Sollt ich nun nicht fröhlich sein,  
ich beglücktes Schäfelein?  
Denn nach diesen schönen Tagen  
werd ich endlich heimgetragen<sup>82</sup>  
in des Hirten Arm und Schoß<sup>83</sup>.  
Amen, ja, mein Glück ist groß.

In der Brüdergemeinde wurde das Lied gerne angenommen und erschien (von Christian Gregor auf die ersten beiden Strophen sowie die letzte Strophe verkürzt<sup>84</sup>) 1778 im Brüder-Gesangbuch, allerdings unter den Abendmahlsliedern<sup>85</sup>, vielleicht weil die Dichterin in v.2 davon redet, wie Jesus, der „Gute Hirte“, seelischen Hunger und Durst stillen kann, was wir, sinnhaft und geistlich zugleich, im Heiligen Abendmahl erfahren können. Daß allerdings mit Kindern dieses Lied gern gesungen wurde und wird, zeigt, wie gut Henriette Louise die Bedürfnisse von Kindern – und nicht nur diesen – erfaßt hatte, das Bedürfnis nämlich, in einer bedrohlichen Welt einen Ort

---

78 Vgl. Ps 23, 1.

79 Vgl. Ps 23,2.

80 Vielleicht eine Anspielung an den Lieblingsjünger Joh. 13, 23.

81 Vgl. Mt 11, 28-30.

82 Vgl. Joh 15,5 sowie Joh 10, 28 „ewiges Leben“.

83 Vgl. Jes 40, 11. Vgl. in Händels „Messias“ das Duett über diese Stelle!

84 Christian Gregor, der das Gesangbuch der Brüdergemeinde herausgab, hat schon vorhandene Lieder „geglättet“ und gestrafft (war der Hinweis auf „neue Arbeitslust“ im Lied einer Frau um 1778 ärgerlich?), oft auch verkirchlicht; das könnte das Streichen der 3. Strophe mit dem drastischen „roten Wundenbach“ erklären.

85 Nr. 1179.

der Geborgenheit für Leib und Seele zu finden, so wie sie selbst in der Brüdergemeinde einen Ort der Gegenwart Christi gefunden hatte.

Im Alten wie im Neuen Testament spielt das Bild vom „Guten Hirten“ eine wichtige Rolle, als eine Beschreibung für Gottes Wirken an Israel, Seinem Volk bzw. vom Handeln Jesu Christi an den Seinen: der Gute Hirte sorgt für das Lebensnotwendige, für Essen und Trinken, einen Ruheplatz und die notwendige Erholung, er wehrt die Feinde ab (es gibt auch „Schlechte Hirten“) und weist der ganzen Herde den richtigen Weg, ja, er kennt jedes einzelne Schaf mit Namen und wenn sie in die Irre gehen, holt er es auf seiner Schulter zurück.

Allerdings ist auch neben diesem starken Bild der Geborgenheit beim „Guten Hirten“ darauf hinzuweisen, daß die Dichterin einen eigenen Umgang mit dem biblischen Text hat und Bilder sowie Gedanken aus dem Alten (besonders Psalm 23) wie dem Neuen Testament (Johannes 10) zum „Guten Hirten“ herausucht und in ihrem Lied neu verknüpft:

So spricht der Psalm 23 deutlich von den „Feinden“, vor denen der Beter zu Gott, zum „Haus des Herrn“ flieht, zudem ist im Psalmtext nicht nur vom „sanften Stab“ die Rede, sondern auch von der (wörtlich übersetzt) „(eisenbeschlagenen) Keule“, die der Hirte braucht, um die Schafe gegen die feindlichen Mächte zu schützen. Auch Christus, der Gute Hirte des Neuen Testaments, kennt die Feinde und Gefahren, die stets Seine Herde bedrohen: der „Schlechte Hirte“ oder „Mietling“, der in der Gefahr die Herde im Stich läßt. Schafe können sich auch lebensbedrohlich verirren.

Diese gewissermaßen härtere Seite der Wirklichkeit ist bei Henriette von Hayns Lied stark abgeschwächt, der Haupt-Ton liegt auf Heilung, Stärkung und Geborgenheit in der Nachfolge Jesu, der seelischen Gemeinschaft mit Ihm.

Im Unterschied zu den biblischen Bildern vom Guten Hirten ist im Lied auch nicht die Rede von der Herde oder einer Gemeinschaft der Gläubigen, sondern nur vom „Ich“; was bei einem Lied der Brüdergemeinde im 18. Jahrhundert auffällt, war doch gerade dort der Gemeinschaftsgedanke besonders ausgeprägt. Oder finden sich 1772 schon andere, individuellere Töne?

Ähnlich kommt im Psalm 23 der „Name“ vor, aber dort ist es der machtvolle Name Gottes, in dessen Schutz sich der Beter oder die Beterin sicher fühlen kann. Im Lied dagegen spielt auch der „Name“ eine Rolle, aber es handelt sich nun um den eigenen Namen, den der Gute Hirte kennt (vielleicht auch als Hinweis auf die Taufe zu verstehen).

Ist im Psalmtext als Schlußvers die Hoffnung ausgedrückt, alle Tage des Lebens im „Haus des Herrn“ Gutes zu erfahren, also sehr irdisch und wohl auch auf den Jerusalemer Tempel bezogen, so verlegt die Dichterin die Erfüllung aller Sehnsucht in das Leben nach dem Tod, in die endgültige innige Gemeinschaft mit Jesus Christus:

„Denn nach diesen schönen Tagen  
werd ich endlich heimgetragen  
in des guten Hirten Schoß.  
Amen, ja, mein Glück ist groß.“

Auch wenn im Lied eindeutig Jesus Christus der Gute Hirte ist und in der Theologie der Brüdergemeine damals der Schwerpunkt stets auf Christus, dem „Heiland“, liegt, so können wir nicht dem Fehler verfallen, Henriette von Hayn einen schroffen Gegensatz Altes gegen Neues Testament zu unterstellen; immerhin ist nicht nur der sorgende Hirte als Gottesbild dem Alten Testament entnommen, sondern auch die Hoffnung, „in des Hirten Arm und Schoß“ aufgenommen zu werden, läßt sich aus Jesaja 40,11 ableiten: „Er (Gott der Herr) wird seine Herde weiden wie ein Hirte. Er wird die Lämmer in seinen Arm sammeln und im Bausch seines Gewandes tragen“.

Vergessen wir außerdem nicht, daß Henriette Louise inmitten einer Welt lebte, die nicht abgeschlossen war vom übrigen Europa, sondern durch die vielen Aristokraten innerhalb der Brüdergemeine und deren familiäre und sonstige Verbindungen mit dem Zeitgeist regen Austausch hatte. Manches der idyllischen Bilder, wie in ihrem Lied hier der Schäfergedanke, ist auch zu verstehen auf dem Hintergrund des europäischen Rokoko, der artifiziellen Schäferwelt und der Natursehnsucht der Adligen jener Epoche. So ist Henriette Louises bekanntestes Lied keineswegs nur als „niedlich“ zu verstehen, sondern von der biblischen Sprache her wie auch auf dem Hintergrund ihrer Zeit.



Beilage 1: „Nachricht von einem Mägden Hause(in)Herrnhuth“ von 1762<sup>86</sup>  
UA, R.4.B.V.a.8.4.a+b

Das allhiesige Mägden Hauß enthält dato 147 kleine und grössere Mägden mit 70 ledigen Weibspersonen, die zu ihrer Aufsicht, Küche, Wäsche und übrigen besorgung der ganzen Anstalt employret<sup>87</sup> sind.

Das Gebäude selbst ist zwar im Anfang nicht zu einer Anstalt angeleget und daher auch nur von Zeit zu Zeit nach Erforderung der Umstände mit 2 Flügeln und einem Hintergelände erweitert worden. So wie es dermalen aber stehet, ist es ins G(evierde<sup>88</sup>) gebaut. Die Förder und Hintergebäude sind 3 Stockwerk, die beyden Flügel 2 Stockwerk hoch. In dem Fördergebäude und beyden Flügeln regieret eine Galerie ringsherum, aus der man in 20 Zimmer hineingehen kann. Davon werden 14 zur Wohnung der Mägden, 2 für die Vorsteherinnen des ganzen Hauses, 3 zu der Kranken Pflege, etliche zur Arbeit, und die übrigen zur Wohnung der zum Kochen, Waschen und anderen Bedienung des Hauses erforderlichen Personen angewendet.

In dem mittleren Stockwerk des Fördergebäudes ist ein geräumlicher Saal, worauf sowol das Morgen- und Abendgebet gehalten, als auch mittags und abends gespeiset wird. In dem Hintergebäude im dritten Stockwerk, über dem Versammlungssaal der Gemeine, ist der Schlafsaal, worauf geräumlich 200 Personen jedes in einer besonderen Bettstelle, zwischen welchen ein ellenbreiter Raum ist dermalen schlaffen. Für die ganz kleinen Mägden von 2-6 Jahren ist ein apartes Schlafsälgen, gleich an den Wohnzimmern dieser kleinen Kinder, angeleget; damit diejenigen, die noch Nachmittags-Ruhe brauchen, bald darein gebracht werden können. In dem untersten Stock des Fördergebäudes befindet sich eine geräumliche Küche, mit dazu gehörigen Speise-Gewölbe, Kellern und Küchenstube; darinnen für das ganze Hauß gekocht wird. Unter dem einen Flügel ist eine Holzremise, darinnen das bereits gespaltene Holz aufbehalten wird. In dem Hofe des Gebäudes ist ein kleines Blumen-Gärtgen und um dasselbe grosse breite Gänge zum Spazierengehen sonderlich der kleinen Kinder angelegt. Ausser dem Hause, gleich über der Strasse, ist eine Waschküche mit Plattstube,

---

86 Unter der gleichen Signatur gibt es ein Konzept fast gleichen Inhalts; Abweichungen s. u.

87 Employirt?

88 Schwer leserlich.

Rollkammern und Aufhäng-Boden darüber und einen Bleichplatz daneben, befindlich; wo die Wäsche für alle und jede Personen im Hause gewaschen und zubereitet wird. In eben diesem Hause wohnt auch der Oeconomus, der die erforderlichen Victualien anschafft und über Einnahm und Ausgab alles dessen, was zur Unterhaltung der Kinder und ihrer Vorgesetzten erfordert wird, Rechnung führt.

Es sind aber die in diesem Hause zu erziehenden Mägdgen meistens Kinder von den Lehrern, Heyden-Missionarien und andern Glieder der Gemeine, welche um ihrer Aemter und Geschäfte willen, zur sorgfältigen Erziehung ihrer Kinder weder zeit noch Gelegenheit haben. Nächst denen werden auch den verwayseten Mägdgen, deren Eltern während ihrer Kindheit vom Herrn heimgeschieden worden, in dieser Anstalt erzogen. Hierzu kommen noch einige Kinder von auswärtigen Freunden der Gemeine, denen man, um ihres vielen Anhaltens willen, die Erziehung ihrer Töchter in dieser Anstalt nicht verweigern können. Daher man sich auch genöthiget gefunden, in der Beköstigung einen Unterschied zu machen, und dergleichen pensionnaires an einen etwas besseren Kosttisch für ein mäßiges Kostgeld von 60-100 (Talern) jährl. zu verpflegen; woran dormalen 25 adeliche Kinder und ein paar Aufseherinnen täglich speisen. Die übrigen sämtlich mit ihren Aufseherinnen speisen zusammen und werden mit einer zwar nicht kostbaren doch wohlbereiteten gesunden Kost, früh mittags und abends besorget. Die meisten sind gratuitae; und weil zu deren Unterhaltung kein gewisser fond ist, so müssen sowohl sie als ihre Aufseherinnen aus freywilligen Beyträgen guter Kinderfreunde erhalten werden.

Die Mägdgen sind auf ihren Stuben, nach dem Alter, Gemüthsart und nach Erfordern der Umstände so eingetheilt, daß gemeinlich 10 bis 12 unter der Aufsicht zweyer, oder wenn es noth thut, dreyer lediger Weibspersonen, wohnen. Diese besorgen alles nöthige bey den ihnen anvertrauten Kindern, lassen solche nie alleine, sondern begleiten sie beym Aufstehen und zu Bette gehen, beim Essen, Spazierengehen, und suchen der Kinder leib und Seele durch ihr Exempel und liebevolle Erinnerungen zu formieren. Alle Nächte wachen ihrer zwey auf dem Schlafsaal, damit sie sogleich bey Händen seyn, den Kindern in allen nur vorkommenden Umständen zu helfen. Wenn die Aufseherinnen etwas bedenkliches an diesem oder jenem Kinde beobachten so bringen sie es an die Vorgesetzten des Hauses, um von denselben Rath und Vorkehrungsmittel, wie es das beste eines jeden Kindes erfordert, einzuholen: da denn denen bey allem Fleiß und Treue sich immer findenden Mängeln und gebrechen, von Zeit zu Zeit abzuhelfen gesucht wird.

Bey der Information gehet die Hauptabsicht dahin, denen Kindern von ihrer zarten Kindheit an, die Grund-Ideen von ihrem Schöpfer und Erlöser, seiner heiligen Menschheit, blutigem Verdienst und Leiden einzuprägen. Dahero ihnen täglich von einem Lehrer der Gemeine, eine kurze Rede über einen Spruch aus der Bibel gehalten und sorgfältig darauf Achtung gegeben wird, an welchem Herzen der heilige Geist Platz und Raum findet die Marter Gottes unauslöschl. einzudrücken und die ganze Denkungs-Art und Neigung, nach dem schönsten Original, dem Sinne Jesu Christi zu bilden. Die christliche Catechismus Lehre wird ihnen also practisch beygebracht, und nachdem es ihre Jahre mit sich bringen, von Zeit zu Zeit, der nöthige Unterricht, von dem in Seel und Leib sich äussernden menschlichen Verderben und der ohnfehlbaren Cur desselben durch Jesu Leichnam und Blut, ertheilet, alle Moralität, Tugend und wohlgesittete Lebens-Art daraus hergeleitet, darauf gegründet und dadurch unterhalten. Nechst denen wird mit den kleinen Kindern gar bald der Anfang im Buchstabieren und Lesen, und nachdem es ihre Jahre erlauben, mit Schreiben und weiterhin mit Rechnen gemacht, und solches mehrentheils 2 Stunden des Tages continuiret. Diese Lectiones werden mit den Kleinen auf ihren Stuben, von Aufseherinnen, die die Geschicklichkeit dazu haben, gehalten: mit den grösseren aber, nach Beschaffenheit ihrer Fähigkeit und Zunehmens, in aparten Lectionsstuben fortgesetzt, auch zur Music, besonders dem Clavier, biblische Historie und Geographie, auch dem Französischen Anleitung gegeben.

Zu den weiblichen Arbeiten werden die Kinder, sobald es nur ihre Jahre und Kräfte erlauben, angeführt. Solche bestehen im Stricken, Nähen, Spinnen; wozu sie nicht nur in besonderen dafür angesetzten Stunden, durch Lehrmeisterinnen angewiesen, sondern auch auf ihren Stuben fortzusetzen angehalten werden. Die grösseren werden auch, wochenweise in die Koch- und Waschküche geschickt um beides zu erlernen. Einige werden auch zum Bandwirken, andere zur Frauen-Schneiderey angewiesen. Noch andere arbeiten für die Fabricke und mahlen die noch unausgemahlten Zize, in einer aparten Stube, im Mägdgen-Hausse gar aus. Alle ihre Arbeiten werden ordentlich taxiret, monatlich auf eines jeden Mägdgens Namen, in dazu für eine jede Stube gemachten Arbeitsbüchlein aufgeschrieben und den Vorgesetzten des Hausses gebracht, damit diese den Fleiß und Zunehmen der Kinder daraus ersehen können. Des Sommers über, und wenn die Witterung zuläßt, auch in den übrigen Jahreszeiten, werden sie fleissig spazierengeführt; wobey sie meist ihr Gesticke mit nehmen. Es wird auch ausserdem immer darauf gesehen, daß sie die gehörige Leibes-Bewegung

haben mögen. (Zusatz im Konzept: wie denn auch zur Bedienung einiger Gebrechlicher eine gekaufte Motions-Maschine in einem Zimmer aufgerichtet ist).

Zur Besorgung der Kleidung ist eine aparte Person gesetzt, welche nicht nur von den Aufseherinnen der Stuben Nachricht erhält, was dem oder jenem Kinde an nöthiger Kleidung mangelt, sondern auch solches bey den Handwerksleuten bestellt, von ihnen empfängt, bezahlt und darüber ordentlich Rechnung führet. (Zusatz im Konzept: Wenn endl. Mädchen das 15 und 16te Jahr erreicht haben, so werden sie aus dem Mädchenhauß in die ledigen Schwesternhäuser abgegeben, um dasselbst sich ferner mit ihrer Handarbeit zu nähren, und in einem stillen, jungfräulichen Wandel dem Herrn Christo zu dienen).

Herrnhuth, d. 4. Mart. 1762

#### Beilage 2: Von der Information der Jugend im Mädchen Haus 1765

UA, R.4.B.V.a.9.1

Lesen und Schreiben sind die Haupt Sachen worinnen unsre sämtlichen Kinder mit allem Fleiß unterwiesen werden. Dazu wird täglich in jeder Stube apart eine Stunde Buchstabier u. Lese Schule u. eine Stunde Schreib Schule gehalten. Diese Information wird besorgt durch die Schw. Christine Petersen u. Susel Nitschmann. Ihre Gehülffinnen dabey sind die Gr. Mädchen Benigna Brauchser (?) u. Charitas Peistelin.

Die Bücher die sie dazu in Gebrauch haben sind: das Buchstabier Büchlein das Neue Testament u. die Kinder Reden.

Im Englischen informiert die Lenel Waltherin u. die Binel Böhlerin ist in der praeparation ihre gehülffin zu werden doch haben sie nur noch 7 Schülerinnen. Die Kinder bezeigen gar nicht die Lust dazu wie zum Französischen welches einem gewißermaßen nicht gefällt.

In der Französischen Sprache informiert die Esther Gilloment u. hat gegenwärtig 16 Kinder u. Mädchen in ihrer Schule die fast alle zur Verwunderung profitieren. Sie brauchen die Grammaire doch nur in der Schule. Die Esther bedient sich auch der Mad. Gut zwar mit aller Sorgfalt und die Kinder kriegen das Büchlein in ihre Hände, zum Lesen auf ihren Stuben haben sie das Neue Testament.

Auch wird tägl. mit einer Anzahl Mädchen Music Stunde gehalten worinnen die Beniga Layritz, Beniga Braunin u. Maria Barlachin informieren, auch nur die Violinen, denn zum Clavier haben wir leider keine Schw. die im Stand wäre andre zu unterweisen.

Was nun die Erlernung der eigentlichen Schwesterlichen Arbeiten anlangt als: Spinnen, Nehen, Bandwirken, Stricken, Waschen, Kochen, Scheuern pp. So können unsre l. Brüder versichert seyn daß uns alles daran gelegen ist daß ein jedes unserer Mädgen diese Nothwendigen Sachen vor allen Dingen best mögl. lernen mögen.

Zu allen Arten dieser Arbeiten haben wir Threu und Geschickte Schw. die den Kindern Unterweisung geben, u. sich keine Mühe reuen laßen. Insonderheit sehen wir darauf daß ein jedes großes Mädgen das wir dem Chor Haus abgeben im Stande sey sich mit ihrer Hände Arbeit durchzubringen. Wirthschaftliches Geschick u. Wissenschaftt kann da sehr wenig was Nuzen wohl aber wenn sie recht perfect sein im Nehen, Spinnen Bandwirken pp.

Wir haben doch den Trost und die Freude daß von unsern seid Anno 51 ins Chor-Haus abgegebenen grossen Mädgen schon 36 als Mägde des Heilands in Seinem Dienst in der nähe u. ferne Gebraucht werden, u. etliche 60 sehen wir in dem lieben Schwestern Haus, von innen u. Ausen gut durchkommen, u. in sanftem Wohlergehen vor Ihm leben.

**Beilage 3: Reden der Henriette Louise von Hayn 1756, 1757, 1768, 1776**  
UA, Restarchiv Brüdergemeine Herrnhut, SA I.R.5.3.a

Den 7ten Februar 1768 hielt unsere allerliebste Louisel Hayn folgende Rede den Abendmahlsschwestern der 9.17.18.23.24. Classe:  
Lieben Schwestern!

Der Heiland hat in diesen Tagen einen Gnadenbesuch vor. Weil nun unser Lehrtag d. 16te dieses ist, so haben wir daran gedacht, ob wir ein Chor-A(bend)m(a)hl haben dürften. Es ist aber diesesmal nicht für alle Amhls-Schwestern, sondern nur für eine Auswahl. Weil es sich nun aber so gemacht hat mit der Reise unserer lieben Anne Rosel Schubert, u. auch nicht vors ganze Chor ist; so haben wir gedacht den morgenden Tag dazu zu nehmen, weil so eine passende Loosung ist. Bey dieser Gelegenheit aber nun, kann ich nicht vorbeigehen einmal eine Herzensbande mit Euch zu halten. Ich hatte mir erst vorgenommen, das ganze Chor zusammen zu nehmen; weil aber die Schwestern zu viel sind, so habe ich gedacht etliche Classen zusammen zu nehmen, um recht vertraulich u. grade mit Euch zu reden. Ich kann nicht leugnen, daß bisher etwas in den Gang unseres Chors gekommen ist, das so wol dem Herzen des Heilandes als auch uns schmerzlich u. wehmütig gewesen ist, u. recht in die Augen gefallen; u. da ist eine Hauptsache davon das raisonniren; u. das ist so weit gegangen, daß die

Schwestern sich können über Gelegenheiten u. Stunden aufhalten, wenn auch nur der allerkleinste Fehler vorkommt, oder auch ein Wort unrecht gesagt wird, so können sie so naseweiß, so unbesonnen u. unüberlegt davon reden, ja, sie könnens nicht erwarten bis sie nach Hause kommen, um sichs einander zu erzehlen, ja wol gar sich darüber divertieren, um eine geringe Ursache willen sich der Gelegenheiten entziehen, und lieber nicht gehen, da sie manchmal der seligsten Gelegenheiten beraubt werden; u. das ist schon so weit gekommen, daß man es in unsern Liturgien merken kann; u. mich die Gemeinarbeiter darum angedet haben. Ich glaube, wir denken nicht genug über unsere Gnadenwahl, daß wir in der Gemeine sind, in einem solchen Chor, da der heiland darum die leute zusammengebracht hat, daß Er sie gern nach Seinem Herzen haben will u. Seinen ganzen Zweck an ihm zu erreichen denkt. Da ist nun nichts was einem Herzen den Segen mehr benehmen kann u. trocken machen, als das unselige Raisoniren. Es kommt allemal aus einem großen u. unsünderhaften Herzen her, da man sichselber vergißt, u. über andere ihre Fehler u. Gebrechen critisirt. Wir solten lieber denke, was für einen demüthigen u. sanftmüthigen Herrn wir haben, der uns des Tages wol 100mal vergibt.

Es ist auch vorgekommen, daß die auswärtigen Schwestern, so wol bey ihren Eltern als auch die in Diensten sind, oder sonst gute leute u. Freunde haben, und bey ihnen aus und eingehen, so unbesonnen und unverständlich erzehlt haben was in Stuben ist geredet worden, daß bey den Geschwistern ein gewisses Missvergnügen entstanden ist über unser Chor, da es geheissen hat: die ledigen Schwestern sind zum raisonniren geneigt, sie sehen auf alles, sie merken alles, u. halten sich über alles auf; es kommt niemand bey ihnen vorbei, der nicht durchgehehelt wird. Da könnt ihr nun leicht denken, wie mir dabey zu muthe ist, denn so was schickt sich nicht vor uns. Es ist eine rechte Schmach bey aller der Liebe, Nähe u. Gnade, die der Heiland so reichlich an uns beweiset, da wir uns als arme Würmlein zu Seinen Füßen beugen solten, denn das Raisoniren ist so eine gefährliche Sache, daß ichs euch nicht genug sagen kann, u. ihr soltet einander so treu seyn, daß wenn eine von der andern etwas dergleichen merket, sie darüber anreden, und wenns nichts hilft an gehörigen ort bringt, aus Liebe u. Treue vor euch selbst.

Ich hätte auch noch, liebe Schwestern, sehr viel zu sagen was ich so von zeit zu zeit wahrgenommen habe, u. recht verlegen darüber worden bin.

Davon ist auch eine Sache, daß unsre so wohl überlegte u. selige Haus- u. Chorordnungen nicht mehr so geachtet werden, u. man sichs nicht so genau nimmt, wol gar sagen kan: die thuts auch, so kann ichs auch thun. Es haben sich auch die Vorgesetzten schon beklagt, daß sie oft(e?) eine Sache

nicht nachdrücklich erinnern dürfen, weils die Schwestern nicht gerne annehmen, auch gegen die gehülften nicht den gehörigen Respect haben, u. sie doch mit ihre Vorgesetzten sind, u. ihnen vom Heiland dazu gegeben worden.

Ihr könnt glauben, daß ich gestern den Arbeitern, Vorgesetzten, u. mir selbst, eine solche ermeßliche<sup>89</sup> Ermahnung gehalten habe, als ich euch gewiß nicht thun werde, denn das ist allemal so, wenns wo fehlt, so sieht mans von oben an, u. es ist gewiß, daß die Arbeiter u. Vorgesetzten es auch oft versehen u. fehlen können, sie halten nicht genug drüber, u. wollen es oft nicht verschütten bey den Schwestern, sehen manchmal einer durch die Finger, daß sie es nicht verderben wollen. Das sind nun lauter Unganzheiten u. Unlauterkeiten. Wir haben uns auch alle vor den Heiland sünderhaft erkant, u. ich muß euch gestehen, daß ich es diesesmal nicht geglaubt habe, daß bei den vielen Unlauterkeiten die bisher unter uns vorgekommen sind, der Heiland doch ein Chor-Abendmahl erlauben wird. Er hats aber doch nicht ganz abschlagen können, Er hats nicht lassen können, uns einen Gnadenbesuch zu geben; u. wenn wir vor Ihm weinen, so ist Er bereit die Thränlein abzuwischen, denn Er sieht uns allein auf unser Herz, wenn das an Ihn attachirt ist, so übersieht Er alle Fehler u. Gebrechen.

Was ich nun noch vom Chor-Abendmahl zu sagen habe ist dieses, daß die Schwestern welche diesesmal nicht dabei seyn werden, doch ja nicht melancholisch u. finster, oder gar muthlos werden, u. den Kopf hängen, sondern es vor eine Gnade halten, daß der heiland an sie denkt, und sie will in eine Schule nehmen. Er trägts gewiß nicht einer jeden darauf an, Seinen ganzen Zweck mit ihr zu erreichen, warum sie da ist. Ich habe schon von Schwestern gehört, daß ihnen ein Zurückbleiben zum Segen auf ihre ganze Lebenszeit gedient hat, u. ihr wißt, es kommt von eurem Liebhaber her, wenn Er küßt oder Schule hält; u. ihr könnt versichert seyn, daß es gewiß nach Seinem Willen ist bey allen, die daran bleiben, u. welche dabey sind, die hat Er auch positiv geheißten, u. die werden sehr beschämt seyn u. denken: wie komme ich dazu!

Ges.: Du hättest uns gerne reine

Des Abends nach der Liturgie hielt sie der Anzahl Schwestern denen es der Heiland erlaubt, noch die Chorrede:

Dieses ist nun die Gesellschaft, allerliebsten Schwestern, die sich der Heiland selbst aufgezeichnet u. uns namentlich angewiesen hat; Er will uns

---

89 Schlecht leserlich.

nun selbst als Seine Braut herzen, in Seinen Geren nehmen, u. sich Elischaftig über uns breiten; u. Sein heiliger Leichnam soll alles das an uns ertöden was uns selbst unleidlich u. unerträglich ist; u. dann soll das Gottesblut, der Jungfermost, uns wieder erfrischen u. unsre Glieder aufleben, unser Liebesflämmlein gegen Ihn anzünden. Wir wollen Ihm Leib u. Seel u. Glieder hingeben, u. aufs neue einen Bund mit Ihm machen zu einem jungfräulichen Leben, Herz u. Seel soll auf Ihn hin zittern. Es ist wol kein Zweifel, daß ein jedes, was bey dieser gesellschaft ist, sehr beschämt seyn wird u. denken: Wie komme ich doch dazu? was habe ich doch würdiges an mir, daß mich der heiland so gnädig angesehen hat? Nichtsdestoweniger aber wollen wir uns nicht stören lassen, denn die Armen u. Elenden ruffet Er zu sich. Es soll auch der Segen nicht allein auf die kommen welche dabey sind, sondern auf unser ganzes Chor.

Ges.: So geht denn nun ihr Glieder  
und legt euch schlafen nieder  
zum Lämmlein in die Erd;  
es kommt nun bald die Stunde,  
da ihr aus Recht der Wunden  
Ihn sacramentlich küssen werdt.

Elisabeth Schneider-Böklen, 'Henriette Louise von Hayn, 1724-1782'

The life of the author of the widely-sung hymn 'Weil ich Jesu Schäflein bin' ('Jesus makes my heart rejoice') is little known and has hardly been studied. This article describes the life of Henriette Louise von Hayn - her birth in Idstein (Hesse), her taking refuge in the Moravian Church in Herrnhag, her activity as a teacher in the girls' school there and as headmistress of that in Herrnhut, and as pastoral worker for the single sisters in Herrnhut from 1766. 'Louisel' was greatly respected and her hymns are still included in the Moravian Hymn-Book. What was her life with other women and girls in the eighteenth century like?



## ZUM BEISPIEL ELISABETH WEBER

### DIE FRAUEN IN DEN ERSTEN JAHREN DER KARIBIK-MISSION

*Horst Ulbricht, Dresden*

Über die Rolle der Frauen in den ersten Jahren der Karibik-Mission zu schreiben, ist insofern ein schwieriges Unterfangen, als es spezielle Nachrichten dazu in den vorhandenen schriftlichen Nachlässen kaum gibt und ihr Beitrag zur Arbeit in der Mission erstaunlich selten beschrieben wird. Vielfach ist eine differenziertere Darstellung unmöglich. Hauptquelle der nachfolgenden Betrachtung ist deshalb die Missionsgeschichte von Oldendorp<sup>1</sup>, dessen großes Verdienst es ist, die weit verstreut befindlichen Quellen zusammengeführt und zu einem Ganzen gebracht zu haben, damit – wie er sich auf S. 345 sinngemäß äußert – der „nachdenkende Leser“ ein recht genaues Bild von der Situation bekommt.

1. Die Idee, eine Geschichte der Mission der Brüder im dänischen Westindien zu schreiben, bestand schon vor dem Druck einer grönländischen Historie von David Cranz. Die Erkenntnis, daß dadurch das Wirken der Brüder umfassender und im rechten Licht dargestellt werden könnte, beförderte 1766 den Beschluß, ein solches Werk zu schreiben. Dieser Auftrag erging im Februar des gleichen Jahres an Christian Georg Andreas Oldendorp, der diesen bereitwillig und „... mit Freuden aus der Hand des Heilandes annahm.“<sup>2</sup>

Oldendorp, 1721 in Großenlafferte, Stift Hildesheim, als Sohn eines Pfarrers geboren, studierte mit seinem 20. Lebensjahr in Jena und kam dort erstmals „... mit dem Kreis erweckter Studenten in Berührung, in dem vorher der junge Christian Rénatus von Zinzendorf gelebt hatte...“<sup>3</sup>, und wurde 1743 in Marienborn Mitglied der Brüdergemeine. Er war eines der ersten akademisch gebildeten Mitglieder der Brüderkirche. Dies ist von

---

1 Oldendorp, C.G.A.: „Historie der caribischen Inseln Sanct Thomas, Sanct Crux und Sanct Jan, insbesondere der dasigen Neger und der Evangelischen Brüder unter denselben“, Manuskript im Unitätsarchiv in Herrnhut (UA).

2 Lebenslauf von Christian Georg Andreas Oldendorp, UA R.22.35.28.a.S.8.

3 Burckhardt, Werner, „Christian Georg Andreas Oldendorp“ UA, R22.35.S.1.

Bedeutung, wenn man Umfang und den mit äußerster Akribie gestalteten Inhalt seines Werkes betrachtet.

Am 23. September des Jahres 1766 trat er die Reise nach Dänisch-Westindien an. Dort stellte er bald fest, daß die im Vorfeld der Reise gesammelten Informationen und Nachrichten teils mangelhaft und unsystematisch, teils sogar falsch waren, so daß er sich entschloß,

„... auch auf die Untersuchung und Beschreibung des Landes, der weißen und schwarzen Einwohner, der übrigen Kreaturen, und was sonst zu einer Historie gehört, soviel Zeit zu verwenden, als die Hauptsache ... zuließ ... [und] daß ohne dieses der eigentlichen Missionsgeschichte in manchen Theilen an rechter Deutlichkeit und Klarheit vieles fehlen würde.“<sup>4</sup>

Die Arbeit an dieser Historie beschränkte sich während seines Karibikaufenthaltes vor allem auf das Sammeln von Material. „Sie aufzusetzen war bloß um deßwillen nicht möglich, weil die dazu gehörigen Nachrichten nicht beysammen, sondern theils bey mir, theils in Europa waren.“<sup>5</sup>

Im Oktober 1768 verließ er die westindischen Inseln, reiste über New York und Philadelphia nach Bethlehem und nahm in dem dortigen Archiv der Brüderunität, in dem alle amerikanischen Archivalien gesammelt werden, Einsicht in die Skripturen für die zu schreibende Brüdergeschichte, die sehr zerstreut waren.

Der eigentliche Beginn der Arbeit an der Historie war am 6. Januar 1769 in Bethlehem (Pennsylvanien), das er am 31. März des gleichen Jahres verließ und die Reise nach Europa antrat.

Im September 1772 beendete Oldendorp den Teil 1 und erarbeitete in Neuwied von Mai 1773 bis Oktober 1776 den 2. Teil des Manuskripts. Aufgrund des außerordentlichen Umfangs des Werks war er auf Hilfe angewiesen, „... denn man übernahm in Barby, damit es nicht länger verzögert werden möchte, sechs Jahre, nemlich das Jahr 1761-1766, auszuarbeiten, wozu ich die nöthigen Skripturen dahin sendete.“<sup>6</sup>

---

4 Oldendorp, C.G.A., „Vorbericht“ UA, R.15.a.25., S.4ff.

5 Ebd., S.9.

6 Ebd., S.11. Diese Jahre fehlen in den heute in Herrnhut vorhandenen Manuskripten 1 und 2. 1748 nahmen die Herrnhuter Brüder Schloß Barby in Pacht, wo sie bis 1808 ein Zentrum ihres geistigen Lebens hatten (Synoden, Theologisches Seminar, Druckerei, Buchhandlung, Bibliothek). Der 1687 – 1715 durch Herzog Heinrich von Sachsen-Weißenfels errichtete Neubau wurde in der Folgezeit mehrfach durch Brände reduziert (vgl. Brockhaus. Bd 2, S.570). Möglicherweise sind bei einem solchen die Texte und dazugehörige Skripturen

Daß Oldendorp nicht nur ein Herrnhuter, sondern vor allem auch Gelehrter war, ist an Inhalt und Umfang des vorliegenden Werkes, der ganzheitlichen Sicht, der Detailtreue und dem Bemühen um eine größtmögliche Authentizität und Vollständigkeit zu erkennen. Auch insofern ist das Werk als ein überaus wichtiges Zeitzeugnis autorisiert. Und es ist sprachlich-stilistisch vorbildlich verfaßt.

In Teil 1 beschreibt er auf rund 800 Seiten die geographischen, botanischen, zoologischen und geologischen Besonderheiten, das Leben der Weißen, die Nationen der als Sklaven gehandelten Schwarzen mit ihren Religionen, Bräuchen und Sprachen, ihre rechtliche und persönliche Situation, die äußere und innere Befindlichkeit sowie den Sklavenhandel selbst. In Teil 2 wird in chronologischer Folge der Jahre 1732-1760 und 1767/68 die Geschichte der Mission dargestellt und im Anhang zum Jahr 1768 erfolgt eine Zusammenfassung des Hauptsächlichsten unter Ergänzung einiger in der Missionsgeschichte nicht erwähnter, aber aus seiner Sicht notwendiger Sachverhalte.

2. Als die ersten Brüder, David Nitschmann und Leonhard Dober, am 21. August 1732 nach Westindien abreisten, war das ein „merkwürdiger“ Tag. Sie wußten nicht, was sie bei Ankunft auf den Inseln erwartete, als sie am 13. Dezember 1732 in St. Thomas an Land gingen.

Zu dieser Zeit befanden sich die Virgin Islands bereits nicht mehr in ihrem ursprünglichen Zustand. Das Bild vom Lande prägten besonders Plantagen. Anfangs wurde hauptsächlich Tabak, später vor allem Zuckerrohr zur Zuckergewinnung angebaut. Den brachte man nach Europa, vor allem nach England und Frankreich. Die Schiffe belud man dort mit Werkzeugen, Schießpulver, Flinten, Schnaps, Glasperlen und dergleichen mehr, um dafür in Afrika, vor allem an der Westküste, im Gegenzug neue Sklaven zu kaufen und sie nach Westindien zu bringen, wo sie zuallererst die Arbeit des Zuckeranbaus, der Pflege und der Ernte des Zuckerrohrs sowie des Zuckerkochens zu verrichten hatten<sup>7</sup>.

Rückblickend auf diese Anfangszeit, schreibt Oldendorp in der Missionsgeschichte im Anhang zum Jahr 1768 sinngemäß, daß zu Beginn der Reisen die missionarische Tätigkeit äußerst schwer war. Es fehlte an „gelehrten“

---

vernichtet worden.

<sup>7</sup> Vgl. Loth, H., *Das Sklavenschiff. Die Geschichte des Sklavenhandels Afrika-Westindien-Amerika*, Berlin 1981.

Brüdern, und die dort tätigen mußten sich das notwendige Rüstzeug für die Seelenarbeit meist selbst aneignen.

Auch ihr „leibliches Durchbringen“ war schwierig, oft sogar in Frage gestellt, weil von Herrnhut nur das Notdürftigste zur Reise nach Westindien und für einen ersten Anfang mitgegeben werden konnte. Neben dem Dienst an den dortigen Seelen war es für die Brüder und Schwestern nur durch eigene Arbeit möglich, ihre Ernährung, ihre gesamte physische Existenz zu sichern, da sie

„... bei so vielen andern Ausgaben, die die Sache des Heilandes in der Brüderkirche erforderte, keine große Unterstützung von derselben erwarten [konnten], wie es bei andern Missionarien gewöhnlich ist. Dieses machte es notwendig, daß man Brüder dahin schickte, die eine eigene Profession verstanden und der Handarbeit gewohnt waren.“<sup>8</sup>

Hinzu kamen für Europäer völlig ungewohnte klimatische Verhältnisse – nicht nur in den verwilderten, sondern auch in den „kultivierten“ Gegenden der Inseln, in denen es Fieberquellen und viele andere Krankheiten unbekannter Art für die Brüder und Schwestern gab, die in keiner Weise darauf vorbereitet waren. Häufige Dürreperioden wechselten mit starken Regengüssen. Unerträglich heißen Tagen folgten ungewöhnlich kalte Nächte, besonders nach Gewittern. Die Folge war eine sukzessive Schwächung der diese Strapazen nicht gewöhnten Europäer, so daß viele Brüder und Schwestern oft nicht die ersten Wochen und Monate überlebten. „Keine von allen Missionen“, so schreibt Oldendorp, „die die Brüder unter den Heiden haben, hat so viele Geschwister erfordert als die unter den Negern in Westindien.“<sup>9</sup> So war für diese Menschen Hilfe unerlässlich.

„Unsere Geschwister in diesem heissen Lande können unmöglich beständig harte Arbeit, auch nicht alle Arbeit verrichten, wenn sie nicht das allerbeschwerlichste Leben haben, und in kurzer Zeit sich zu Tode arbeiten sollen. Sie müssen nothwendig Gehülfen ihrer Arbeit, das ist, Slaven haben, wenn auch keine *plantation* besitzen.“<sup>10</sup>

Und an anderer Stelle:

„Es ist aber gewiß und der Erfahrung gemäß, daß es möglich ist, daß Brüder auch in Ansehung dieses unnatürlichen aber von Gott zugelassenen Slavenstandes der

---

8 Oldendorp, C.G.A., Historie (wie Anm. 1) 2. Teil, 1768 (Anhang), S. 425.

9 Ebd., 528.

10 Oldendorp, C.G.A., „Von der Plantagensache der Brüder in St. Thomas“, UA, R.15.B.a.25, S.5.

Neger nach dem Herzen und vor dem Angesichte Jesu handeln können. Sie können diesen armen Creaturen ihren betrübten Zustand, der nicht zu ändern steht, erleichtern, Barmherzigkeit an ihnen üben, oft Gnade für Recht ergehen lassen, für sie sorgen, daß sie zu leben haben, sich ihrer in der Noth annehmen, kurz, sie in und mit ihrer Slavery vergnügt machen. ... Es ist gewiß, daß die Slaven in Neu-Herrnhut vor andern glücklich sind, und es besser haben, als die auf den meisten andern *Plantagen*."<sup>11</sup>

Eine weitere Erschwernis der Seelenarbeit in diesen Anfangsjahren waren verdeckte und offensichtliche Feindseligkeiten, die hauptsächlich von den dort ansässigen Siedlern und Plantagenbesitzern ausgingen. Sie sahen in der Seelenarbeit und dem damit wachsenden Wissen der Schwarzen, das mit einer Veränderung ihres Verhaltens einherging, eine bedenkliche, ja gefährliche Angelegenheit, da ihnen in der Folge die Sklavinnen und Sklaven nicht mehr in jeder Hinsicht „zu Willen“ waren und sich in unterschiedlicher Weise – vorsichtig ausgedrückt – innerer Widerstand entwickelte, zum Beispiel auch in der stärkeren Verbreitung der monogamen Ehe und der Gattentreue, auch wenn die Ehe kinderlos blieb. Nach dem Willen der Plantagenbesitzer hatten aber die „Negerinnen“ die Aufgabe, „Frucht zu bringen“. So wurden oft kinderlose Ehen rigoros getrennt und die Frau einem andern „beigelegt“.

Aus diesen und anderen Gründen versagten es sich die Brüder, mit vielen sie belastenden Widerwärtigkeiten an die Öffentlichkeit zu gehen.

„Ein Hauptgrund, warum die Brüder von ihrer Heidenbekehrung keine vollständige und zusammenhangende Nachrichten ans Publicum gelangen liessen, war auch der, daß viele Leute, wie man wuste, mit ihren falschen Begriffen von den Brüdern und deren Lehre und Anstalten auch eine Widrigkeit gegen dieselben verbanden, solche Berichte mit unrechten Augen ansahen, einen übeln Gebrauch davon machten, nur Gift herauszuziehen suchten, nur auf Schadenthun sannem, und sich bestrebten, soviel sie vermochten, die Arbeit der Brüder zu hindern, zu hemmen, und wol gar zu verderben und zu zerstören.“<sup>12</sup>

Die Anerkennung der Arbeit der Brüder vollzog sich also widerstrebend und zäh. Und erst um das Jahr 1759, da nach und nach viele Vorurteile und falsche Einschätzungen abgebaut wurden – weil auch die Außenstehenden durch das Beispiel der Gemeinarbeit zu anderen Einsichten gekommen waren – wurde der Wunsch nach einer schriftlichen Darstellung der Arbeit in den Gemeinden deutlicher.

---

11 Ebd., 7.

12 Oldendorp, C.G.A., Vorbericht. UA, R.15.a.25, S.2.

3. Am August 1733 traten nach längerer Vorbereitung 18 Geschwister, 4 Frauen und 14 Männer, die Reise von Herrnhut nach Westindien an, unter ihnen Elisabeth Weber und ihr Mann Wenzeslaus. Der äußere Anlaß der Reise – die Männer, jeder mit einem eigenen Beruf, waren zu Ober- und Untermeisterknechten auf den anzulegenden Plantagen des Oberkammerherrn von Plessen bestimmt – war nicht der Hauptgrund. Vielmehr ging es darum,

„... daß diese Verhausing lediglich um Christi willen, und aus Liebe zu den Heiden geschehen, und durch den Dienst auf den Plantagen in St. Crux bloß eine Thür aufgethan werden sollte, den Schwarzen beyzukommen, und nebst der leiblichen Arbeit solche zugleich mit dem Evangelio zu bedienen.“<sup>13</sup>

Die äußeren Umstände der Reise waren alles andere als bequem. Von Herrnhut aus ging man bis auf wenige Ausnahmen zu Fuß, fuhr eine Teilstrecke mit Booten auf der Oder nach Stettin, dann mit dem Schiff nach Norwegen, wo man fast 14 Wochen aus verschiedensten Gründen liegenblieb. Schließlich lief das Schiff mit den Brüdern und Schwestern, unter ihnen die hochschwängere Elisabeth Weber, die bei ihrer Abreise in Herrnhut von ihrer Schwangerschaft noch nichts wußte, nach Westindien aus. Die Passagiere verfügten nur über engste Räumlichkeiten. Für Elisabeth und Wenzeslaus Weber wurde im Frachtraum zwischen Fässern mit großer Mühe ein separater Winkel freigemacht, wo sie die Geburt ihres Kindes erwarteten. Sie ertrug mit großer Geduld die widrigsten räumlichen und klimatischen Bedingungen, Störungen von Matrosen, Verletzungen von loser Ladung während eines dreitägigen Sturmes, wurde aber glücklicherweise mit ihrem in der Zwischenzeit geborenen Kinde vor schlimmerem Ungemach und Krankheiten verschont. Nach 57 Tagen Seefahrt kamen sie am 11. Juni 1734 nach St. Thomas zu kurzem Aufenthalt. Auf St. Crux schließlich – während der Überfahrt verstarb die kleine Anna Weber –

„... fanden sie das Land, das in 38 Jahren keine Bewohner und Pflege gehabt hatte, so verwildert, und so dick mit allerley Gesträuch verwachsen, daß sie sich kaum niedersetzen könnten ... [So war] ihr erstes Geschäfte, daß sie mit ihren Negern Busch weghaueten, und einen Platz reinigten, damit sie ein großes Zelt, daß ihnen der Gouverneur geborgt hatte, aufschlagen, und sich und ihre Sachen für Regen und Hitze darunter verbergen könnten. Hirmit wurden sie vor Abend nicht fertig: musten also die folgende Nacht unter freyem Himmel zubringen...“<sup>14</sup>

---

13 Oldendorp, C.G.A., Historie (wie Anm. 1), 2. Teil, 81.

14 Ebd., S. 128.

Schon bald grassierten Krankheiten unter den Neuankömmlingen und auch Elisabeth Weber verstarb nach kurzem Aufenthalt im November 1734.

„Sie hatte auf der Reise in Ansehung ihrer Schwangerschaft und Niederkunft das meiste Ungemach ausgestanden: und ihre harten Umstände waren ihr durch die außerordentlich gesetzliche und strenge Art der Behandlung, welche unter dieser Gesellschaft regierte, noch schwerer gemacht worden, sowol auf der See als am Lande ... ihre [der Brüder] einstliche Behandlung untereinander war nicht immer der Liebe, der Zeit und den Umständen gemäß: wie es die Elisabeth Weberin in ihren schweren Umständen mit dem Kinde am meisten zu erfahren bekam.“<sup>15</sup>

Dies verdeutlicht sehr eindringlich die Situation, in die die Geschwister und im besonderen die Frauen zu Beginn der Mission oft gekommen sind. Wenn auch die Schicksale höchst unterschiedlich sind, steht Elisabeth Weber doch stellvertretend für die vielen Frauen, die ihr Wirken in den Dienst Christi gestellt haben. Obwohl auch in der Missionsgeschichte Oldendorps die Arbeit der Schwestern nicht explizit dargestellt wird, läßt sich aus der detaillierten Schilderung des Lebens der Geschwister ein recht deutliches Bild ihrer Tätigkeit gewinnen. Bossart schrieb hinsichtlich der Darstellung der Jahre bis 1738:

„Ich muß von mir sagen, daß ich vieles darin gefunden, das mir nicht im Zusammenhange so bekant war etc.; was du von der Wenzel Weberinn Geschichte, von den damaligen *principiis* und *praxi* der dortigen Br[üde]r angeführt hast, hat mir wohl gefallen.“<sup>16</sup>

Ebenso wie die Männer waren die Frauen von einer „großen Lebensidee“ erfaßt und entwickelten einen missionarischen Eifer, andere mit dem christlichen Glauben vertraut zu machen<sup>17</sup>. Sie haben sich als Helferinnen ihrer Männer besonders der Betreuung der schwarzen Schwestern gewidmet, ebenso wie die Männer anfangs ohne ausreichende vorbereitende Befähigung. Oft mußte die Sprache, ja selbst das Schreiben dazu erst erlernt werden. In einem Brief an Anna Nitschmann vom 26. April 1739 schreibt Veronica Löhans sinngemäß, es sei ihr „bang“, daß sie noch so wenig mit ihnen [den schwarzen Geschwistern] sprechen kann, ihnen noch so wenig helfen kann, wenn die „Negerinnen“ kommen und ihr ihr Herz ausschütten

---

15 Ebd., S. 133ff.

16 Oldendorp, C.G.A., An die Aeltestenconferenz der Unität, Brief vom Juni 1777, UA, R.15.B.a.25. S.4.

17 Vgl. Teufel, A., „Frauen in der sächsischen Kirchengeschichte. Herrnhuterinnen“ Manuskriptdruck 1997.

wollen. „Denn ich weiß, daß mir sonst um nichts zu tun ist, als um deß He[il]ands sake und seine Ehre...“<sup>18</sup>. Und Georg Weber beginnt am 6. Mai 1739 einen Brief an Lelong mit der Entschuldigung, daß er nicht gleich geantwortet hat, er habe wenig Zeit zum Schreiben „...u[nd] m[eine] Frau kans noch nicht...“, und weiter: „... meine Frau lernt [die Sprache] sehr gut und ich kan sie.“<sup>19</sup>

Diese vielfältigen Anforderungen, die sich für die Herrnhuterinnen einerseits aus der Bewältigung des Lebensalltags und andererseits aus ihrer tatkräftigen Mitarbeit an den missionarischen Aufgaben der Männer ergaben, führten auch dazu, daß sie in mancherlei Hinsicht ihren Geschlechtsgenossinnen in Selbsterziehung und Bildung voraus waren<sup>20</sup>, aber auch in der Seelenarbeit mit den schwarzen Schwestern festen Glauben, Geduld und Standvermögen immer aufs neue aufbringen mußten, da manche den weltlichen Verführungen erlagen und wieder in ihre alte Lebensweise verfielen<sup>21</sup>. Dabei war die Situation auch in Bezug auf andere äußere Bedingungen oft schwierig genug; denn um Versammlung halten zu können, mußte eine Erlaubnis vorhanden sein; und die Gefahr, mit den Landesgesetzen in Konflikt zu geraten, war groß. Unter den „Blanken“, vor allem den Plantagenbesitzern war die Angst vor Zusammenrottungen der Sklaven gegen ihre Herrschaft – aus uns verständlichen Gründen – immer gegenwärtig. Und so haben auch die Frauen oft die Gefahren bewußt in Kauf genommen, da der Dienst am Heiland ihr erklärtes Ziel war<sup>22</sup>.

Ihre Arbeit war aber auch oft von Erfolg gekrönt. Das Wort Gottes fiel bei den schwarzen Menschen auf fruchtbaren Boden, war doch ihr Leben überwiegend jammervoll, wovon es in der Missionsgeschichte in Fülle Beispiele gibt. Bei Gelegenheit der Ankunft eines mit Sklaven beladenen englischen Schiffes schreibt Oldendorp:

„Verschiedenemal hatte ich Gelegenheit, eine Menge Bußalen, alte und junge, die an Land gebracht waren, zu sehen, auch bei ihrem Verkauf gegenwärtig zu sein. Ein Anblick der gefallenen Menschheit in ihrer tiefsten Erniedrigung: Menschen zur Slavery hergeschleppt, die kleinen ganz nackend, die großen kaum ein

---

18 Veronica Löhans an Anna Nitschmann am 26.4.1739. UA, R.15.B.a.11.

19 Georg Weber an Lelong am 6.5.1739. UA, R.15.B.a.11.

20 Vgl. Oldendorp, C.G.A., Historie (wie Anm. 1), 2. Teil, 1626.

21 Vgl. ebd., S. 490.

22 Vgl. ebd., S. 1373.



wenig bedeckt; Menschen als Vieh zum Verkauf dargestellt, als Vieh besichtigt und gekauft und hernach als Vieh behandelt.”<sup>23</sup>

So wiegt es besonders schwer, daß die Sklaven der Brüder eine gute Behandlung erfuhren. Man sorgte dafür, daß sie mit Arbeit nicht „überladen“ wurden und die Arbeit auf den Plantagen und der Dienst am Evangelium einander nicht störten<sup>24</sup>.

Neben der tatkräftigen Unterstützung ihrer Männer in der Seelenarbeit übernahmen die Frauen auch noch den Hauptanteil bei der Führung des Haushaltes mit den täglichen Problemen und in der Erziehung der eigenen Kinder. Nicht nur die unsichere Versorgung mit Lebensmitteln und gutem Trinkwasser aufgrund von Dürreperioden und anderen Witterungsunbilden, sondern auch die häufigen Erkrankungen, denen man ausgesetzt war und gegen die wirksame Medikamente oft nicht vorhanden waren, forderten besonders von den Frauen höchsten persönlichen Einsatz. Die von Oldendorp beschriebenen häufigen „Zufälle“ – Malaria, Lungenentzündungen, Ruhr u.a. – führten oft und mitunter sehr rasch zum Tod und dadurch zu empfindlich spürbaren Lücken in der Missionsarbeit, die rasch geschlossen werden mußten, wollte man nicht riskieren, daß Fortschritte in der Missionsarbeit wieder verlorengingen. So wurden verwitwete Schwestern bald erneut mit ebenfalls verwitweten oder noch ledigen Brüdern verheiratet. Das war nicht immer unproblematisch, und sicherlich kam auch manche Schwester deswegen in nicht geringe seelische Konflikte, aber für den Fortgang der Missionsarbeit und das eigene Überleben war es erforderlich. So heiratete Veronica Löhans nach dem Tod ihres Mannes den verwitweten Böhner, dessen eben erst ihm angetraute junge Frau noch auf dem Schiff verstarb, und tat danach noch 21 Jahre Missionsdienst. Die Mulattin Rebekka, die Frau Matthäus Freundlichs, wurde nach dem Tod ihres Mannes die Ehefrau von Christian Protten, ging mit ihm nach Guinea und verstarb dort nach kurzer Zeit der Missionsarbeit<sup>25</sup>. In vielen solcher Einzelschicksale spiegeln sich die Schwierigkeiten wider, vor denen die Brüder in ihrer Arbeit standen und die sie ohne die tatkräftige Mitarbeit der Frauen nicht hätten bewältigen können.

---

23 ebd., Teil 2a, 184.

24 Vgl. ebd., Teil 2, 1842.

25 Vgl. Dewitz, A., *In Dänisch-Westindien. Anfänge der Brüdermission in St. Thomas, St. Croix und St. Jan von 1732 – 1760*. Herrnhut o.J., S. 283.

4. Es muß wohl nachfolgenden Studien vorbehalten bleiben, die hier nur skizzenhaft dargestellte Rolle der Frauen in der Karibik-Mission umfassender und differenzierter zu erhellen, um damit ihr Mitwirken am Missionswerk gerechter zeichnen zu können. Dabei sind neben der Arbeit Oldendorps die vielfältig vorhandenen Umfeldmaterialien, vor allem Tagebücher, Briefe und Lebensläufe, bedeutsam, da sich in ihnen wie kaum in anderen Zeitzeugnissen ein differenziertes Bild vom täglichen Mühen, auch der Frauen in der Seelenarbeit ergibt. Damit wird die Missionsgeschichte um einen interessanten Aspekt erweitert.

**Horst Ulbricht, 'For example: Elisabeth Weber. Women in the first years of the Caribbean mission'**

In 1733 Elisabeth Weber set off from Herrnhut with her husband and sixteen other people to work as a missionary in St Croix. She died there in November of the following year. The conditions in which early Moravian missionaries worked and the role of women in Moravian missions, through the example of the life of Elisabeth Weber, are dealt with in this article on the basis of C.G.A. Oldendorp's manuscript „Geschichte der Mission der ev. Brüder auf den caribischen Inseln“ (printed Barby 1777).

## BÜRGERINNEN UND SCHWESTERN

### WEIBLICHE LEBENSENTWÜRFE IN BÜRGERLICHER GESELLSCHAFT UND RELIGIÖSER GEMEINSCHAFT IM 19. JAHRHUNDERT

*Gisela Mettele, Cambridge, USA*

Es soll im folgenden nicht nur um „Schwestern unter Brüdern“ gehen, ich möchte vielmehr versuchen, das Thema in einen allgemeineren Kontext von Frauenleben im 19. Jahrhundert einzubetten, also danach fragen, von welchen Normvorstellungen weibliches Leben im 19. Jahrhundert geprägt war, welche Handlungsräume und Handlungsmöglichkeiten Frauen in der Gesellschaft hatten und wie (bzw. ob) sich dies unterscheidet vom Leben von Frauen in einer religiösen Gemeinschaft, eben der Herrnhuter Brüdergemeine<sup>1</sup>.

Der Bezugspunkt werden dabei bürgerliche Frauen sein, zum einen weil die bürgerlichen Lebensnormen im 19. Jahrhundert eine gewisse allgemeine gesellschaftliche Vorbildfunktion besaßen; zum anderen wird ja mit Blick auf die Entwicklung der Brüdergemeine im 19. Jahrhundert oft von einer „Verbürgerlichung“ gesprochen. Dies bezieht sich einmal auf die soziale Struktur: der Einfluß des Adels, der im 18. Jahrhundert noch groß war, schwindet, auf der anderen Seite gab es auch keine verarmte Unterschicht, der Lebensstandard war einigermaßen ausgeglichen<sup>2</sup>; vor allem aber soll es eine Veränderung des inneren Gemeinlebens charakterisieren: Gegenüber der „Pionierzeit“ des 18. Jahrhunderts, gewissermaßen der „heroischen Zeit“ der Brüdergemeine, wird das 19. Jahrhundert als eher „unheroisch“, als Verflachung der ursprünglichen Ideale, eben als: „verbürgerlicht“ wahrgenommen; und dies ist wohl einer der Gründe dafür, warum es zur Brüdergeschichte im 19. Jahrhundert vergleichsweise wenige Studien gibt. Gerade deshalb scheint mir der Vergleich mit den Bürgerinnen aber ein

---

1 Für zahlreiche Hinweise und Hilfen danke ich Katharina Rühle und Peter Vogt.

2 Vgl. Herbert Bemann, *Die soziologische Struktur des Herrnhutertums*. Diss. Heidelberg 1922, 80ff. Für das 18. Jahrhundert zudem Otto Uttendörfer, *Wirtschaftsgeist und Wirtschaftsorganisation Herrnhuts und der Brüdergemeine*. Herrnhut 1926.

guter Ansatzpunkt für eine Annäherung an die Geschichte der Herrnhuter Schwestern zu sein. Der Blick ist dabei auch auf die Brüder gerichtet, denn für die Beurteilung der Stellung der Frauen in der Gemeinde im 19. Jahrhundert ist es nicht unwichtig, nach den Vorstellungen von „Männlichkeit“ in der Brüdergemeinde zu fragen.

### 1. Bürgerliche Weiblichkeit

„Und drinnen waltet die züchtige Hausfrau“. Mit diesem Schillerwort wuchsen im 19. Jahrhundert ganze Frauengenerationen auf<sup>3</sup>. Der Dichter gab damit einem Ideal von Bürgerlichkeit eine prägnante Form, für das die Zugehörigkeit der Frau zu Haus und Familie zentral war. Die geschlechtsspezifische Trennung von Privatheit und Öffentlichkeit wurde zum Ausweis bürgerlichen Lebens. Mit der allmählichen Auflösung der Ökonomie des „ganzen Hauses“ in getrennte Produktions- und Reproduktionsbereiche veränderten sich auch die Vorstellungen über die Funktion der Familie. Sie wurde nun zu einem der Sphäre der Ökonomie enthobenen Privatraum. „Als Ausgleich zur schmutzigen und feindlichen, mit allerlei Gefahren des sittlichen Verderbens gepflasterten Straße der Außenwelt“<sup>4</sup> sollte die Frau im Haus mit dem „Zauber sanfter Weiblichkeit“ einen Hort der Zivilisation bereiten. Der Mann verstand sich als der Repräsentant der Familie nach außen, die Frau wurde für ihn Energiespenderin und Garantin des Familienzusammenhalts, die den „außerhäuslichen Erfolg des Mannes ermöglichte und absicherte“<sup>5</sup>. In der neuen Kleinfamilie wurde auch der Erziehung der

---

3 Carola Lipp, „Frauen und Öffentlichkeit“, in: dies (Hg.), *Schimpfende Weiber und patriotische Jungfrauen*. Bühl-Moos 1986, 270-309, hier 270. Der folgende knappe Überblick bildet sozusagen die Hintergrundfolie für die Ausführungen zu den Herrnhuter Schwestern, wobei auf die vielen offenen bzw. kontrovers diskutierten Fragen der Forschungsdebatte nicht eingegangen werden kann. So ist z.B. umstritten, ob mit dem Konzept der Dichotomisierung von „öffentlich“ und „privat“ die Lebensrealität von Bürgerinnen im 19. Jahrhundert angemessen zu beschreiben ist. Unbestritten bleibt aber die normbildende Kraft der im 19. Jahrhundert vielfach variierten Ideologie von den „separaten Sphären“.

4 Rebekka Habermas, „Weibliche Religiosität – oder: von der Fragilität bürgerlicher Identitäten“ in: Klaus Tenfelde/ Hans-Ulrich Wehler (Hg.), *Wege zur Geschichte des Bürgertums*. Göttingen 1994, 125-148, hier 129.

5 Ute Frevert, *Frauen-Geschichte. Zwischen Bürgerlicher Verbesserung und Neuer Weiblichkeit*. Frankfurt am Main 1986, 20 u. 22.

Kinder mehr Bedeutung zugemessen und sie wurde zur Sache der Mütter, die Väter rücken an den Rand, sind gewissermaßen „entrückt“<sup>6</sup>.

Dem zugrunde lag die Vorstellung einer Polarität der Geschlechtscharaktere<sup>7</sup>. Dem Mann eigen waren Geschäftssinn, Nüchternheit, aber auch eine für den Erfolg im Berufsleben notwendige Härte. Die Frau verkörperte dagegen das „Ganze“ einer noch nicht vom arbeitsteiligen Wirtschaftsprozess zerrissenen Persönlichkeit. Einerseits war sie damit dem „Naturzustand“ verbunden, andererseits ergab sich daraus eine besondere Kulturaufgabe der Frau. Sie verkörperte das Verfeinerte und Ideale, das sich der Mann gar nicht leisten konnte, wollte er im „feindlichen Leben“ bestehen. Der Mann bot dafür Schutz und Sorge für dieses „edle“, aber auch schwache Geschlecht.

Das bürgerliche Ehepaar war nun nicht mehr das „Arbeitspaar“ der Frühen Neuzeit, wo beide mit unterschiedlichen, aber gleichwertigen Aufgaben zum ökonomischen Erwerb der Familie beigetragen hatten<sup>8</sup>. Die Berufslosigkeit der Frau wurde zum neuen bürgerlichen Ideal. Die Bildung der Bürgerinnen, die viel geschmähte „höhere Töchterbildung“, war oft gar nicht einmal so schlecht, das eigentliche Problem bestand darin, daß sie nicht in berufliche Tätigkeit umgesetzt, das Wissen auf nichts gerichtet werden konnte als die gebildete Konversation. Die Gymnasien und die Universität blieben Frauen in Deutschland bis in die Kaiserzeit versperrt, die ersten Akademikerinnen, die in Deutschland tätig waren, erwarben ihre Uni-

---

6 Gunilla Friederike Budde, *Auf dem Weg ins Bürgerleben. Kindheit und Erziehung in deutschen und englischen Bürgerfamilien 1840-1914*. Göttingen 1994, bes. 149ff.

7 Für die Konzeptualisierung des Modells von der „Polarität der Geschlechtscharaktere“ war grundlegend der Aufsatz von Karin Hausen, „Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“ – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben“, in: Werner Conze (Hg.), *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*. Stuttgart 1976, 363-393. Als neuere Gegenposition hierzu vgl. etwa Ann-Charlott Trepp, „Anders als sein „Geschlechtscharakter“. Der bürgerliche Mann um 1800. Ferdinand Beneke (1774-1848)“, in: *Historische Anthropologie* 4/1 (1996) 57-77 (mit den Hinweisen auf weitere Literatur zu dieser Forschungsdiskussion).

8 Vgl. vor allem Heide Wunder, *„Er ist die Sonn’, sie ist der Mond“. Frauen in der Frühen Neuzeit*. München 1992.

versitätsdiplome in der Schweiz, eine erste weibliche Bildungselite gab es erst am Beginn des 20. Jahrhunderts<sup>9</sup>.

Die traditionelle Versorgung ledig gebliebener Frauen als einer im Haushalt lebenden „alten Tante“ oder „alten Jungfer“, die mehr oder weniger geduldet war, weil sie sich dort „nützlich“ machen konnte, veränderte sich ebenfalls mit der Strukturveränderung der Haushalte. Indem dort immer weniger auch produziert wurde, wurden die im Haus lebenden weiblichen Verwandten mehr und mehr „überflüssig“ und nicht selten nur noch als auf der Tasche liegend empfunden<sup>10</sup>. Die alleinstehenden bürgerlichen Frauen im 19. Jahrhundert zunehmend zugebilligte berufliche Tätigkeit als Lehrerinnen, Gouvernanten oder Angestellte löste ein soziales Versorgungsproblem, wurde aber nur als Kompensation für den „eigentlichen Beruf“ angesehen. Die Ehe blieb das Ideal, der „natürliche“ Platz der Frau war in der Familie.

Öffentlichkeit war männlicher Handlungsraum, d. h. neben dem Beruf die meisten Vereine – im 19. Jahrhundert wurden sie zum wichtigsten Strukturprinzip der neuen bürgerlichen Gesellschaft – , das Wirtshaus ohnehin. Vor allem aber waren Frauen aus der *politischen* Öffentlichkeit ausgeschlossen. Die bürgerliche Gesellschaft setzte gegen die Ungleichheit ständischer Privilegien die gleichberechtigte Teilhabe an der Gestaltung des Gemeinwesens; politische Rechte (das meinte im 19. Jahrhundert vor allem gemeindliche Mitbestimmung) waren aber an die Bedingung persönlicher Selbständigkeit geknüpft. Die Frau als ökonomisch Abhängige war damit auch politisch unmündig. Erst das Reichsgesetz von 1908 erlaubte Frauen die Mitgliedschaft in politischen Vereinen, das Wahlrecht bekamen sie bekanntermaßen erst 1918. Die dreifache Bestimmung der Frau als „Hausfrau, Gattin und Mutter“ wurde zu einem der erfolgreichsten Konzepte der neuen bürgerlichen Gesellschaft. Die Vorstellung vom Mann als Alleinernährer der Familie war bis in Arbeiterfamilien hinein das

---

9 Elke Kleinau/Claudia Opitz (Hg.), *Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung*. Bd. 2: Vom Vormärz bis zur Gegenwart. Frankfurt am Main 1996 u. Claudia Huerkamp, *Bildungsbürgerinnen. Frauen im Studium und in akademischen Berufen 1900-1945*. Göttingen 1996.

10 Hierzu etwa Budde, *Bürgerleben* (wie Anm. 6), 265ff. Gerd Göckenjahn und Angela Taeger, „Matrone, alte Jungfer, Tante. Das Bild der alten Frau in der bürgerlichen Welt des 19. Jahrhunderts“ in: *Archiv für Sozialgeschichte* 30 (1990) 43-80.

angestrebte Ideal, selbst wenn die Lebensrealität dazu oft in eklatantem Widerspruch stand.

## 2. Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert

Frauen galten aufgrund ihres Geschlechtscharakters als besonders prädestiniert, religiöse Bindungen aufrechtzuerhalten und weiterzutragen. In der Forschung wird von einer „Feminisierung“ der Religion im 19. Jahrhundert gesprochen. Während Religion für die bürgerlichen Männer zunehmend an Bedeutung verlor, was etwa am seltener werdenden Kirchgang abzulesen ist, behielten Frauen ein enges Verhältnis zu Religion und Kirche. Der Stellenwert von Religion in der bürgerlichen Gesellschaft veränderte sich grundlegend: Sie wurde Privatsache. Taufe, Konfirmation oder Heirat verloren immer mehr den Charakter öffentlich vorgenommener und für die Gesellschaft wichtiger Übergangsrituale und wurden zu individuellen, rein familiären Ereignissen und fielen damit eben auch in den Zuständigkeitsbereich der Frauen<sup>11</sup>.

Gewissermaßen gegenläufig zu dieser „Intimisierung“ und „Familiarisierung“ (Habermas) eröffneten sich im Medium der Religion dann aber auch wieder neue weibliche Handlungsräume. Im Rahmen karitativ-religiöser Vereine erweiterte sich der öffentliche Aktionsradius bürgerlicher Frauen in vielfacher Hinsicht: Sie besuchten Kranke und Arme, sammelten Spenden, besorgten Arbeitsmaterial für Kleinkinderschulen oder Armenschulen etc. Einer der bekanntesten Frauenvereine ist Amalie Sievekings „Weiblicher Verein für Armen- und Krankenpflege“, der 1832 auf der Grundlage eines pietistisch-erweckten Religionsverständnis gegründet worden war. Vereine dieser Art gab es in fast allen Städten und ebenso auf katholischer wie orthodox-evangelischer und jüdischer Basis. Die Wohlfahrtspflege spielte noch in den Konzepten der bürgerlichen Frauenbewegung im Kaiserreich

---

11 Vgl. für den hier verfolgten Zusammenhang vor allem: Habermas, *Weibliche Religiosität* (wie Anm. 4). Zudem a. Hugh McLeod, „Weibliche Frömmigkeit – männlicher Unglaube? Religion und Kirche im bürgerlichen 19. Jahrhundert“ in: Ute Frevert (Hg.), *Bürgerinnen und Bürger*. Göttingen 1988, 134-156 u. Lucian Hölscher, „Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert“ in: *Historische Zeitschrift* 250 (1990) 595-630. Jüngst auch Ute Gause, „Frauen und Frömmigkeit im 19. Jahrhundert: Der Aufbruch in die Öffentlichkeit“ in: *Pietismus und Neuzeit* 24 (1998) 309-327.

eine wichtige Rolle. Die Wohltätigkeitsvereine wurden zudem ein wichtiges Sprungbrett in die berufliche Arbeit und am Ende des Jahrhunderts auch ein Ausgangspunkt für die Forderung nach politischen Rechten. Es handelt sich also um eine „scheinbar paradoxe Entwicklung“ (Habermas): Eine neue geschlechtsspezifische Rollenverteilung und die Aufwertung der Frau zur Zivilisationshüterin verwies die bürgerlichen Frauen am Beginn des Jahrhunderts im konkreten wie im übertragenen Sinn in die Innenräume, aber von dieser Basis aus eroberten sich die Bürgerinnen am Ende des Jahrhunderts die Außenräume, d. h. die berufliche und die politische Sphäre<sup>12</sup>.

### 3. Die Brüdergemeine im 19. Jahrhundert

Grundlegend für die bürgerliche Gesellschaft war eine Differenzierung der gesellschaftlichen Sphären, die Schaffung eines der öffentlichen Kontrolle entzogenen Privattraums. Auch das Ob und Wie der Religionsausübung ging die Öffentlichkeit nun nichts mehr an. Daß die anderen gesellschaftlichen Bereiche – Politik, Wirtschaft oder Geselligkeit – religionsneutral sein sollen, war eine wichtige Grundbedingung bürgerlicher Vergesellschaftung. Das war und blieb auch im 19. Jahrhundert in der Brüdergemeine anders, Religion war keine abgetrennte Sphäre, sondern behielt ihre gesellschaftlich strukturierende Rolle und blieb auch für die Männer verbindlich. Die Brüdergemeine war eben nicht *Gesellschaft* sondern blieb *Gemeinschaft*, zusammengehalten durch das „innere“ Band der gemeinsamen Religion und nicht nur durch den „äußeren“ Zwang der bürgerlichen Gesetze.

Die Zeit nach Zinzendorfs Tod 1760 war eine Zeit der Neuordnung, auch eine Zeit der Ernüchterung. Die finanzielle Situation konsolidierte sich, ein gewisser Pragmatismus hielt Einzug. Die allgemeine Geschichte der Brüdergemeine im 19. Jahrhundert läßt sich wohl am besten als ein Schwanken zwischen Rationalismus, Nüchternheit auf der einen Seite, aber auch Erweckungs- bzw. Erneuerungsbewegungen auf der anderen Seite beschreiben. Das Jubiläumsjahr des ersten Häuserbaus 1822 führte zu einer Reintensivierung des religiösen Gemeinlebens, aber auch die Erweckung in

---

12 Habermas, *Weibliche Religiosität* (wie Anm. 4), 139.



der Nieskyer Knabenanstalt war 1841 ein wichtiger Einschnitt für die Brüdergeschichte<sup>13</sup>.

Der Grad der Säkularisation war in den verschiedenen Gemeinorten unterschiedlich. Im amerikanischen Bethlehem scheint im 19. Jahrhundert die Religion fast im bürgerlichen Sinne „Privatsache“, also ein Sektor der Gesellschaft neben anderen geworden zu sein, die eine eigene Rationalität unabhängig von der Religion gewannen. Dagegen wurde der Alltag in Herrnhut – allgemeiner gesprochen: in den europäischen Gemeinorten – auch im 19. Jahrhundert noch stärker durch religiöse Normen bestimmt<sup>14</sup>. Die dadurch bedingten äußeren und inneren Beschränkungen der persönlichen (männlichen) Autonomie waren auch der Kern der Kritik, die Schleiermacher, Karl Philipp Moritz oder auch Goethe Anfang des 19. Jahrhunderts an der Brüdergemeinde übten<sup>15</sup>.

---

13 J. Taylor Hamilton u. Kenneth G. Hamilton, *History of the Moravian Church. The Renewed Unitas Fratrum 1722-1957*. Bethlehem 1967, 201ff, Hans-Walter Erbe, „Die Nieskyer Erweckung 1841“ in: *Unitas Fratrum* 15 (1984) 3-31. Daß die Brüdergemeinde von der allgemeinen religiösen Erneuerungsbewegung des 19. Jahrhunderts letztlich nicht stärker ergriffen wurde lag m. E. daran, daß diese eine Reaktion auf eine zunehmend entchristlichte Gesellschaft war, zu der die Brüdergemeinde ohnehin eine gewisse Distanz hielt.

14 Zu diesem Ergebnis kommt die vergleichende Studie von Gillian Lindt Gollin, *Moravians in two Worlds. A Study of Changing Communities*. New York u.a. 1967. Mit Blick auf die Geschlechterverhältnisse vgl. v. allem die detailreiche jüngere Studie von Beverly Prior Smaby, *The Transformation of Moravian Bethlehem. From Communal Mission to Family Economy*. Philadelphia 1988.

15 Die radikale Fundierung des Glaubens in der Selbstreflexion des Einzelnen hatte viele Aufklärer zunächst am Herrnhutertum fasziniert. Zur Wende des 19. Jahrhunderts wurden zunehmend auch die die Einschränkungen wahrgenommen. Schleiermacher, dessen Individualitätsphilosophie bekanntlich herrnhutisch geprägt ist, brach 1787 aus der (nun so empfundenen) herrnhutischen Enge aus. Auch Goethe, der der Brüdergemeinde zunächst positiv gegenüber stand, sah entscheidende Unterschiede zwischen dem aufgeklärten und dem brüderischen Geist, „er konnte nicht einsehen, daß der Mensch auf seine eigenen Kräfte verzichten und alles von der Gnade erwarten müsse“; Martin Brecht/Klaus Deppermann (Hg.), *Geschichte des Pietismus*. Bd. 2: Der Pietismus im 18. Jahrhundert. Göttingen 1995, 81, vgl. a. John Becker, „Goethe und die Brüdergemeinde“ in: *Zeitschrift für Brüdergeschichte* (1910) 94-111. Zu Moritz vgl. Robert Minder, *Glaube, Skepsis und Rationalität. Dargestellt aufgrund der autobiographischen Schriften von Karl Philipp Moritz*. Frankfurt am Main 1974.

In männlichen Lebensläufen der Brüdergemeine läßt sich die Unterordnung der Individualinteressen unter die Gemeininteressen etwa daran ablesen, daß es bei der Berufswahl öfter heißt: „Zu meinem Beruf bin ich wohl eigentlich bestimmt worden, als daß ich ihn mir gewählt hätte“<sup>16</sup>. Auch war die Idee des christlichen Kaufmanns, der sein Geschäft in Übereinstimmung mit Gottes Geboten führt, dessen Unternehmergeist hier also gegebenenfalls auch eine Grenze fand, weiterhin Grundlage Herrnhuter Unternehmertums. So wird in den männlichen Lebensläufen öfter von Geschäftsaufgabe als Zeichen der Abwendung vom früheren (sündigen) Leben berichtet<sup>17</sup>.

Der eigene Wille war auch im übertragenen Sinn nicht die wichtigste Richtschnur des Handelns. Entscheidende Lebenssituationen wurden der göttlichen Führung anvertraut, der sich der oder die Einzelne zu fügen hatte, auch wenn deren Sinn nicht (gleich) einleuchtete. So wird vor allem Johannes 13,7: „Was ich tue, das weißt Du jetzt nicht; Du wirst es aber hernach erfahren“, in Herrnhuter Lebensläufen fast standardmäßig gebraucht, um mit Schicksalsschlägen fertig zu werden.

Veränderte sich der Stellenwert religiöser Begründungen im 19. Jahrhundert geschlechtsspezifisch, betonten etwa die Männer den eigenen, individuellen Anteil am Lebensgang stärker als die Schwestern? Definierten sie ihr Leben nun eher autonom, aus sich selbst heraus, während die Frauen sich weiterhin stärker der religiösen Leitung unterstellten? Gebrauchten Frauen etwa bei persönlichen Entscheidungen öfter das Los, Inbegriff „möglichste[r], werkzeugmäßige[r] Passivität [...] um Gott desto wirksamer ins Leben eingreifen zu lassen“<sup>18</sup>? Kommt es also im 19. Jahrhundert zu

---

16 Hermann Martin (1859-1928), Prediger, Lebenslauf in: *Mitteilungen aus der Brüdergemeine* 1928 Heft 5, 139-143, hier 140.

17 Beispielhaft hierfür: Otto Wilhelm Gustav Arndt (1839-1922). Als er nach Herrnhut kam, fühlte er sich zunächst vereinsamt, „da ich nach reger Geschäftstätigkeit nur im Häuslichen und Garten Beschäftigung“ fand und in Herrnhut „als ganzer Fremdling herumwandelte“. Er wurde später beauftragt, den Zettelkasten für das Archiv anzufertigen und in den Vorstand des Vereins für Innere Mission gewählt. Sonnabends war er für die Unterhaltung und den Abendsegens der in der Herberge Einkehrenden zuständig, später wurde er Museumsvorstand, vergrößerte das Völkerkundemuseum und initiierte 1900 den Bau eines Museumsgebäudes Ecke Neue und Chemnitzer Straße; vgl. *Mitteilungen aus der Brüdergemeine* 1926 Heft 6, 199-205.

18 Fritz Tanner, *Die Ehe im Pietismus*, Zürich 1952, 155.

einer Verbürgerlichung des Verhaltens, plakativ gesagt: aktive Männer, passive Frauen?

#### 4. Herrnhuter Geschlechtscharaktere

Die Gegenüberstellung von Männern und Frauen aufgrund polarer Geschlechtscharaktere war auch in der Brüdergemeine von Anfang an zentral. Es läßt sich sogar von einer gewissen Vorreiterrolle des Pietismus (und speziell auch Zinzendorfs) bei der Formulierung des neuen Frauenideals als einer Hüterin kultureller und religiöser Werte sprechen. Der weibliche Geschlechtscharakter stand für Sanftheit, „Zartheit“ und die stille Schönheit des „inneren“ Menschen, ausgestattet – so Zinzendorf – mit der „Gnadengabe der Simplizität“<sup>19</sup>. Ein wesentlicher Unterschied zur bürgerlichen Geschlechterideologie scheint mir aber darin zu bestehen, daß dies nicht komplementär zu einem Mann gedacht war, der diese Ideale längst aufgegeben hat, vielmehr sollten die Frauen „Vorbild“ für den Mann sein, eben so, wie dieser auch werden sollte, da er im Verständnis Zinzendorfs ja letztlich ebenfalls Braut Christi war<sup>20</sup>. Den Hang zu „Intriguen, Methodismus, ein farouches Wesen, eine Art von Grobheit“ gestand Zinzendorf den „ordinären, natürlichen Mannsleuten“ zu<sup>21</sup>, der Herrnhuter Mann sollte dies aber möglichst überwinden. Er sollte sich auszeichnen durch „Liebenswürdigkeit, durch nichts Farouches, durch nichts, das von nahem oder fernem einer wissenschaftlichen Superiorität [...] gleicht [...] Daß man den Heiland in unserem reinen, liebeichen, zärtlichen, friedfertigen Wesen lesen kann.“<sup>22</sup>

Dem Pietismus wird in der Forschung oft eine „weibliche Note“ zugesprochen<sup>23</sup>. Einerseits zielt dies auf die auch von Zinzendorf immer

---

19 Vgl. Otto Uttendörfer, *Zinzendorf und die Frauen. Kirchliche Frauenrechte vor 200 Jahren*, Herrnhut 1919, 7ff. u. Gottfried Beyreuther, *Sexualtheorien im Pietismus*. München 1963, 45.

20 Zinzendorf war der Auffassung, unter den Schwestern seien mehr „Originalleute“; Uttendörfer, *Zinzendorf und die Frauen* (wie Anm. 9), 10.

21 Zit. n. Uttendörfer, *Zinzendorf und die Frauen* (wie Anm. 9), 10.

22 Zit. n. Uttendörfer, *Zinzendorf und die Frauen* (wie Anm. 9), 48.

23 Vgl. Richard Critchfield, „Prophetin, Führerin, Organisatorin: Zur Rolle der Frau im Pietismus“ in: Barbara Becker-Cantarino (Hg.), *Die Frau von der Reformation zur Romantik*. Bonn 1987, 112-137. Speziell zu Herrnhut: Beverly Smaby, „Female Piety among Eighteenth Century Moravians“ in: *Pennsylvania*

wieder formulierte Einschätzung, Frauen seien aufgrund ihres Geschlechtscharakters eher zum frommen Lebenswandel befähigt als Männer, es läßt sich m. E. aber auch auf die „femininen“ Züge des pietistischen Mannes beziehen, der von bürgerlichen Zeitgenossen oft mit Merkmalen beschrieben wurde, die als „typisch weiblich“ galten: Sanftheit, liebenswürdige Kindlichkeit, Herzensfrömmigkeit auch Einfältigkeit. So bewunderte etwa Goethe an August Gottlieb Spangenberg, dem Nachfolger Zinzendorfs in der Leitung der Brüdergemeine, wie er so „einfältig kindisch und so weise und klug beisammen sein könnte“<sup>24</sup>. Die Brüder waren sicher keine „Softis“ *avant la lettre* – zum Herrnhuter Selbstbild gehört ja auch die Unerschrockenheit, die selbst um das eigene Leben nicht fürchtet, wenn es gilt, für den Heiland zu streiten –, aber die Verhärtungen, welche die moderne Gesellschaft und ihre Geschäftsprinzipien der männlichen Seele abverlangte, wurden in der Brüdergemeine auch im 19. Jahrhundert nicht akzeptiert. Und auf der anderen Seite wurde von den Frauen die gleiche Unerschrockenheit ebenso gefordert. „Bescheiden und demütig“ sollten sie sein, „in ihrem Beruf arbeiten“, aber auch „ihr Leben nicht schonen, sondern sich zu Zeugen- und Pilgerschaft anbieten“, so hatten es die „Principia des ledigen Schwesternchors“<sup>25</sup> 1789 einem Synodalverlaß entsprechend festgelegt, und diese Charaktereigenschaften blieben auch im 19. Jahrhundert grundlegend für das Herrnhuter Frauenbild. Hier bestanden doch große Unterschiede zum bürgerlichen Ideal sanfter Weiblichkeit. Auch die Vorstellung von der Herrnhuterin als einer „dienenden Magd des Herrn“ entspricht nur vordergründig dem bürgerlichen Bild der Frau, denn dieses Dienstideal galt eben nicht nur für Frauen, sondern die Brüdergemeine verstand sich ja insgesamt als „Dienstgemeinschaft“. So hieß es im 19. Jahrhundert über die Diasporaarbeiter, daß sie sich durch „Selbstbeschränkung, Selbstverleugnung und Takt“ auszeichnen sollten, vor allem „ihr eignes Herz ganz dem Herrn Jesus hingegeben haben“ müßten, um „in geräuschloser Stille viel Gutes“ zu wirken<sup>26</sup>. Härte und Strenge im Missionsdienst konnte bis zur Entlassung

---

*History: A Journal of Mid-Atlantic Studies* 64 (1997) 151-167.

24 Brecht, *Geschichte des Pietismus* 2 (wie Anm. 15), 81.

25 Principia des ledigen Schwesternchores 1789; Archiv der Brüderunität Herrnhut (UA) R.4.C.IV.10.4.

26 H. G. Schneider, *Eine Magd des Herrn. Lebensbild Hansine Hinz-Fogdal's*. 3. Auflage Herrnhut 1918, 11. Zu Hansine Hinz-Fogdal und Amalie Theile vgl. a. Katharina Rühle, „Die Stellung der Frau in der Herrnhuter Brüdergemeine im

führen, wie etwa im Fall des Leiters des Lepraasyls in Surinam, Johannes Böhringer, Anfang der 1930er Jahre<sup>27</sup>. Das Ideal des Dienens galt sicher vor allem für die seelsorgerisch tätigen Männer, es spricht aber auch aus den Lebensbeschreibungen von Herrnhuter Handwerkern oder Kaufleuten.

## 5. Mitbestimmung in der Gemeinde

Innerhalb der Gemeinde ging das Dienstideal der Männer durchaus zusammen mit dem „Lehren und Leiten“, die Schwestern wurden dagegen immer stärker auf das Dienen begrenzt. Die Ämter der Frauen ergaben sich aus der weitgehenden Trennung der Geschlechter in der Brüdergemeinde, es wurde jedoch schon im 18. Jahrhundert betont, daß damit „weder Lehre noch Leitung“ verbunden sei. Das Schwesternamt sei nicht so zu verstehen, „als ob man den Schwestern in Absicht (auf) die Lehre oder auf die Direction der Gemeinde, dadurch einen Auftrag geben wolle, der in der Hl. Schrift und in der Verfassung der Christl. Kirche nicht verstattet würde; sondern es bezog sich dieses nur auf solche Umstände, da es schädliche Folgen haben könnte, wenn sich Brüder unmittelbar damit zu thun machen. Es war schon damals bekannt, was für Schaden zum öfteren daraus entstanden ist wenn [...] Weibspersonen sich mit Mannsleuten in vertrauliche Diskurse über ihren inneren und äußeren Zustand eingelassen hatten. Diese vorzubeugen wurden Schwestern, bey welchen man Gnade und Gabe fand [...] zu Gehülffen in der speziellen Arbeit unter den Schwestern erwählt.“<sup>28</sup>

Der Mann dagegen war aufgrund seiner Jesusgleichheit „nicht nur Diener sondern auch Priester“ und es ergab sich daraus auch das Pflegeamt des Mannes an der Frau, die Sinnbild der empfangenden und noch zu erlösenden Gemeinde war<sup>29</sup>. Dies war die Grundlage der Vorstellung von der Prokuratorehe, in der die Frau dem Mann, als dem „Vice-Christ“, Gehorsam

---

19. Jahrhundert“ (unveröff. schriftliche Hausarbeit zum Ersten Theologischen Examen der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche). Hamburg 1991.

27 Vgl. Franziska Roller, *Hilfe als Herrschaft. Über den Umgang mit Kranken in einer protestantischen Missionsanstalt*. Tübingen 1995, 98-100.

28 Instruction für die Chor-Helferinnen der ledigen Schwestern 1785; UA R.4.C.IV.11.

29 Vgl. Uttendörfer, *Zinzendorf und die Frauen* (wie Anm. 19), 48. Nach Zinzendorf war die Frau „Abbild der empfangenden und beschenkten Gemeinde“; zit. n. Beyreuther, *Sexualtheorien im Pietismus* (wie Anm. 19), 49. Siehe auch Tanner, *Die Ehe im Pietismus* (wie Anm. 18), 23.

und dienende Hingabe schuldete: „Eure ganze Sache ist, täglich klarere Gemüter, treuere Herzen und leisere Ohren zu allen Befehlen des Heilands und auch zu dem, was eure Männer gern an euch sehen, nach dem Sinn des Heilands und der Gemeinde zu kriegen“<sup>30</sup>, und es war auch die Grundlage, auf der die Frauen im 19. Jahrhundert zunehmend aus der gemeindlichen Mitbestimmung verdrängt wurden<sup>31</sup>. Nur in der Ältestenkonferenz waren noch 1801 und 1836 nachweisbar auch die Arbeiterinnen vertreten. Im Gemeinrat wurden die Deputierten seit 1782 nur von den erwachsenen abendmahlfähigen Brüdern gewählt, jedoch hatten Frauen hier noch 1801 das passive Wahlrecht. 1836 gehörten dem Gemeinrat aber ausschließlich Brüder an. Im Aufseherkollegium waren die Schwesternchöre durch männliche Kuratoren vertreten, die von den Arbeiterinnen vorgeschlagen, und von der Ältestenkonferenz gewählt wurden. Zu den Synoden wurden seit 1801 die Deputierten von den erwachsenen Brüdern gewählt<sup>32</sup>. „Da nach der besonderen Verfassung und Einrichtung der Brüderunität der Dienst der Schwestern zur Pflege der Chöre auf ihrer Seite unentbehrlich ist“, wurde jedoch bestimmt, daß weiterhin „eine Anzahl Schwestern dem Synodus beiwohne, wo sie zwar kein Votum haben, und nur als Zuhörerinnen zugegen sind, dennoch aber, wenn es verlangt wird, ihre Gedanken und Vorschläge darlegen können und zugleich zur Gehülfschaft im Dienste des Herrn bey der Brüderunität, nützliche und heilsame Kenntnisse und Einsichten, wie auch neue Ermunterung erlangen“, wobei es der Unitäts-Ältesten-Conferenz überlassen war, „zu bestimmen, welche Schwester zur Synode berufen und admittiert werden sollen.“<sup>33</sup> Zugespitzt formuliert: Man wollte von ihren Kenntnissen profitieren, sie auch instruieren – die Schwesternhäuser sollten ja auch kein Eigenleben entwickeln – aber sie sollten nichts selbst entscheiden, weder wer für sie auf der Synode reden sollte, noch wann sie reden, und mitvotieren sollten sie schon gar nicht. Da war es nur konsequent, daß der Synodalverlaß von 1857 Frauen dann auch als beratende Mitglieder ausschloß<sup>34</sup>.

Erklären läßt sich der zunehmende Ausschluß von Frauen aus den Gemeindegremien m. E. vor allem mit den Veränderungen in der Struktur der

---

30 Zinzendorf zit. nach Uttendörfer, *Zinzendorf und die Frauen* (wie Anm. 19), 38.

31 Vg. hierzu aber auch den Aufsatz von Paul Peucker in diesem Heft.

32 Synodal-Verlaß 1801; UA R.2.B.

33 Synodal-Verlaß 1801; UA.R.2.B.

34 Synodal-Verlaß 1857; UA R.2.B.

Gemeine insgesamt. Mit der Zunahme des Stellenwerts der Familie im 19. Jahrhundert gegenüber den Chorhäusern fielen auch einige weibliche Ämter und Gemeinzuständigkeiten weg bzw. verloren an Bedeutung, und damit wurde auch die Teilhabe der Schwestern an der gemeindlichen Mitbestimmung weniger wichtig. Mit der Angleichung an das bürgerliche Modell der Familie ging sozusagen eine Angleichung an das bürgerliche Modell gemeindlicher Mitbestimmung einher, d. h. der Mann trat nun als Repräsentant der Familie nach außen auf<sup>35</sup>.

## 6. Eine eigene Stimme

Aber auch wenn die Schwestern aus der gemeindlichen Mitbestimmung zunehmend verdrängt wurden, hatten sie doch im 19. Jahrhundert noch eine eigene Stimme: Die in den Gemeinnachrichten gedruckten Lebensläufe von Frauen tradierten weibliche Erfahrung, nicht ausschließlich die männliche Erfahrung wurde zur Norm der brüderischen Weltsicht. Allein *daß* das Leben von Frauen als berichtenswert erschien, unterschied die Gemeinde von der bürgerlichen Gesellschaft. In diesem Sinn blieben die Frauen im 19. Jahrhundert „Mitspieler“<sup>36</sup>, denn ihre Lebensberichte waren ein Teil des Prozesses, in dem sich die Gemeinschaft konstituierte und fortlaufend über sich selbst vergewisserte<sup>37</sup>.

---

35 Bezogen auf Bethlehem vgl. Smaby, *Transformation* (wie Anm. 14).

36 Vgl. den Beitrag von Peter Vogt in diesem Heft. Darüber hinaus ders., *A Voice for Themselves: Women as Participants in Congregational Discourse in the 18<sup>th</sup> Century Moravian Movement*. In: *Women Preachers and Prophets through Two Millennia of Christianity*. Hg. von Beverly Mayne Kienzle u. Pamela J. Walker. Berkeley [e.a.]: University of California Press, 1998. 227-247.

37 Im vorliegende Aufsatz werden erste Überlegungen zu meinem Habilitationsprojekt verarbeitet, in dem anhand der Lebensbeschreibungen der Brüder und Schwestern die Herrnhuter Brüdergemeine aus der Perspektive der Erfahrungen und Wertvorstellungen ihrer Mitglieder untersucht werden soll (Arbeitstitel „Der Entwurf des religiösen Selbst“). Bei den in den Gemeinnachrichten gedruckten Lebensläufen stellt sich natürlich die Frage möglicher Glättungen und Redigierungen. Jedoch scheinen mir die gedruckten Lebensläufe gerade deswegen ein wichtiger Indikator dafür zu sein, welche Spannbreite des individuellen Ausdrucks zugelassen war, bzw. wieviel Konformität in der Lebensbeschreibung gefordert wurde. Vor allem für die Frage, welches Bild sich die Gemeinde von sich selbst macht und eben auch, welches Frauenbild sie hat, sind sie von zentraler Bedeutung.

Durch den von der Brüdergemeinde geförderte Individualismus der Innenschau ließen sich die verschiedensten Lebensentwürfe religiös untermauern. Es findet sich zwar häufig in den Lebensbeschreibungen der Schwestern – häufiger übrigens als in den Lebensläufen von Männern – die quälende Frage, „habe ich mich von meinem eigenen Willen leiten lassen, oder vom Willen Gottes?“, oder wie Rosa Köster geb. Hafa (1820-1898) schreibt: „Es beugt mich aber oft tief, daß ich diese meine Arbeit nicht immer aus Liebe zum Heiland, sondern vielmehr aus natürlicher Neigung getan habe“<sup>38</sup>. Die Befragung des Heilands konnte aber auch eine Stärkung des eigenen Selbstbewußtseins zum Ergebnis haben und die eigene Selbständigkeit bestätigen. Oft wird in den Lebensläufen „innere Freudigkeit“ als Zeichen dafür genannt, daß das eigene Handeln in Übereinstimmung mit dem Willen des Heilands sei<sup>39</sup>. Nicht akzeptabel freilich war, sich vom selbstsüchtigen Willen leiten zu lassen, aber wenn eine Übereinstimmung mit dem Willen Christi gespürt wurde, war die Bandbreite möglicher Lebensentwürfe groß<sup>40</sup>.

---

38 *Mitteilungen aus der Brüdergemeinde* 1898 Heft 6, 269-298, hier 281.

39 Amalie Theile, als sie zur Leiterin der Mädchenschule in Neusalz berufen wird: „Ich gewann Freudigkeit zur Annahme des Rufes und die feste Überzeugung, daß dies mein Weg sei“; Amalie Theile, *Lebenserinnerungen einer Herrnhuterin aus 60 Jahren*. Gnadau 1925, 62.

40 Ein schönes Beispiel einer Lebensbeschreibung, in der der Wille Gottes sehr eigenwillig interpretiert wird und auffallend häufig mit dem Wunsch nach eigener Selbstverwirklichung zusammenfiel, ist Marie Himmelmann geb. Fricke. Sie war als Kind Herrnhuter Missionare 1859 in Paramaribo, Suriname, geboren und im Alter von sieben Jahren in die Kleinwelkaer Erziehungsanstalt gebracht worden, vor dort kam sie später in die Mädchenschule des Schwesternhauses. Sie heiratete 1880 Bruder Himmelmann, der in Neuwied ein Delikatessengeschäft betrieb, war aber schon mit 23 Jahren verwitwet und ging als Gesellschafterin und deutsche Lehrerin einer wohlhabenden Familie in die Schweiz. Ihr Kind hatte sie in Neuwied zurück gelassen und dies in ihren Lebensbeschreibungen folgendermaßen kommentiert: „Ich mußte mich wohl von meinem Kind trennen, aber eine mir befreundete Dame, die auch die Patin des Kindes war, sagte mir: das müssen die Missionare auch“ (179). In der Schweiz nimmt sie Gesangsstunden, verlegt sich dann „ganz auf dies Studium“, verbessert ihr Französisch etc. Sie sehnt sich „nach einer selbständigen Tätigkeit [...] um auch das von mir mühsam Gelernte verwerten zu können“ (183). Zurückgekehrt nach Neuwied – ihr Sohn war inzwischen erwachsen – gibt sie Gesangs- und Französischunterricht; *Mitteilungen aus der Brüdergemeinde* 1928 Heft 6, 172-188.



Das Spektrum der in den Gemeinnachrichten gedruckten weiblichen Lebensläufe reichte von sehr weitläufigen Lebenswegen, die Frauen um die ganze Welt führten, bis hin zu Lebensgeschichten, die sich vor allem durch äußere Ereignislosigkeit auszeichneten, dafür aber ein reiches Innenleben religiöser Entwicklung deutlich machen sollten – gerade diese Lebensläufe sollten aber nicht nur den Schwestern Vorbild sein, sondern waren ausdrücklich an alle Gemeinmitglieder adressiert<sup>41</sup>. Ebenso wird in den Lebensläufen von beruflichen und sozialen Aufstiegen berichtet, die sich aus der Eigenlogik der Gemeinde ergaben und die es so in der bürgerlichen Gesellschaft nicht gab, wie etwa Hansine Hinz-Fogdals Weg von der Magd zur Wäschemeisterin im Schwesternhaus, dann zur Ehefrau in der Mission, wo sie selbst über zwei Dienerinnen verfügte<sup>42</sup>.

Die Lebensläufe spiegeln eine Vielfalt weiblicher Arbeits- und Entfaltungsmöglichkeiten, die Bürgerinnen kaum hatten, und die Schwestern bekamen hier Vorbilder vermittelt, die sich vom Idealbild bürgerlicher Weiblichkeit erheblich unterschieden. Die Rollenmodelle reichten von den teils „typisch weiblichen“, mit der Idee des Pflegens und Heilens verbundenen Berufen wie Lehrerin, Diakonisse oder Krankenpflegerin bis hin zu Berufen, die sich aus der Chororganisation ergaben wie etwa Ältestin (geistliche Leiterin), Pflegerin (geistliche Betreuerin), Vorsteherin (äußere Verwaltung), aber auch Bäckerin oder Gärtnerin. Allen diesen Berufsperspektiven war gemeinsam, daß sie nicht verbunden waren mit der bürgerlichen Idee des „Ersatzes“ für den eigentlichen weiblichen Beruf als Hausfrau und Gattin und ein entscheidender Unterschied lag auch in der Vorstellung von Mutterschaft: Auch dort, wo das Ausbildungsprogramm großen Wert auf die typisch weiblich und „mütterlich“ angesehenen Qualitäten legte, wurden diese doch als erlernbar angesehen „und dadurch von der biologischen Mutterschaft losgelöst“<sup>43</sup>. Überhaupt konnte sich das bürgerliche Mutterideal noch lange im 19. Jahrhundert nicht als verbindliches Leitbild der Herrnhuterin durchsetzen. Dies hing mit den Bedingungen in der Mission zusammen – auch im 19. Jahrhundert war es üblich, daß die Missionskindern von ihren Eltern getrennt und zur Erziehung nach Europa

---

41 Wie etwa der Lebenslauf der Auguste Sophie Jähne (1830-1896), *Mitteilungen aus der Brüdergemeine* 1896 Heft 7, 335-341.

42 Schneider, *Eine Magd des Herrn* (wie Anm. 26).

43 Roller, *Hilfe als Herrschaft* (wie Anm. 27), 86.

zurückgeschickt wurden –, aber auch mit der Sozialisation im Schwesternhaus.

## 7. Schwesternhäuser

Das Verständnis von „Frausein“ wurde auch im 19. Jahrhundert noch stark in den Schwesternhäusern geprägt. Das Chorwesen bildete zwar nicht mehr das ausschließliche Zentrum der Gemeinde, aber auch wenn die Kleinfamilie immer mehr an Bedeutung gewann, blieb das Schwesternhaus weiterhin eine wichtige Lebensform. In Neuwied zum Beispiel lebten im 19. Jahrhundert immer noch knapp die Hälfte der Mitglieder der Gemeinde in den Chorchäusern der ledigen Brüder und Schwestern.

Zusammensetzung der Chöre in Neuwied im 19. Jahrhundert<sup>44</sup>

Jahr	Gesamt	Ehechor	Ledige Brüder	Ledige Schwestern	Andere
1800	361	27	104	120	110
1850	355	71	89	106	89
1864	469	110	92	117	150
1881	488	112	92	127	157
1892	492	116	91	132	153
1902	451	106	82	128	135

Selbst wenn der Weg vom Schwesternhaus immer öfter und vor allem immer früher in die Heirat führte, berichten die Lebensläufe meist sehr ausführlich von den prägenden Erfahrungen im Schwesternhaus.

---

44 Vgl. Wilfried Ströhm, *Die Herrnhuter Brüdergemeine im städtischen Gefüge von Neuwied. Eine Analyse ihrer sozialökonomischen Entwicklung*. Boppard am Rhein 1988, 81. Bemerkenswert ist, daß das ledige Schwesternchor über den gesamten Zeitraum hinweg das größte einzelne Chor in der Neuwieder Gemeinde war. Ähnliches hat Magde Dresser für Bristol festgestellt, dort wuchs das Schwesternchor von 29 % 1770 auf 37 % 1828, insgesamt stellten Frauen im Jahr 1828 die überwältigende Mehrheit, nämlich 68,5 % der Gemeinemitglieder in Bristol; vgl. Magde Dresser, „Sisters and Brethren: power, propriety and gender among the Bristol Moravians“ 1746-1833, in: *Social History* 21/3 (1996), 304-328. Dies steht in einem eigenartigen Gegensatz zur zunehmenden Verdrängung der Schwestern aus der gemeindlichen Mitbestimmung, dem ich aber leider bisher noch nicht nachgehen konnte. Zum ledigen Schwesternchor im amerikanischen Bethlehem vgl. Beverly Smaby, „Forming the Single Sisters Choir in Bethlehem“ in: *Transactions of the Moravian Historical Society* 28 (1994) 1-14.

Für die ledigen Frauen bedeutete die Chororganisation auch eine soziale Absicherung im Krankheitsfall und im Alter. Allerdings wurde die ökonomische Unabhängigkeit vom Mann mit der ökonomischen Abhängigkeit von der Gemeinde vertauscht. Wollte ein Mitglied, aus welchen Gründen auch immer, die Gemeinde verlassen, war es schwer, individuelle Ansprüche einzuklagen<sup>45</sup>.

In den Synodalinstruktionen wurde im 19. Jahrhundert eine immer stärkere Festlegung der Schwestern auf Ehe und Häuslichkeit versucht. Das durchschnittliche Heiratsalter senkte sich einem allgemeinen bürgerlichen Trend folgend auch in der Brüdergemeinde; an Bedeutung verlor dagegen der im 18. Jahrhundert geltende Grundsatz: „Wenn man eine Person noch nicht für ein Kind Gottes halten kann, so sollte sie nicht zur Heyrath in Vorschlag kommen“<sup>46</sup>. Bereits 1804 wurde in einem Chorbericht der ledigen Schwestern an die Synode bedauert, daß „manche junge Schwester“ jetzt so frühzeitig verheiratet werde, „ehe sie den Heiland und sich selbst kennengelernt und die Gnade an ihrem Herzen erfahren habe.“<sup>47</sup>

Die Synode hatte schon 1801 den Wunsch geäußert „daß auf der Schwesternseite unsere Jugend zu häußlichem Leben noch mehr als bisher möge erzogen werden. Die Eltern sollen sich dieses hauptsächlich angelegen sein lassen. Man wünschet aber auch, daß sich in den Gemeinen viele Familien fänden, zu denen man junge Schwestern und Mädchen in Dienst zu Erlernung der Haushaltung ohne Bedenken geben könnte.“ Auch „die Chorpflegerinnen werden aufgerufen, die Schwestern wg. der Kinder-

---

45 Diese Abhängigkeit verdeutlicht beispielhaft der Fall der Barbara Kaiser, deren Rentenansprüche, auf die sie 1892 die Thüringische Versicherungsanstalt verklagt hatte, abgelehnt wurden und die Klägerin auf die Versorgung durch die Gemeinde verwiesen wurde; vgl. UA R.21.B.81.b.

46 Instruktionen des ledigen Schwesternchors 1785; UA R.4.C.IV.11. Auch die „Principia des ledigen Schwesternchors 1789“ (UA R.4.C.IV.10.4) betonten, daß eine Schwester erst heiraten sollte, wenn sie Freiheit von Sünde erlangt habe. Die Schwesternhäuser sollten ja auch Anstalten zur Charaktererziehung sein, wo unter Anleitung von „Originalleuten“ (religiöse Idealpersönlichkeiten) eine neue Art Mensch erwachsen sollte; vgl. Uttendorf, *Zinzendorf und die Frauen* (wie Anm. 19), 19. Vgl. hierzu auch das Referat von Katherine Faull, in dem die Bedeutung betont wird, welche die religiöse Persönlichkeitsentwicklung der Mädchen im 18. Jahrhundert besaß.

47 Chor-Bericht von den ledigen Schwestern in Herrnhut an das Helfer-Departement in der Unitäts-Ältesten-Conferenz 1804; UA R.4.C.IV.12.

erziehung in der Wichtigkeit ihres Dienstes zu unterweisen” und es sei darauf zu achten, daß „die Mädchen [...] zu weiblichen Arbeiten herangeführt werden“<sup>48</sup>. Die Chorpflegerinnen gaben demgegenüber 1814 in einem Bericht zu Bedenken, daß „zur Verheyrathung” auch „Neigung” zur „häuslichen Wirthschaft” gehöre<sup>49</sup>. Hier werden unterschiedliche Positionen deutlich, die Synode drängte auf mehr Häuslichkeit, die Chorpflegerinnen äußerten sich reserviert. Einigkeit herrschte aber auf beiden Seiten darüber, daß Häuslichkeit bei den Schwestern nicht einfach als „naturhaft” gegeben vorausgesetzt werden konnte. Das Hauswesen war in der Brüdergemeinde nicht (noch nicht) etwas, in das die Mädchen hinein wuchsen, das sie also beim Aufwachsen als Rollenmodell von der Mutter vorgelebt bekamen. Es bedurfte schon der Planung der Synode, um hier eine Veränderung herbeizuführen.

Die im Schwesternhaus aufgewachsenen Mädchen berichteten auch im 19. Jahrhundert noch oft, daß sie gar keine Erfahrungen in der Hausarbeit hatten, und dies nach der Heirat erst lernen mußten. Auch die Herrnhuter Lehrerinnen waren gewohnt, daß zeitlebens für sie gekocht wurde. Amalie Theile, die Leiterin der Mädchenschule in Neusalz, schildert in ihren Lebenserinnerungen eine Episode der Versuche der Selbstbeköstigung: Eines Sonnabends wurde beschlossen, für den Abend einen Heringssalat zu machen „Nach dem Mittagessen traten wir alle an, mit Brettchen und Küchenmessern, die wir in unserer Wirtschaft hatten, bewaffnet. Kartoffeln, Gurken, Äpfel, Zwiebeln schnitt jede gern, die Behertzeste machte sich über den Hering, eine aber empfand augenscheinlich ein leises Grauen vor der ungewohnten Beschäftigung, die ihren feinen Händen sowenig zusagte. Das ‚Kosten‘ [...] und das ‚Mischen‘ war recht eigentlich ihr Fall; aber während der langweiligen Vorarbeiten wollte sie uns lieber etwas Schönes und interessantes Vorlesen, worauf wird auch [...] großmütig eingingen. Nach allgemeinem, ausgiebigen ‚Probieren‘ entstand jedenfalls ein Heringssalat, mit dem wir uns vor der tüchtigsten Hausfrau nicht zu schämen brauchten.”<sup>50</sup>

Auf der anderen Seite blieb die Beschäftigung mit „weiblichen” Arbeiten auch ein Teil des männlichen Lebens. Aufgrund der strengen Geschlechter-

---

48 Synodal-Verlaß 1801; UA R.2.B.

49 Chor-Bericht der ledigen Schwestern in Herrnhut an das Helfer-Department in der UAC 1814; UA R.4.C.IV.12.

50 Theile, *Lebenserinnerungen* (wie Anm. 39), 76.

trennung wechselte in den Häusern der ledigen Brüder „die Bedienung auf den Wohnstuben [...] ab; sie besteht im Einheizen, Wasserholen, Auskehren usw. Auf solchen Stuben, wo ein Handwerk getrieben wird, besorgen diese Bedienung die Lehrburschen. An eine weibliche Aufwartung ist gar nicht zu denken, denn alle übrigen häuslichen Geschäfte, z. B. die Reinigung der Gänge und Säle, werden von Brüdern besorgt, sowie sich auch ein jeder sein Bett selbst macht. Die Küche wird von einem Koch besorgt, der mehrere Personen männlichen Geschlechts zu Gehilfen hat. An manchen Orten, z. B. in Herrnhut und Niesky, wird auch das Waschen von den Brüdern selbst verrichtet. In Gnadau tun es aber die Schwestern, welches auch viel schicklicher ist, da eine solche Arbeit einer Mannsperson nicht ansteht. Der Bruder, der die Wäsche in Schwesternhaus bringt, muß aber schon bei Jahren sein und darf die Sachen bloß bei der Pförtnerin, die ebenfalls schon ältlich ist, abgeben.“<sup>51</sup> Die Eigenlogik des Gemeindelebens behinderte hier also die Durchsetzung des bürgerlichen Geschlechtermodells. Je mehr allerdings die Familie in der Brüdergemeinde als Lebensform an Bedeutung gewann, verfestigten sich auch die bürgerlichen Rollenbilder, d. h. der Mann als Ernährer, die Frau als Hausfrau und Mutter, die Tochter als ihre Helferin<sup>52</sup>.

Im 19. Jahrhundert wurde zunehmend Wert darauf gelegt, daß die Kinder in der Familie erzogen wurden. Die Frage Anstaltserziehung oder Familienerziehung war aber nicht eindeutig geklärt, es wurde immer noch beides praktiziert. Neben den Kindern von Gemeinarbeitern war besonders für die Missionskinder die Unterbringung in Erziehungsanstalten weiterhin normal. Neben den Gefahren für ihre körperliche Gesundheit in den Missionsländern sollten sie so auch den sittlich-moralisch schädigenden Einflüssen der fremden Kulturen entzogen werden. Die Missionsmädchen, die schon als Kinder ihre Familien verlassen mußten, beschreiben dies zwar oft als großen Schmerz und als Verlassenheit, gewöhnten sich nach eigenem Bekunden dann aber meist schnell in die Anstaltserziehung ein, und hatten in der Regel ein größeres Gefühl persönlicher Eigenständigkeit. Der Weg ging von der Mädchenerziehungsanstalt ins Schwesternhaus, und dort wuchsen sie, wenn ihre Begabung das zuließ, ganz selbstverständlich in einen

---

51 Ein Besuch in Gnadau 1804, in: Otto Uttendörfer u. Walther E. Schmidt (Hg.), *Die Brüder. Aus Vergangenheit und Gegenwart der Brüdergemeinde*. Herrnhut 1914, 224-228, hier 226.

52 Vgl. Smaby, *Transformation* (wie Anm. 14).

Beruf hinein, und oft wurden gerade sie auch wieder als Ehefrauen in die Mission geschickt.

Trotz der Bestrebungen, die Mädchen auf ein bürgerlich-weibliches Rollenbild festzulegen, war im Synodalverlaß von 1801 ausdrücklich festgelegt worden, daß auch andere Begabungen von Mädchen gefördert und die Ausbildung eines Mädchens bei Befähigung von der Unitäts-Ältesten-Conferenz bezahlt werden soll<sup>53</sup>. Dieser Grundsatz blieb im 19. Jahrhundert bestehen, wobei aber die Mädchen im Laufe des Jahrhunderts immer mehr auf eine passive Haltung eingeschworen wurden, 1862 hieß es: Das weibliche Geschlecht ist „durch die von Gott geordneten gesellschaftlichen Verhältnisse“ darauf „nicht angewiesen“ sich einen Beruf zu suchen, es kann dabei auf Gottes Führung vertrauen, eine Standesveränderung ergebe sich, wenn Jesus Führung das wolle<sup>54</sup>.

## 8. Ehe

Im 18. Jahrhundert waren die meisten Ehen von der Chorhelfer- und Ältestenkonferenz geschlossen worden. Es wurde mit Hilfe der persönlichen Kenntnis der Chorhelferinnen und -helfer nach geeigneten Personen gesucht. Diese Form der Zusammenführung war stets wichtiger als das berühmte Heiratslos. Entscheidend waren die Bedürfnisse der Gemeinde, nicht die des Individuums. blieb dies im 19. Jahrhundert so oder traten romantisch-bürgerliche Liebesvorstellungen als Heiratsmotiv in den Vordergrund? Wurde die Gemeinplanung nun vielleicht sogar als „Diktatur über die Herzen“<sup>55</sup> empfunden?

In den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts machten die Chorhelferinnen noch häufig Vorschläge zur Verheiratung: „... zum Dienst des Heilands glaubt sie keinen Beruf zu haben, eine bürgerliche Heirath aber würde sie gern annehmen ...“<sup>56</sup>, oder: „Den Dienst in hiesiger Anstalt ist sie ziemlich müde, und würde daher gern etwas anderes, sonderlich eine

---

53 Synodal-Verlaß 1801; UA R.2.B.

54 Principien für die Chor-Helferinnen der ledigen Schwestern. Als Manuskript gedruckt. Löbau 1862; UA R.4.C.IV.10.6.

55 Tanner, *Ehe im Pietismus* (wie Anm. 18), 158.

56 Chor-Bericht von den ledigen Schwestern in Herrnhut an das Helfer-Departement in der Unitäts-Ältesten-Conferenz 1804; UA R 4.C.IV.12.

schickliche Heyrath annehmen.“<sup>57</sup> Zeugt dies davon, daß bei den Heiratsvorschlägen auf die Wünsche der jungen Frauen geachtet wurde, waren doch auch die Grenzen einer solchen Rücksichtnahme scharf gezeichnet. Eine Schwester, die 1814 bei den Einquartierungen einen polnischen Offizier kennengelernt und ihm die „Ehe versprochen“ hatte, war sofort aus der Gemeinde ausgeschlossen worden und im Chorbericht von 1814 wurde mißbilligend bemerkt: „Es gäbe solche, die nur ihren eigenen Trieben folgten und dann auch ausgeschlossen würden, der vorige Sommer, der ihnen mancherley ungewohntes vor die Augen gebracht hatte, war nicht vorteilhaft.“<sup>58</sup> Der Ausschluß scheint also kein Einzelfall gewesen zu sein.

Die Zusammenführung durch die Chorarbeiter wurde im 19. Jahrhundert zunehmend seltener. Nur im Missionsdienst wurden die Ehepartner auch im 19. Jahrhundert noch sehr häufig von der Gemeinde bestimmt, schon alleine deshalb, weil sich im Missionsland oft gar keine passende Heiratskandidatin fand<sup>59</sup>. So hatte etwa der Mann von Hansine Hinz-Fogdal von Grönland aus die Missionsdirektion gebeten, ihm eine passende Frau zu suchen, „welche den Heiland liebhave und ihm dienen wolle, er seinerseits werde dem Herrn diese wichtige Angelegenheit immer wieder im Gebet vortragen“<sup>60</sup>. Die Männer, die in die Missionsschule eintraten, mußten laut Statuten unverheiratet sein<sup>61</sup>. Wollten sie sich, einmal im Missionsdienst, vermählen, hatten sie meist gar keine andere Möglichkeit, als sich der Führung der Gemeinde zu überlassen. Häufig war die künftige Ehefrau freilich schon ins Auge gefaßt, und es wurde der Unitäts-Ältesten-Conferenz ein entsprechender Wunsch vorgetragen – es konnte allerdings vorkommen, daß die Auserwählte inzwischen schon anders verheiratet worden war<sup>62</sup>.

---

57 Chor-Bericht der ledigen Schwestern in Herrnhut 1814; UA R.4.C.IV.12.

58 Chor-Bericht der ledigen Schwestern in Herrnhut 1814; UA R.4.C.IV.12.

59 1825 war das Heiratslos auch nur noch für Missionsehen in Gebrauch. 1889 wurde es ganz abgeschafft.

60 Schneider, *Eine Magd des Herrn* (wie Anm. 26), 31.

61 „Damit sich nicht Leute mit selbstsüchtigen Nebenabsichten in die Reihe derer einschleichen, die sich ungeteilt der heiligen Sache der Mission hingeben sollen“; Schneider, *Eine Magd des Herrn* (wie Anm. 26), 31.

62 Wie etwa im Fall von August Wilhelm Heyde. Dessen erster Heiratsantrag im Jahr 1856 war abgelehnt und die von ihm umworbene Maximiliane Adolfine Elisabeth Rosenberg noch im gleichen Jahr mit dem Missionar Sam Weiz nach

Nach den Lebensbeschreibungen zu urteilen, scheinen die Männer im 19. Jahrhundert insgesamt als Werbende eine eindeutig aktivere Rolle bekommen zu haben. Den Frauen dagegen wurde „an's Herz“ gelegt, dem Heiland „ihre Führung und künftige Bestimmung kindlich und vertrauensvoll (zu) überlassen [...], indem das Vertiefen in eigene, selbstgemachte Lebenspläne zu einem unglückseligen Mißvergnügen führt.“<sup>63</sup>

In den weiblichen Lebensbeschreibungen taucht die romantische Liebe als Heiratsmotiv nicht sehr häufig auf (als Backfischphantasie jedoch schon bedeutend öfter). Grundlage der meisten Herrnhuter Ehen blieb die alte „Streiteridee“ oder zumindest Anklänge daran. So schrieb etwa Wilhelmine Sophie Daiber, geb. Jäschke (1821-1898) über ihre Eheschließung: „nach verlebter Jugendzeit in Herrnhut kam ich als Lehrerin nach Gnadau, von da rief mich der Herr durch den Tod meiner Schwester nach Westindien, um dort an ihre Stelle zu treten und an der Seite des lieben Bruders Friedrich Daiber dem Herrn in der Mission weiter zu dienen“<sup>64</sup>. Auch die Frau des Konditors Carl Otto Beck (1832-1903) bemerkte im Nachwort zu dessen Lebenslauf, daß „wir uns zwar nur einmal im bisherigen Leben gesehen und gesprochen“ hatten, als ihr Mann um sie warb, „aber da ich durch Verwandte von seiner ernsten Gesinnung und von seiner großen Liebe zu der erblindeten Mutter hörte [...], nahm ich den Antrag mit Freuden an“<sup>65</sup>. Rosa Hafa erhielt 1854 den Antrag, mit Bruder Köster nach Westindien zu gehen: „der Herr gab mir bald große Freudigkeit, diesen Ruf anzunehmen, wiewohl ich meinen künftigen Lebensgefährten kaum dem Namen nach kannte“, sie schreibt, „sie habe es n i e bereut“<sup>66</sup>.

„Vergnügt“ werden die meisten Herrnhuter Ehen in den Lebensläufen genannt. Welcher Alltag sich hinter einer solchen formelhaften Beschreibung jeweils verborgen haben mag, läßt sich im Einzelnen nur schwer beurteilen.

---

Labrador verheiratet worden. Da man vergessen hatte, Heyde dies mitzuteilen, hatte er zwei Jahre darauf noch einmal den gleichen Antrag gestellt. Mit Maria Hartmann, die ihm stattdessen als (unbekannte) Braut geschickt wurde, führte Heyde dann aber auch eine lange und „vergnügte“ Ehe; vgl. die auf dem biographischen Material basierende literarische Verarbeitung der Reise Maria Hartmanns nach Tibet von Ruth Schiel, *Hochzeit in Tibet*. Stuttgart 1988.

63 Vgl. Rühle, „Die Stellung der Frau“ (wie Anm. 26).

64 *Mitteilungen aus der Brüdergemeine* 1898 Heft 11, 517-527, hier 521.

65 *Mitteilungen aus der Brüdergemeine* 1903 Heft 6, 277-284, hier 280.

66 *Mitteilungen aus der Brüdergemeine* 1898 Heft 6, 269-287, hier 277.



Deutlich wird jedoch eine eigene Rationalität der Ehe, die sich von der Liebesheirat ebenso unterschied wie von der Zweckehe, die vielmehr vor allem als gemeinsamer Dienst für Gott verstanden wurde. Da die Ehe um seinetwillen da war und es daher weniger wichtig war, „ob es den Menschen in ihr gefiel [...] als, ob sie Gott gefiel“<sup>67</sup>, war sie offenbar auch weniger durch Enttäuschungen gefährdet, als eine auf Liebe und Romantik gegründete Ehe.

## 9. Mission

Die Streiteridee blieb vor allem in den Missionsehen lebendig, und damit verbunden war auch ein Frauenbild, das von den Geschlechtseigenschaften bürgerlicher Weiblichkeit erheblich abwich. Noch 1920, als sich die Familie als vorrangige Lebensform in der Brüdergemeinde und damit ein auf Häuslichkeit fixiertes weibliches Rollenbild weitgehend durchgesetzt hatte, wurde in den Gemeinnachrichten das „Heldentum des Mädchens, das dem bequemen und behaglichen väterlichen Hause den Rücken kehrt und sich dem weit entfernt liegenden Lande zuwendet, das eine Wohnstätte der Grausamkeit ist“, gelobt<sup>68</sup>.

Die geographische Mobilität dieser Frauen war extrem groß, der Erfahrungshorizont ebenso. Sie unternahm (oft alleine) langwöchigen, meist sehr gefährvollen Reisen, erlitten Schiffbruch, ertrugen Gelbfieberepidemien, Pocken, Cholera, Orkane, Angriffe auf die Missionsstationen. Da wird berichtet von vergifteten Suppen und angezündeten Kirchen und trotzdem wird betont, daß der Lebenslauf „übrigens ein ungemein einfacher“ gewesen sei<sup>69</sup>. Glaubt man den Lebensbeschreibungen, scheint die Gefahr durch die Glaubensgewißheit alles Drohende zu verlieren. Hansine Hinz-Fogdal, deren Schiff auf der Reise nach Grönland Schiffbruch erlitt und sie nur mit einigen Habseligkeiten das Schiff verlassen mußte, schrieb dazu: „Darum befahl ich mich in die Hände des Heilandes; mein Herz war

---

67 Tanner, *Ehe im Pietismus* (wie Anm. 18), 160.

68 Zit. nach Roller, *Hilfe als Herrschaft* (wie Anm. 27), 83.

69 Wilhelmine Sophie Daiber (1821-1898), *Mitteilungen aus der Brüdergemeinde* 1898, 517-527, hier 517. Vgl. etwa auch die Lebensbeschreibungen von Emma Hermine Uh (1850-1929) in: *Mitteilungen aus der Brüdergemeinde* 1929 Heft 5, 157-171.

stille und in seinen Willen ergeben<sup>70</sup>. Furchtlosigkeit und Gottvertrauen bewies auch die Missionarsfrau Anna Kersten-van Calker im südamerikanischen Urwald: „Nichts schöneres gab es für die Kinder, als wenn mein Mann und ich, oder öfter noch ich allein mit ihnen in den Wald ging. [...] Johannes hatte auch ein wunderbares Gefühl für Tiger. Das lag wohl in seinem Blut [...] Im Wald konnte er auch oft sagen: ‚Ich fühle den Tiger‘. Dann drehten wir natürlich um.“<sup>71</sup> Sicher wird in den Lebensbeschreibungen einiges an Angst, inneren Kämpfen, Zweifeln und Schwächen verschwiegen, die Glaubensstärke wird aber auch zur zweiten Natur und wenn vieles vielleicht auch stilisiert berichtet wird, werden dadurch doch Vorbilder geprägt, die eine eigene Realität gewannen.

Vor der Begegnung mit dem Mann stand meist die Begegnung mit einer oft grausamen, überwältigenden Natur. „Jetzt wurde mir klar, daß ich mich auch mit diesem Land verheiratet hatte“, schrieb Hansine Hinz-Fogdal als sie nach gefahrvoller Reise und Schiffbruch Grönland erreichte. Eine ähnliche Stelle findet sich auch in Ruth Schiels literarischer Verarbeitung der Reise Maria Hartmanns zu ihrem künftigen, noch unbekanntem Ehemann Wilhelm Heyde in die tibetische Missionsstation Kyelang. Die Szene, in der Maria Hartmann das erste Mal vor dem Himalaya steht, wird mit eigentlich sexuellen Metaphern beschrieben: „Gigant Himalaya! Erst jetzt offenbarte er ihr seine wahre, unverhüllte Wesenheit. Jetzt erst begriff sie es ganz: Ihm – ja auch ihm! – hatte sie sich mit ihrem Ja-Wort auf Gedeih und Verderb ausgeliefert, und zum ersten Male stand sie ihm allein gegenüber – ganz allein. [...] Bestürzend, erschreckend seine Nacktheit und Größe, bedrängend aus so unmittelbarer Nähe [...] mit gletschergekrönten Flanken [...]“<sup>72</sup> Eine solche Beschreibung soll natürlich auch die eigene Kleinheit demonstrieren und zeigen, daß eine Frau hier nie alleine bestehen könnte, sondern der Unterstützung des Mannes bedurfte. Die Auflösung des Kampfes gegen die Natur, die Rettung nach der gefahrvollen Reise, die bei Schiel ihren Kulminationspunkt in der eben geschilderten Szene findet, ist der sichere

---

70 Scheider, *Eine Magd des Herrn* (wie Anm. 26), 46. Als sie in einer (nichtherrnhutischen) Zeitung, die über den Schiffbruch berichtete, wegen ihres Mutes gelobt wurde, war ihr Kommentar: „Es war doch einzig und allein des Herrn Gnade, die sich mir, der Schwachen, mächtig erzeigt“; ebd. 41.

71 *Meine beiden Indianerkinder. Erinnerungen von Frau Missionar Anna Kersten-van Calker*. Herrnhut 1924, 29f.

72 Schiel, *Hochzeit in Tibet* (wie Anm. 62), 125.

Hafen der Ehe, die starken Arme des Mannes, hier: „eine hohe, sehnige Männergestalt: Wilhelm!“<sup>73</sup> Nur: den extremen Naturbedingungen war auch der Mann letztlich unterworfen. Konnte er in den gemäßigten mitteleuropäischen Verhältnissen sich als der starke Beschützer gegen alle Unbill des äußeren Lebens darstellen, wurden in den Missionsländern schnell auch seine Grenzen deutlich. In den Lebensläufen der Missionarsfrauen wird oft beschrieben, wie sie auch immer wieder allein mit den Härten der Natur konfrontiert waren, mit denen sie sich ebenso aktiv wie der Mann auseinandersetzen mußten.

Auch in den Missionen geht im 19. Jahrhundert die Tendenz weg vom gemeinsamen Haushalt hin zu kleinfamilialen Strukturen. Die zunehmende Professionalisierung der Missionare, d. h. eine dem Missionsdienst vorgeschaltete Ausbildung bzw. ein Trainingskurs und auch die Entlohnung, die es im 18. Jahrhundert nicht gab, führte zu einer „Vermännlichung“ des Missionsdienstes<sup>74</sup>. Die Frau erhielt weiterhin keine Ausbildung und auch keinen eigenen Arbeitsvertrag, denn sie ging ja als Ehegattin und nicht als selbständige Missionarin in den Dienst. Sie sollte in erster Linie für den Haushalt zuständig sein und dann erst für die Mission. Das Wort „Missionar“ das zunächst eine geschlechtsneutrale Bedeutung hatte, wurde nun männlich gedacht. Für eine Frau konnte die Verschickung in die Mission gegebenenfalls sogar bedeuten, daß sie ihren vorherigen Beruf aufgeben mußte, wie etwa im Fall der Wilhelmine Daiber<sup>75</sup>. Da jedoch auch in der Mission die religiöse Unterweisung nach Geschlechtern getrennt erfolgen sollte, blieb die Betreuung der weiblichen „Schützlinge“ weiterhin die Sache der Frauen und dies setzte der Alleinzuständigkeit der Männer eine Grenze<sup>76</sup>.

---

73 Schiel, *Hochzeit in Tibet* (wie Anm. 62), 128.

74 Dies zeigt sehr detailreich die Studie von Maria Lenders zur Mission in Surinam; Maria Lenders, *Strijders voor het Lam. Leven en werk van Herrnhutter-broeders en -zusters in Suriname, 1735-1900*. Amsterdam 1997 (Das im UA vorhandene Manuskript, Amsterdam 1994, enthält ein ausführliches englisches summary).

75 Vgl. *Mitteilungen aus der Brüdergemeinde* 1898 Heft 11, 517-527.

76 Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurden zum ersten Mal ledige Schwestern in die Mission geschickt, die als Diakonissen für die Krankenpflege zuständig waren und sich auch im Bereich der Vorschulerziehung etablierten. Die hauptsächliche Aufgabe der Diakonissen bestand in der körperlichen Pflegearbeit als Voraussetzung der Mission; vgl. hierzu Roller, *Hilfe als Herrschaft* (wie Anm. 27). Zum Verhältnis der Missionsehefrauen zu den Diakonissen habe ich bisher

Die Missionsdirektion beschrieb 1929 die Aufgaben einer Missionsehefrau folgendermaßen: „Als solche dürfen und werden Sie in erster Linie das eigene Heim und die eigene Familie als den Platz ansehen, an den der Herr Sie gestellt hat. [...] Daneben erwartet Er und erwartet die Missionsgemeinde auch Ihren Dienst nach außen; als echte Gehilfin und Mitarbeiterin Ihres Mannes sollen und dürfen sie sich gleich ihm im eigentlichen Missionsdienst wissen.“<sup>77</sup> Letztlich ist dies das alte Bild des Arbeitspaares, das mit ungleichen aber gleichwertigen Aufgaben auch ökonomisch als Einheit gedacht wird. Diese Vorstellung hält sich in der Brüdergemeinde – nicht nur im Missionsdienst – sehr viel länger als in der bürgerlichen Gesellschaft<sup>78</sup>.

Die Bezeichnung „unser Beruf“, „meine Berufspflichten“<sup>79</sup> taucht in den weiblichen Lebensbeschreibungen immer wieder auf und die Frauen zeigen ein starkes Bewußtsein von der Eigenständigkeit ihrer Tätigkeit: Sie liebe „nicht nur um ihres Missionars willen das Land seiner Wirksamkeit und die seiner Obhut anvertrauten Pflegebefohlenen. Nein, sie ist überzeugt davon, daß sie selber einen göttlichen Auftrag und Beruf erhalten.“<sup>80</sup> Als Witwen gaben sie dann oftmals ihre Erfahrungen weiter, wie etwa Rosa Köster, die lange in Westindien war und nach dem Tod ihres Mannes als „Witwenarbeiterin“ in Zeist die durchreisenden Missionare und Missionarsfrauen betreute und für deren Ausrüstung sorgte<sup>81</sup>.

---

in den Lebensläufen zuwenig Hinweise gefunden, um dazu schon genaueres sagen zu können.

77 Zit. nach Roller, *Hilfe als Herrschaft* (wie Anm. 27), 84.

78 Emma Hermine Uh etwa ging als Hausfrau in die Mission, „wünschte ich doch unser Heim den Umständen für meinen Mann zu einer Stätte der Erholung und Erfrischung nach der Arbeit zu gestalten. [...] Mein Amt gab mir auch mancherlei Gelegenheit, als Gehilfin meinem lieben Mann zur Seite zu stehen. Besuche in den Häusern der Mitglieder und der Kranken waren mir lieb und wichtig. War meinem lieben Mann die musikalische Begabung versagt, so konnte ich den Kirchenchor und in der Sonntagsschule, sowie bei mancherlei Veranstaltungen, den Gesang leiten, und wir haben schöne Einnahmen zur Instandhaltung der Stationsgebäude, der Orgel usw. dadurch erhalten. Besonders auf einsamen Posten spürten wir den Segen, so Hand in Hand arbeiten zu können“; *Mitteilungen aus der Brüdergemeinde* 1929 Heft 5, 157-171, hier 169.

79 Rosa Köster; vgl. *Mitteilungen aus der Brüdergemeinde* 1898 Heft 6, 269-287.

80 Schneider, *Eine Magd des Herrn* (wie Anm. 26), 95.

81 *Mitteilungen aus der Brüdergemeinde* 1898 Heft 6, 269-287.

## 10. Ausblick

Mit Blick auf das 20. Jahrhundert möchte ich folgende – freilich noch ganz vorläufige und punktuelle – Beobachtung an den Schluß stellen. In einem 1926 in den Mitteilungen aus der Brüdergemeinde erschienenen Artikel, „Der Dienst der Frau“, werden nun Haus und Familie zentraler Bezugspunkt des Schwesternbilds und zur „schöpfungsgemäßen Bestimmung“ der Frau. Die „stille Seele des Hauses“ sollte sie sein, „der eigentliche Mittelpunkt dieser kleinen Welt.“ Neu dabei war nicht die lutherische Charakteristik als „Gehilfin des Mannes“, neu war jedoch die Forderung nach möglicher Unsichtbarkeit der weiblichen Arbeit: die Frau als „die stille Mitarbeiterin [...], das ist das zumeist stille Geheimnis der Ehegatten“. Die Schwestern wurden nun auf das Ideal der Mutterschaft festgelegt: Die Frau sei „nicht nur Gattin, sie darf auch Mutter sein“ und als solche Vorbild der Tochter. Diese wiederum wird, indem sie der Mutter zur Hand geht, „jeden Tag mehr Mitarbeiterin, ein Stückchen Mutter, eine kleine Hausfrau“. Jede mögliche weibliche Rolle in der Brüdergemeinde wird in diesem Artikel unter der Perspektive der Mutterrolle betrachtet, bzw. andere Tätigkeiten als die Mutterschaft nun nur noch als Ersatz für den „eigentlichen“ Beruf gesehen. „Das moderne Leben“ zwingt Tausende von Frauen „darauf zu verzichten, je Gattin und Mutter zu werden. [...] aus dem Schutz des Hauses hinausgeworfen in das Leben. [...] Und über diesem Leben steht das Wort ‚allein‘, wo gerade der Charakter der Frau Anlehnung sucht und bedarf, um sich recht entfalten zu können.“<sup>82</sup>

Es ist auffallend, daß ausgerechnet in einer Zeit, in der sich die gesellschaftlichen Handlungsmöglichkeiten von Frauen mehr denn je ausweiteten und weibliche Rollenmodelle im Fluß waren, sich die Welt der Schwestern einengte. Je deutlicher sich Frauen in der bürgerlichen Gesellschaft zu Wort meldeten, um so stiller sollten die Schwestern werden. Aber etwa das Beispiel der Elise Kootz-Kretzschmer, deren ethnologisches Lebenswerk gerade in einer Ausstellung des Herrnhuter Völkerkundemuseums gewürdigt wurde<sup>83</sup>, zeigt, daß in der Brüdergemeinde auch im 20. Jahrhundert noch ganz andere Lebensentwürfe möglich waren.

---

82 Der Dienst der Frau. Einleitung bei einem Kursus über weibliche Reichs-Gottes-Arbeit, in: *Mitteilungen aus der Brüdergemeinde* (1926) 42-52.

83 Vgl. den Beitrag von Stephan Augustin in diesem Heft.

Gisela Mettele, 'Citizens and sisters. Female lives in bourgeois society and religious community in the nineteenth century'

Using the printed memoirs of nineteenth-century Moravian sisters, the author compares the scope for action enjoyed by women in bourgeois society with that of women in the Moravian Church. What was characteristic for the female sex in the Moravian Church? In what ways could women share in decision-making in the congregation? To what extent did they have a voice of their own? The author also examines the life of women in the sisters' houses, in married life and in missionary service.



Maria Heyde, geb. Hartmann (1837 - 1917) (Unitätsarchiv).

## DREI FRAUEN IM HIMALAYA – BERUF UND BERUFUNG

*Gudrun Meier, Dresden*

Indien – Ladakh – Tibet, Traumziele für jemanden, der zwar hier in Herrnhut in Missionsakten davon lesen konnte und sich aus den Berichten der Missionare eine Vorstellung von Land und Leuten zu machen versuchte, die aber eben unerreichbar waren. Eher kamen Ladakhi nach Herrnhut, z.B. 1982 Familie Kundan und zum 3. Internationalen Ladakh-Kolloquium 1987 Nawang Tsering Shakspo aus Leh, als das jemand von uns hier nach Kyelang oder Leh reisen konnte.

Im vorigen Jahrhundert dagegen überwogen wohl bei allem Sendungsbewußtsein und Gottvertrauen eher – zumindest bei den Frauen – Bedenken, wie das Leben und Arbeiten, die Berufung, unter nur vage bekannten Bedingungen im Himalaya zu bewältigen sein würden.

Am 6. Ladakh-Kolloquium, das 1993 in Leh stattfand und bei dem Pfarrer Gergan von der Brüdergemeinde in Leh im Vorbereitungskomitee war, konnte ich teilnehmen<sup>1</sup>. Vieles von dem, was ich bis dahin nur aus den Schriften kannte, konnte ich mit eigenen Augen sehen: die große, neue Schule neben dem ehemaligen kleinen Schulhaus, das Pfarrhaus, den Kirchsaal, das Archiv, den Brüderfriedhof, der einst weit von der Stadt in der wüstenhaften Ebene lag und der sich nun mitten in der ständig wachsenden Stadt befindet.

Auf dem Rückweg von Leh über Manali nach Shimla per Bus folgte die Fahrtroute ziemlich genau den einstigen Handelswegen, die Wilhelm Heyde, einer der beiden ersten Missionare dort, häufig zu Fuß zurückgelegt hat, wenn er zum wiederholten Mal um die Gründung einer Missionsstation in Leh beim Raja von Kashmir nachsuchte oder wenn er für die Strickschule seiner Frau in Kyelang im Herbst bei den Rupshu-Nomaden auf der Hochfläche von Dozam unweit des Bara-Lacha-La-Passes Wolle einhandelte. Über fünf Pässe führt auch die heutige Straße, drei davon sind über 5.000m hoch<sup>2</sup>. Eine faszinierende Landschaft mit weithin sichtbaren Klosteranlagen

---

1 3. Internationales Ladakh-Kolloquium, März 1987, Herrnhut (siehe Fußnote 5)

2 Schiel, Ruth, *Hochzeit in Tibet*, Stuttgart 1988.

auf Bergspornen, einzelnen Dörfern in den wenigen Oasen entlang der Fahrtroute unter den alles beherrschenden Berggipfeln, dann ist wieder alles karg, teils wüstenhaft, aber großartig. Stürmisch und eisig ist es auf den Höhen auch im Sommer, wo heute Exil-Tibeter unterhalb der Pässe in Zeltlagern hausen. Je mehr man sich dem Kontrollpunkt oberhalb Kyelangs nähert, umso grüner wird es. Bei näherem Hinsehen erstrecken sich entlang der Bewässerungskanäle Kartoffelfelder, stehen Gruppen von Apfelbäumen – beides heute begehrte Exportartikel für die indische Tiefebene, einst von Wilhelm Heyde dort eingeführt. Das Missionsgehöft in Kyelang gibt es nicht mehr, die Kartoffelfelder und Apfelbäume sind unübersehbar.

Der Weg führt weiter vorbei an den letzten Wäldern aus Himalaya-Zedern in das tropische Kulu-Tal hinein. Die Umstellung aus der reinen, aber dünnen Höhenluft in das heiße, feuchte Klima fällt den Touristen schwer, um wieviel schwerer mag es einst für Heydes gewesen sein, die zuvor Jahre in der Höhe von ca. 3.400 m verbracht hatten.

Eine Weisung aus Herrnhut, gedacht, eine Missionsstation unter der mehrheitlich hinduistischen Bevölkerung zu errichten, da Ladakh unerreichbar schien, erfolgte ohne Wissen um die äußeren Gegebenheiten für die junge Familie und die schwangere Frau ... heute wohl unvorstellbar<sup>3</sup>.

Das eigene Erleben dieser Umwelt weitete den Blick für die Umstände, die den Alltag der Frauen ausmachten, die eine Berufung zu einem Leben im höchsten Gebirge unserer Erde führte.

An drei Beispielen aus verschiedenen Zeiten möchte ich versuchen, hier etwas von den Wegen zwischen Beruf und Berufung dieser Frauen zu berichten. Dazu kurz die Vorgeschichte.

### Die Vorgeschichte

Als man 1852 in Herrnhut beschloß, eine Mission in der Mongolei zu begründen, beruhten die Kenntnisse von Land und Leuten auf den Erfahrungen mit den Kalmücken an der Wolga und im wesentlichen auf einem Vortrag des Missionars Gützlaff, der 1850 in Herrnhut dringend für eine Mission in China geworben hatte. Die vorsichtige Öffnung des Landes mit den vielen Millionen Einwohnern war ein großer Anreiz für verschiedene Missionsgesellschaften. Die Herrnhuter wollten die in Sarepta erworbenen Sprachkenntnisse nutzen für die Ausbildung junger Missionare,

---

3 Schiel, Ruth, *Das Haus unter den sieben Buddhas*, Stuttgart 1989, 86 ff.



die dann auf dem Landweg über Rußland in die Mongolei reisen sollten. Die Pässe und die dafür notwendige Genehmigung erteilte Rußland nicht, so blieb nur der Seeweg rund um Afrika und der Auftrag, zu versuchen, von Indien aus nach Tibet und in die Mongolei vorzudringen. Studien zur mongolischen Sprache beim Kalmücken-Missionar Zwick, eine medizinische Kurzausbildung, Bibelkenntnisse und die Segenswünsche der Gemeinde zur Ordination waren neben ihren handwerklichen Kenntnissen die Ausrüstung der beiden Asienreisenden Eduard Pagell und August Wilhelm Heyde. Im Juni 1853 brachen sie nach Indien und in den Himalaya auf, wo sie im April 1854 ankamen<sup>4</sup>. Alle Versuche, die Grenze nach Tibet zu überschreiten, erwiesen sich als zwecklos; auch West- oder Kleintibet, heute Ladakh, blieb ihnen versperrt. Sie schlugen deshalb der Direktion in Herrnhut vor, eine Missionsstation „vor den Toren“ Tibets in Lahoul, einem südlichen Distrikt am Bhaga-Fluß, zu gründen. Dort wohnte ebenfalls ein Großteil Tibeter, und der Erwerb von Land wurde durch die britisch-indische Kolonialverwaltung ermöglicht. 1856 kam die Zustimmung zu diesem Vorschlag und in Kyelang/ Kailong, dem „Menschennest“, begann der Bau des Missionshauses, wurde ein Garten angelegt, wurden Felder erworben und die notwendigen Bewässerungskanäle gebaut – Heyde und Pagell lernten weiter intensiv die tibetische Sprache, was sie über den Winter in Shimla begonnen hatten, fingen an, in tibetischen Schriften zu lesen und erste christliche Texte in Tibetisch zu schreiben, suchten die Bekanntschaft der tibetischen Nachbarn und unternahmen erste vorsichtige Missionsversuche. Die sprachwissenschaftliche Arbeit erhielt durch die Ankunft von Heinrich August Jäschke im Jahre 1857 große Bedeutung<sup>5</sup>.

Eine andere Seite der Arbeit war der spartanische Junggesellenhaushalt unter der strengen Leitung des äußerst genügsamen Seniors Jäschke, der schon bald zu Spannungen führte, die der eigentlichen Aufgabe, der Missionsarbeit, abträglich waren. Man schrieb „Brautwerbebriefe“ nach Herrnhut, die erstmal als abwegig abgelehnt wurden. Man schrieb ein zweites Mal, und nun wurde auch in Herrnhut der Ernst des Anliegens wahrgenommen. Die Vorteile, die der Einsatz der „körperlichen und

---

4 Schulze, Adolf, *200 Jahre Brüdermission*, Bd. 2, 538, 539.

5 Meier, Gudrun, „Heinrich August Jäschke – Person und wissenschaftliche Wirksamkeit“ in: *Wissenschaftsgeschichte und gegenwärtige Forschungen in Nordwest-Indien. Internationales Kolloquium (3. Ladakh-Kolloquium) im März 1987 in Herrnhut*, Dresdner Tagungsberichte, Bd. 2, Dresden 1990, 15-21.

geistigen Arbeitskraft von 3 Personen weiblichen Geschlechtes“ für die Mission in Kyelang haben könnte, wurde wohl erkannt. Im Spätherbst des Jahres 1859 kamen nach langer, beschwerlicher Reise drei Frauen nach Kyelang. Zwei von ihnen reisten ihrem Bräutigam entgegen, eine einem Unbekannten. Dieser wollen wir uns zuwenden, obwohl sie eine der bekanntesten Frauengestalten in der Himalaya-Mission ist<sup>6</sup>.

### Maria Elisabeth Hartmann, verehelichte Heyde (1837 – 1917)<sup>7</sup>

Die Bräute von Pagell und Jäschke, die zuvor in Pfarrhaushalten und in der Gemeindegewinnung gewirkt hatten, wechselten weniger ihre Aufgabe als den geographischen Standort. Anders war es bei Maria Hartmann, der jungen Lehrerin aus der Mädchenschule in Gnadenfrei. Das Missionskind aus Suriname, das früh Waise geworden war, hatte seinen Beruf als Lehrerin für Französisch, Geschichte und Geographie bewußt gewählt und war mit großer Freude dabei. Die Berufung als Braut eines ihr Unbekannten – von Ruth Schiel<sup>8</sup> nach Familien- und Archivunterlagen eindringlich geschildert – erhielt zwar durch das Ergebnis der Losbefragung Gewicht und der „Zuspruch“ ihrer Vorgesetzten in Schule und Gemeinde tat ein übriges – trotzdem, ein einfacher Entschluß, den Beruf zugunsten einer ungewissen Zukunft aufzugeben, war es keinesfalls. Eine Männerrunde, die Unitäts-Ältesten-Conferenz, am grünen Tisch in Berthelsdorf hatte direkt in ein Frauenschicksal eingegriffen. Widerspruch, obwohl von der Betroffenen spontan erwogen, schien von den Herren gar nicht in Betracht gezogen worden zu sein. Die Bestätigung durch das Los, schon damals nicht mehr ganz ohne Bedenken angewandt, ließ Zweifel nicht mehr zu.

Trotz ihrer geographischen Kenntnisse und der Nachrichten, die die Gemeinde von dem Vorhaben der „Mongolen-Mission“ hatte, war es für die 22jährige eine Reise ins Ungewisse – ein Schicksal, das sie zwar mit vielen Missionarsfrauen teilte, das aber durch die Aussicht auf eine Verheiratung mit einem Unbekannten nicht leichter wurde. Ebenso zwiespältig waren natürlich die Gefühle des Bräutigams.

Alles, was bisher ihr Leben ausgemacht hatte, ja selbst ihre Sprachkenntnisse waren hier in Lahoul keine Hilfe, allenfalls die methodische Grundlage

---

6 Schiel, Ruth, *Hochzeit in Tibet*, 16, 17.

7 Dienerblatt von Maria Elisabeth Heyde, geborene Hartmann.

8 Schiel, Ruth, *Hochzeit in Tibet*, 30ff.

für das Erlernen des Tibetischen. Daß das gemeinsame Überschreiten einer der gefürchteten Weidenruten-Brücken kurz vor Kyelang für Maria Hartmann und Wilhelm Heyde gleichnishaft für eine glückliche Ehe und 44 Jahre im Himalaya sein würde, war in den wenigen Wochen der Vorbereitung in der Heimat, den langen Monaten der Schiffsreise und der Landreise von Kalkutta nach Kyelang keineswegs absehbar.

Im *Missionsblatt der Brüdergemeine* vom 8. April 1860<sup>9</sup> findet sich ein privater Brief von Maria Heyde, in dem sie Freunden in der Heimat aus Kyelang berichtet. Dies blieb übrigens für all' die kommenden Jahrzehnte ihre einzige öffentliche Äußerung. Eine scharfe Rüge des Seniors Jäschke verhinderte weitere Mitteilungen, als die Veröffentlichung bekannt wurde, die ohne Wissen der Schreiberin geschehen war.

Sie hatte geschrieben: „Die tibetische Sprache ist nicht leicht zu erlernen, ich bin aber doch nun so weit, daß mir das Lesen und Schreiben keine große Schwierigkeit mehr macht, mit dem Sprechen jedoch geht es langsam vorwärts“... „meinen lieben Büchern und gewohnten Beschäftigungen muß ich nun freilich entsagen, aber ich tue mit Freuden, was nun zu meiner Pflicht gehört“, und sie schloß ... „möchte nun mein Hiersein nicht ganz vergeblich sein und der Heiland mir Kraft schenken, etwas Geringeres auch meinerseits für Ihn zu tun. Seiner treuen und starken Jesushand übergebe ich mich.“

Daß die Sprachbegabung und die pädagogischen Fähigkeiten Maria Heydes für die Missionsarbeit eine wichtige Rolle spielen würden, die über das Maß an Mitarbeit, die von den Frauen der Missionare neben Hausarbeit und Kindererziehung erwartet wurde, hinausging, kann als glückliche Fügung und Ergebnis der besonderen Bedingungen der Himalaya-Mission betrachtet werden.

Die Tatsache, daß man sich hier in Lahoul einer Hochreligion, dem Buddhismus in seiner lamaistischen Ausprägung, gegenüber sah, das Leben der Einheimischen unter der Klosterherrschaft streng geregelt war und viele Leute lesen und schreiben konnten, machte eine andere Herangehensweise zur Christianisierung – die Schriften-Mission – erforderlich. Die Lage Kyelangs an einer bedeutenden Handelsroute von Indien nach Tibet, einem südlichen Abzweig von der alten Seidenstraße, brachte in den Sommermonaten regen Verkehr. Kaufleute, Mönche und Pilger machten Rast vor dem Aufstieg zu den hohen Pässen bzw. nach deren Überwindung. Sie waren Leser der Traktate oder aber Boten, die die Druckschriften bis weit hinein

---

<sup>9</sup> *Missionsblatt der Brüdergemeine* vom 8. April 1860.

nach Tibet und sogar nach Lhasa trugen. Eine Schreibwerkstatt und später die Druckerei waren also wichtige Vorbedingungen für eine missionarische Arbeit. Hier waren Maria Heydes Fähigkeiten sehr gefragt. Das schnelle Erlernen der tibetischen Sprache und ihre ausgesprochen schöne und korrekte Schrift des Tibetischen, die an Kalligraphie erinnert – Proben sind im Archiv in Leh zu sehen – half bei der Herstellung christlicher Texte in tibetischer Sprache sehr wesentlich. Zudem war es die Voraussetzung für die spätere Arbeit in der Druckerei, nachdem Wilhelm Heyde die lithographische Presse aus Shimla nach Leh gebracht hatte. Die Überwachung der Arbeit dort gehörte in Abwesenheit Wilhelm Heydes neben der Betreuung der meteorologischen Station zu ihren wichtigsten Aufgaben.

Die Arbeit in der Missionsschule blieb den Missionaren bzw. den angestellten Lehrern vorbehalten, dort wurden auch nur die Jungen unterrichtet. Den weiblichen und auch konservativeren Teil der Bevölkerung erreichten die Missionare allenfalls bei der alltäglichen medizinischen Betreuung, bei den Impfkationen oder während der hin und wieder auftretenden Epidemien.

Eine Strickschule in den Wintermonaten, wenn die Frauen und Mädchen nicht in der Landwirtschaft eingespannt waren, war eine Möglichkeit, auch mit ihnen ins Gespräch zu kommen. Daß diese Arbeiten – beginnend mit dem Waschen und Spinnen der Wolle bis zum Stricken der Fußbekleidung mit Ferse, einer bis dahin in dieser Weltgegend unbekanntem Möglichkeit zur fußgerechten Formung der Socken – also nur „Mittel zum Zweck“ waren, tat der Freude am winterlichen Beisammensein keinen Abbruch. Das Singen christlicher Lieder, die zum Teil extra dafür gedichtet wurden, und das gemeinsame Lesen oder Erzählen biblischer Texte erforderte Maria Heydes sprachliche und pädagogische Fähigkeiten neben dem handwerklichen Können. Durch den Verkauf der Erzeugnisse, die besonders bei den Engländern bald einen guten Ruf hatten, ergab sich für die Beteiligten sogar ein kleiner Nebenverdienst. In den akkurat geführten Abrechnungsbüchern, die im Archiv in Leh zu finden sind, sind die verarbeiteten Wollmengen, die Namen der Strickerinnen und die Anzahl der gestrickten und verkauften Socken im Einzelnen nachzulesen.

Der ehemalige pädagogische Beruf und die Berufung in die Missionsarbeit fanden sich auf einer gemeinsamen Ebene.

Daß Maria und Wilhelm Heyde von ihren sieben Kindern vier in Kyelang begraben mußten, sei der Vollständigkeit halber erwähnt.

Nach der Beendigung der Missionstätigkeit in Kyelang arbeiteten Maria und Wilhelm Heyde ab 1899 gemeinsam in Shimla am tibetisch-englischen

Wörterbuch und korrigierten die Druckbögen nach der Revision der Übersetzung des Alten Testaments – eine anspruchsvolle geistige Tätigkeit, die noch einmal ihren ganzen Einsatz forderte, ehe sie 1903 in die alte Heimat zurückkehrten. Nach dem Tod Wilhelm Heydes 1907 werden im Jahre 1913 Maria Heydes Tibetisch-Kenntnisse erneut gefordert. Zusammen mit Dora Francke korrigiert sie die Ausgabe der Heiligen Schrift. Die Bücher des Neuen Testaments, British and Foreign Bible Society, die einen Nachdruck der ersten Ausgabe von Ghom/Darjeeling herausbringen wollte. 1917 ging Maria Heyde heim.

Das Dienerblatt im Archiv in Herrnhut vermerkt Maria Heyde als „Frau des Bruders Wilhelm Heyde“ mit wenigen Daten und Stichworten.

### Anna Theodora Weiz, verehelichte Francke (1875 – 1945)<sup>10</sup>

Ähnliche Erfahrungen macht man, wenn man in den Unterlagen nach Anna Theodora Francke, geborene Weiz, sucht. Sie ist in erster Linie „die Frau des Bruder Francke“. Dabei begann auch ihr Leben, nachdem sie aus Silo in Südafrika nach Kleinwelka gekommen war, mit der bekanntermaßen guten Ausbildung für die Herrnhuter Missionskinder. Ihre Sprachbegabung wurde erkannt und gefördert, sie sollte Lehrerin werden. Zur weiteren Englisch-Ausbildung schickte man sie 1896 nach Amritsar in Indien. Dort begegnete sie August Hermann Francke, heiratete 1897 und folgte ihm nach Khalatse, der neuen Missionsstation am Indus, etwa 50 km westlich von Leh. Bedingt durch zahlreiche Todesfälle unter den Missionarsfamilien in Leh wurden Franckes 1899 dorthin versetzt. Neben der Arbeit im Missions- und Schulwerk war Francke rege wissenschaftlich tätig. Auf seinen Missionsreisen kopierte er Felsinschriften, untersuchte Ruinen, sammelte und übersetzte tibetische Manuskripte, die er in Fachzeitschriften in Europa publizierte. Dora Francke war ihm dabei nicht nur Helferin, sondern befaßte sich selbst mit den Versionen der Kesar-Sage, dem bedeutendsten tibetisch-mongolischen Helden-Epos, dessen erhaltene Varianten von Francke zuerst in Ladakh entdeckt, aufgezeichnet und der wissenschaftlichen Welt zugänglich gemacht wurden. Dora Francke übersetzte die niederladakhische Version der Kesar-Sage. Das Manuskript liegt in Cambridge und wurde meines Wissens erstmals im Anhang des Supplementbandes 34 des *Verzeich-*

---

10 Dienerblatt von Anna Theodora Francke, geborene Weiz.

nisses der orientalischen Handschriften in Deutschland<sup>11</sup>, der August Hermann Francke und der Herrnhuter Westhimalaya-Mission gewidmet ist, 1992 veröffentlicht. 1903 erschien in Leh *Die Geschichte des Indischen (Dogra-) Krieges von Großvater Tse-bstan aus Kha-la-tse erzählt*. Auch diese Aufzeichnung Franckes, die er bei seinen Forschungen zu mündlichen Überlieferungen zur Geschichte Ladakhs gemacht hatte, übersetzte sie. 1904 erschien *Die Geschichte des Dogra-Krieges* in der deutschen Übersetzung von Anna Theodora Francke in der Nummer 21 der Veröffentlichungsreihe der „Macica Serbska“<sup>12</sup>, der sorbischen Gelehrten- und Künstler-Vereinigung, in Bautzen.

Gesundheitliche Probleme zwangen Franckes 1904 zu einem Erholungsaufenthalt in Deutschland, 1905-1906 waren sie wieder in Khalatse, von 1906-1908 erneut in Leh, danach blieb Dora Francke aus gesundheitlichen Gründen mit den Kindern allein in Gnadenberg, während ihr Mann an archäologischen Forschungen teilnahm. Ab 1911 arbeitete Francke in Niesky. Frau Francke war in dieser Zeit weiter tibetologisch tätig, übernahm 1911 die Korrektur für die Taschenbuch-Ausgabe des Neuen Testaments in Tibetisch für die British and Foreign Bible Society, die man in der Cambridge University Library findet, und verantwortete 1913 Korrektur und Imprimatur der Apostelgeschichte und der Apokalypse für den Druck in tibetischer Sprache. Aus dem gleichen Jahr stammt ein Manuskript von Dora Francke „Prelude to the Gesar Saga“, das im India Office Library and Records in London aufbewahrt wird.

Der Erste Weltkrieg beendete die Tätigkeit deutscher Missionare in Ladakh, die Tibetologie als Wissenschaft jedoch begann sich immer mehr zu entwickeln. 1922 erhielt Francke in Anerkennung seiner Verdienste um die Erforschung der tibetischen Sprache, der Geschichte und Kultur des tibetischen Kulturbereichs, die Aufforderung zur Habilitation. Den ersten

---

11 Walravens, Hartmut u. Taube, Manfred, „August Hermann Francke und die Westhimalaya-Mission der Herrnhuter Brüdergemeine“ in: *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. Im Auftrag der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Hg. von H.-O. Feistel, Supplementband 34, Stuttgart: 1992.

12 Macica Serbska, No. 21, „Geschichte des Dogra-Krieges“, deutsche Übersetzung von A.Th. Francke, Bautzen 1904.

außerordentlichen Lehrstuhl für Tibetologie an der Berliner Universität erhielt August Hermann Francke 1925<sup>13</sup>.

Dora Francke, die auch in der Berliner Zeit regen Anteil an den Übersetzungsarbeiten aus dem Tibetischen nahm, wurde von Herrnhuter Geschwistern „in geschwisterlicher Liebe“ vorgeworfen, ihren Haushalt zu Gunsten der wissenschaftlichen Arbeit zu vernachlässigen bzw. ihre eigentlichen Aufgaben als Hausfrau und Mutter nicht gebührend wahrzunehmen. Beruf und Berufung – eine Anerkennung auch für die tibetologische Arbeit, die ja nur „Mittel zum Zweck“ der Mission sein sollte und doch auch historische Forschungen einschloß, gab es für sie nicht.

Nach dem Tod von August Hermann Francke im Jahre 1930 kehrte Dora Francke nach Gnadenberg zurück und nahm sich der Witwenbetreuung an.

Beruf und Berufung, ein Balance-Akt, bis heute. Bei der Besetzung Gnadenbergs 1945 ist Anna Theodora Francke umgekommen.

#### Martha Pauline Lydia Kant, geboren 1863<sup>14</sup>

In den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts sandte man erstmals ledige Schwestern mit medizinischer Ausbildung, Diakonissen des Brüderischen Diakonissenverbandes, in den Himalaya, denn der Krankenhausbetrieb in Leh erforderte ausgebildetes Pflegepersonal. Dazu kam die Entwicklung der „Senana-Mission“, der Frauen-Mission, die sich in der Hauptsache den islamischen und Hindu-Frauen in der Provinzstadt widmen sollte, die von Männern nicht erreicht werden konnten. Ende Mai 1893 wurde Lydia Kant, die dem Diakonissenverband der Brüdergemeinde angehörte, aus Schlesien in den Dienst nach Ladakh berufen.

Mitte August 1893 reiste sie nach Bombay aus, traf den Missionar Julius Weber in Srinagar und gelangte in seiner Begleitung Ende Oktober 93 nach Leh – mit der Eröffnung des Suezkanals hatten sich die Reisezeiten zwischen Europa und Indien doch wesentlich verkürzt.

Seit 1886 bestand in Leh unter Leitung von Dr. Carl Marx die ärztliche Missionsarbeit mit Poliklinik und Hospital, die sehr erfolgreich arbeitete, aber nach seinem plötzlichen Tod 1891 akut bedroht war. Durch den

---

13 Meier, Gudrun, „August Hermann Francke – a »Brother in Sprit« to Csoma de Körös” in: *Recent research on Ladakh, 4 & 5, Proceedings of the the Fourth and Fifth International Colloquia on Ladakh*, Ed.: Henry Osmaston and Phillip Denwood, University of London, 1995.

14 Dienerblatt von Martha Pauline Lydia Kant.

Einsatz der Missionsschwestern ab 1893 und des Arztes Dr. Shawe ab 1898 konnte sie aber wieder stabilisiert werden.

Frauenmission, Hospitaldienst und Schuldienst – schon in *200 Jahre Brüdermission*, Bd. 2 von Adolf Schulze wird mitgeteilt (S. 547):

„Außerdem wurden seit 1893 auch unverheiratete Missionsschwestern in die Arbeit eingestellt, die fast alle in Leh stationiert waren und deren Hauptaufgabe auf dem Gebiet der Senana-Mission, d.h. der Arbeit unter den Frauen, sowie auf dem Gebiet der Krankenpflege und Schule lag... Die erste war die Diakonisse Lydia Kant. Ihre Tätigkeit ergänzte in glücklicher Weise die Arbeit der Brüder. Aber es muß ausdrücklich bemerkt werden, daß ebenso auch die Frauen der Missionare sich mit großer Hingebung als treue Mitarbeiterinnen ihrer Männer namentlich in der Fürsorge für die Frauen und Mädchen sowie auch in den Schulen betätigt haben.“<sup>15</sup>

Hier zeigt sich, wenn auch sehr vorsichtig formuliert, das Problem. Beruf und Berufung fielen bei den Diakonissen/Missionsschwestern im Idealfall zusammen. Sie waren frei von familiären Pflichten, konnten sich voll dem Beruf widmen und darüber hinaus dort aushelfen, wo es gerade nötig war. Ob Bildermission bei den Frauen islamisch-kashmirischer oder hinduistischer Familien in Leh, Christenlehre-Unterricht in der Schule oder Krankenpflege im Hospital – sie waren vielseitig einsetzbar. Dies war bei den Frauen der Missionare, die Mann und Kinder zu versorgen hatten, nur in eingeschränktem Maße der Fall. Da sie aber bis zum Einsatz der Missionsschwestern den Dienst in der Frauenmission, u.a. mit der Strickschule, ebenfalls wahrgenommen hatten, sahen sie sich wohl etwas verdrängt. Es wird von Spannungen zwischen Missionsschwestern und Missionarsfrauen berichtet, die gewiß jeweils in geschwisterlichen Aussprachen wieder abgebaut wurden, die aber den Spannungsbogen zwischen Beruf und Berufung für Frauen – zumal im vorigen Jahrhundert – deutlich machen. 1902 beendete Lydia Kant ihren Einsatz in der Mission und heiratete 1904 den Bruder Schwarze in Wisconsin, USA, berichtet das Dienerblatt.

### Zusammenfassung

Im Rückblick auf die Missionsgeschichte im 19. Jh. und auch bis zum Ersten Weltkrieg, nimmt die Himalaya-Mission sicher eine gewisse Sonderstellung ein. Nicht nur, daß sich Missionserfolge trotz allem Einsatz nur sehr zögerlich einstellten, auch die Anforderungen an die Mitarbeiterinnen und

---

15 Schulze, Adolf, *200 Jahre Brüdermission*, Bd. 2, 547.



Mitarbeiter in einer Weltgegend, die von bis zu drei verschiedenen Hochreligionen, neben dem Lamaismus auch Hinduismus und Islam, beherrscht war, waren ganz andere als in den bisherigen Missionsgebieten. Daneben galt es, sich an die extremen klimatischen Bedingungen anzupassen.

Dies bedeutete auch für die Frauen neue Wege für ihre Wirksamkeit zu finden, den Versuch zu unternehmen, ihren Beruf und die Berufung zum Dienst im höchsten Gebirge der Erde zu vereinen, wie es in den drei Beispielen aus verschiedenen Zeiten vorgestellt worden ist. Schwestern unter Brüdern – die Geschichte der Himalaya-Mission bietet Beispiele für verschiedene Wege, die allerdings meist erst auf dem Weg über die Brüder, die Ehemänner, zu erschließen sind.

#### Gudrun Meier, 'Three women in the Himalayas: calling and vocation'

The lives of three women (Maria Elisabeth Heyde, née Hartmann, Anna Theodora Francke, née Weiz and Martha Pauline Lydia Kant), who were sent to the Himalayas at different times as the wives of Moravian missionaries, are described in this essay. The demands placed on the missionaries in a region dominated by three different religions (Lamaism, Hinduism and Islam) were quite different from those in other mission areas. In addition, they had to adapt to extreme climatic conditions. This also meant that the women had to find new ways of working.



Elise Kootz-Kretschmer (1893 - 1944) (Unitätsarchiv).

## ELISE KOOTZ-KRETSCHMER

### MISSIONARSFRAU UND ETHNOGRAPHIN DER SAFWA IN OST- AFRIKA

*Stephan Augustin, Herrnhut*

Elise Kootz-Kretschmer war eine der sehr wenigen Frauen innerhalb der Evangelischen Brüder-Unität, die völkerkundlich gearbeitet und publiziert haben. Ihr Hauptwerk, die dreibändige Monographie *Die Safwa, ein ostafrikanischer Volksstamm in seinem Leben und Denken*, erschien 1926 bis 1929 im Verlag Dietrich Reimer Berlin. Es gehört auf Grund seines Inhaltes und seines Aufbaus zu den Klassikern der Völkerkunde. Als Ethnologin der Safwa ist Elise Kootz-Kretschmer heute in der völkerkundlichen Wissenschaft bekannt, zumindest bei jenen Ethnologen, die sich mit afrikanischen Kulturen beschäftigen.

Innerhalb der Brüder-Unität wie auch in der zu jener Zeit fast ausschließlich von Männern beherrschten deutschen Ethnologie dürfte Elise Kootz-Kretschmer Aufmerksamkeit erregt haben. Missionare waren in der Regel Männer, die mit einer Ehefrau in ihr Missionsgebiet gesandt oder denen eine Frau nachgeschickt wurde. Aus Erfahrungen heraus reifte früh die Erkenntnis, daß eine Missionsstation besser funktioniert, wenn zumindest im Hintergrund Frauen mitwirken. Das Aufgabenspektrum von Frauen in der Mission war sehr vielfältig. Doch in der einschlägigen Geschichtsschreibung treten sie trotz ihrer Leistungen nicht in den Vordergrund, oftmals werden sie nicht einmal mit Namen erwähnt.

Welche Aufgaben hatte eine Missionarsfrau? Als ich über diese Frage nachdachte, erschien das Juni-Heft des Herrnhuter Boten. Dort werden von Annette Theile diese Aufgaben knapp aber treffend umrissen. Doch Annette Theile schreibt nicht über Missionarsfrauen, die vor 100 Jahren wirkten, sondern über Pfarrfrauen, die heute leben. Ungeachtet der Zeitform erlaube ich mir, ihre Worte „Pfarrer“ und „Kirche“ durch „Missionar“ und „Mission“ zu ersetzen und erhalte so eine treffende Antwort:

„Was ist eine Missionarsfrau? Eine Frau. Eine verheiratete Frau. Eine verheiratete Frau, deren Mann ein Missionar ist. Was ist ein Missionar? Ein Mann. Ein Mann, der für das geistliche Wohl der Menschen einer Missionsgemeinde zu sorgen hat. Das ist sein Beruf. Und die Missionarsfrau? Sie sorgt für das leibliche (vielleicht

auch für das seelische) Wohl des Missionars. Oft sorgt sie auch für die mehr oder weniger zahlreichen Kinder. Und sie sorgt mit ihrem Mann zusammen für das Wohl der Gemeinde. Das hat sie nicht gelernt, sondern meistens einen anderen Beruf, für den jetzt keine Zeit ist. Fast könnten sie einem leid tun, diese sorgenden Missionarsfrauen, und es gibt Zeiten, da tun sie sich selbst leid.“<sup>1</sup>

Elise Kootz-Kretschmer war eine Missionarsfrau. Eine Missionarsfrau, die in ihren Aufgaben aufging und wie viele andere Missionarinnen auch, an diesen Aufgaben wuchs. Durch die Arbeit in der Mission fand sie ihren Beruf oder besser ihre Berufung, die sie auch nach der Rückkehr aus dem Missionsgebiet bis an das Ende ihres Lebens ausfüllte.

Elise Kootz-Kretschmer wurde am 23. Oktober 1870 in Niederrad bei Frankfurt am Main geboren. Ihr Vater verstarb drei Jahre nach ihrer Geburt. Mit ihrer Mutter, die als Hebamme den Lebensunterhalt verdiente, kam sie nach Niesky, wo sie 1890 in die Brüdergemeinde aufgenommen wurde. Über ihre Schulbildung ist nichts bekannt. Es kann jedoch angenommen werden, daß sie außer der damaligen Grundschule keine weitere Bildungseinrichtung absolviert hat. In Niesky war sie als Verkäuferin in verschiedenen Geschäften tätig, bevor sie 1893 nach Gnadenfrei ging, um dort die Kinder einer brüderischen Familie zu betreuen. In Vorbereitung auf ihren vorgesehenen Einsatz in der Mission absolvierte sie im Diakonissen-Krankenhaus Emmaus in Niesky eine kurze Zeit als Probeschwester. Die Berufung zum Missionsdienst erhielt sie am 1. Februar 1894; am 30. März wurde sie zur Akoluthie angenommen. Ziel war das Nyassa-Gebiet im damaligen Deutsch-Ostafrika. Am 2. April 1894 erfolgte die Vermählung mit Johannes Kootz, der aus einem Nachbarort von Niesky stammte und ebenfalls zur Nyassa-Mission berufen war. Schon zwei Tage später befand sich das Ehepaar, beide im jungen Alter von 24 bzw. 25 Jahren, auf dem Weg in ihr Missionsgebiet<sup>2</sup>.

Zumindest die ersten Etappen der Reise, vielleicht bis Chinde an der Mündung des Sambesi, erschienen Elise Kootz, ihren Tagebuchaufzeichnungen zu Folge, als Hochzeitsreise. Doch die Fahrt den Sambesi und Shire aufwärts und der Weg vom Nyassa-See zur Missionsstation ließen sehr

---

1 Annette Theile, „Pfarrfrauentreffen“. In: *Herrnhuter Bote* Juni 1998, S. 18.

2 Personalakte Kootz, Johannes Theodor. Diener-Blatt: Kootz, Marie Elise. (UA).  
Diener-Blatt: Kootz, Johannes Theodor. (UA).

schnell die zu erwartenden Beschwerden im Missionsgebiet deutlich werden<sup>3</sup>.

Der Nyassa-See (heute auch Malawi-See) liegt etwa 500 m über dem Meeresspiegel im tropischen Teil des östlichen Afrika. Die erste, im Jahr 1891 von vier Herrnhutern dort angelegte Station war Rungwe in etwa 1450 m Höhe am Rand einer tropisch-feuchten Tiefebene. Dieses fruchtbare Tiefland wurde von den Nyakyusa (in der Missionszeit als Konde bezeichnet) bewohnt und landwirtschaftlich sehr intensiv genutzt. 1892 waren zwei weitere Missionare hinzugekommen, darunter Johannes Kretschmer, Elises Bruder. Seine Briefe scheinen nicht ohne Einfluß auf ihre Entscheidung für die Missionstätigkeit gewesen zu sein<sup>4</sup>. Mit der Gruppe von Johannes und Elise Kootz, zu der noch ein Missionarsehepaar sowie die Braut für Johannes Kretschmer gehörten, kam Verstärkung für das noch junge Missionsfeld. In der Folgezeit konnten neue Stationen angelegt und die Tätigkeit ausgeweitet werden. An diesen ersten Erweiterungen waren Elise und Johannes Kootz intensiv beteiligt. Gemeinsam mit anderen bauten sie im August 1894 die Missionsstation Ipyana im Tiefland nahe des Nyassa-Sees. Im Januar 1895 gingen sie mit Theophil Richard von Rungwe aus zwei Tagesreisen in nordwestliche Richtung, wo sie in unmittelbarer Nähe von Utengule unterm Mbeje, der damaligen Häuptlingsstadt des Sango-Volkes, eine Missionsstation gleichen Namens anlegten<sup>5</sup>. Diese Station entstand in der Safwa-Ebene, ein steppenartiges Hochland mit heißer Trocken- und feuchtwarmer Regenzeit. Von einigen kleineren Flüssen durchzogen, wird diese Ebene im Westen durch die Nyika-Berge und im Nordosten durch den bis zu 2825 m aufsteigenden Gebirgszug des Mbeje begrenzt. Nachdem die Sango 1898 auf Weisung der deutschen Kolonialverwaltung das Land verlassen mußten, erhielt Utengule regen Zuspruch durch die Nyika und schließlich, als die Missionare deren Sprache verwenden konnten, auch durch die Safwa<sup>6</sup>.

---

3 Nachlaß von E. Kootz-Kretschmer:Tagebuch, Bd. 1, 1983 – 1895. (UA, ohne Signatur).

4 Ebd.

5 Zur Geschichte der Nyassa-Mission: Adolf Schulze, *200 Jahre Brüdermission, Herrnhut* 1932.

6 Zur Landeskunde sowie zur Ethnographie der Safwa wurden, soweit nicht anders vermerkt, folgende Arbeiten von E. Kootz-Kretschmer verwendet: „Abriß einer Landesgeschichte von Usafwa in Ostafrika“. In: *Koloniale Rundschau*. Jg. 1929, Nr. 4–6, und: *Die Safwa. Ein ostafrikanischer Volksstamm in seinem Leben und*

Der weitere Ausbau der Station Utengule ist das Verdienst von Johannes und Elise Kootz, die dort zunächst bis 1903 wirkten. Eine Malaria-Infektion, von der Elise Kootz betroffen war, zwang beide 1903 zu einem Erholungsaufenthalt nach Deutschland. Wie Johannes Kootz in einem Brief vom 2.5. 1903 von Neudietendorf nach Herrnhut schrieb, war sie so schwer erkrankt, daß sie die Reise von Utengule bis Chinde (ca. 1100 km Luftlinie) nur liegend befördert werden konnte<sup>7</sup>.

Nach neun Jahren Tätigkeit in der Mission erhielt Elise Kootz nun von ihrem Arzt in Zittau attestiert, daß es „... dringend notwendig (ist), daß (sie) ihren Wohnsitz in einer malariefreien Gegend nimmt.“<sup>8</sup> Das Ehepaar Kootz wohnte zunächst in Herrnhut, später in Böhmisches Leipa (Ceska Lipa), wo Johannes Kootz eine Anstellung bekommen hatte. Von der im Nyassa-Gebiet zusammengestellten ethnographischen Sammlung mit Kulturzeugnissen der Sango, Nyika und vor allem der Safwa, die sie nach Deutschland gesandt hatten, verkaufte Johannes Kootz 121 Gegenstände für 300 Reichsmark an das Museum für Völkerkunde Berlin, wo sie, von wenigen Verlusten durch den Zweiten Weltkrieg abgesehen, noch heute bewahrt werden. Der Verkauf scheint aus einer finanziellen Notwendigkeit heraus erfolgt zu sein. Johannes Kootz schrieb 1904 an die Missionsdirektion über die Frachtkosten für diese „Raritäten“: „Habe bis jetzt schon etwa 400 Mk. Fracht privatim bezahlt... Es bleibt ein teures Vergnügen!“<sup>9</sup> Nur etwa ein Drittel der ursprünglichen Sammlung verblieb im Besitz des Ehepaars Kootz.

Schon im Januar 1906 ließ sich Elise Kootz vom gleichen Zittauer Arzt bescheinigen, daß keine Bedenken gegen einen erneuten Tropeneinsatz bestehen, wobei die Station Utengule ausdrücklich in dem Attest genannt wurde<sup>10</sup>. Die folgenden Bemühungen bei der Missionsdirektion brachten das Ehepaar Kootz schließlich zurück in ihr Missionsgebiet. Im Juni des gleichen Jahres trafen sie wieder in Utengule ein, wo sie erneut für fast neun Jahre tätig waren. Seit 1913 jedoch mehrten sich gesundheitliche Probleme sowohl bei Elise wie auch bei Johannes Kootz, wie aus seinen Briefen an die Missionsdirektion in Herrnhut hervorgeht. Beide klagten über Herz- und Nervenbeschwerden, Schlaflosigkeit und Darmkrankheiten. Elise Kootz

---

*Denken*. Bd. 1 und 2. Berlin 1926 – 1929.

7 Personalakte J.Th. Kootz.

8 Ebd., Attest von Dr. Noebel, Zittau, 30.8.1904.

9 Brief vom 10.4.1904. Personalakte Kootz.

10 Attest vom 11.1.1906, Personalakte Kootz.

hatte Beschwerden durch zunehmenden Zahnverlust. Im Januar 1914 bat Johannes Kootz schließlich um die Erlaubnis zur Rückkehr nach Deutschland<sup>11</sup>. Im April 1915 verließen beide die Missionsstation, um zu einem zweiten Erholungsaufenthalt nach Deutschland zu reisen. Durch die Ereignisse des Ersten Weltkrieges wurden sie bis Februar 1916 in Kitunda, ca. 250 km nördlich von Utengule, aufgehalten. Bei der Weiterreise gerieten sie in belgische Gefangenschaft, wurden nach Tabora und von dort quer durch Kongo an die atlantische Küste gebracht. Erst im Dezember 1917 konnten sie im Zuge eines Gefangenenaustausches nach Deutschland zurückkehren. Durch die Gefangenschaft war ein Großteil ihrer persönlichen Dinge, aber auch Teile ihrer Aufzeichnungen und die komplette, von ihnen angelegte zweite völkerkundliche Sammlung verloren gegangen.

Ein halbes Jahr blieben Elise und Johannes Kootz zur Genesung in Tübingen, um dann nach Herrnhut zu gehen, wo sie im Juni 1918 eintrafen<sup>12</sup>. Noch in Tübingen erhielt Johannes Kootz den Auftrag der Missionsdirektion für die weitere Arbeit: „Dieselbe soll zunächst darin bestehen, daß die wertvollen literarischen Schätze, die Ihr aus Afrika durch Krieg und Zensur retten durftet, ganz systematisch bearbeitet. Für eine Schreibmaschine werden wir Sorge tragen. Weil für diese Arbeit die Nähe der MD (Missionsdirektion – d.V.) erwünscht ist, wünschen wir Herrnhut als Euren Wohnort...“<sup>13</sup> Doch Johannes Kootz hatte kaum noch Gelegenheit, dieser Aufgabe nachzukommen. Am 2. August 1918 verstarb er im Alter von 49 Jahren an Herzversagen in Herrnhut. Die bis dahin gemeinsam als Missionsehepaar bewältigten Aufgaben, das gemeinsam vollbrachte Werk und die gemeinsam gemachten Beobachtungen und Aufzeichnungen aus der Missionstätigkeit gingen nun allein an Elise Kootz über. Es scheint müßig zu spekulieren, was daraus geworden wäre, wenn Johannes Kootz ein längeres Leben gehabt hätte. Wahrscheinlich wäre die Aufgabe der Missionsdirektion zum Aufarbeiten des Materials ebenso von beiden gemeinsam erfüllt worden. Aber wahrscheinlich würden die entstandenen Publikationen nicht den Namen Elises, sondern den von Johannes Kootz tragen. Elise Kootz nahm die nun auf ihr ruhende Verantwortung wahr und stellte sich der Aufgabe, die in knapp 20 Jahren gemachten Beobachtungen und Aufzeichnungen systematisch aufzuarbeiten und zu publizieren.

---

11 Personalakte Kootz.

12 Diener-Blatt: Johannes Theodor Kootz.

13 Brief von P. Hennig an J. Kootz, vom 6.5.1918 (Personalakte Kootz).

In jungen Jahren angeregt durch das Studium der seit 1874 von Gustav Warneck, dem bedeutenden Missionstheoretiker jener Zeit, herausgegebenen Allgemeinen Missionszeitschrift, in der die Ethnologie einen hohen Stellenwert hatte, und durch den Besuch der Missionsschule in Niesky, die Johannes Kootz von 1892 bis 1894 absolvierte, widmeten sich beide im Missionsgebiet vor allem ethnographischen Beobachtungen<sup>14</sup>. Dabei scheint Elise vielen kulturellen Phänomenen aufgeschlossener und unvoreingenommener sowie mit mehr Interesse nach Kenntnisgewinn und -weitergabe gegenüber gestanden zu haben als Johannes Kootz. Das zeigt eine Episode, die sie im ersten Band ihrer Monographie zwar erwähnt, dabei aber nicht alle Details anführt<sup>15</sup>. In dem Manuskript „Unter dem wilden Feigenbaum“ beschreibt sie dagegen ausführlich das Einsammeln von Gegenständen, die mit Wahrsagerei, Magie und Zaubermedizin in Zusammenhang stehen. Ihr Mann wollte diese Dinge öffentlich verbrennen lassen, um nicht in den Verdacht zu geraten, daß er diese selbst für magische Zwecke benutzen wolle. Elise Kootz stellte sich dagegen und wollte die Amulette und Zaubermittel „... ,beschreiben und nach Hause schicken, denn das sind ja all die Dinge, von denen wir immer gehört (oder auch nicht gehört) haben. Jetzt können wir sie kennenlernen und dann auch wieder andere darauf aufmerksam machen‘... Nach langem Widerstreben erlaubte es mein Mann, daß der Lehrer Msaturwa die wichtigsten Stücke ...herausnahm und beiseitestellte.“<sup>16</sup> Alles andere wurde vor der Kirche in Utengule verbrannt.

In ihren Einleitungen zu den ersten zwei Bänden der Safwa-Monographie erwähnt sie an mehreren Stellen, daß sie es war, die sich von verschiedenen Safwa kulturelle Erscheinungen erklären und aufschreiben ließ, daß sie Rätsel und Sprichworte sammelte. Über einige der Märchen, die im zweiten Band wiedergegeben sind, schrieb sie: „Zu dem Märchenschatz bin ich dadurch gekommen, daß ich einmal den Knaben, die in unserer Küche arbeiteten, von unsern ‚Heinzelmännchen‘ erzählte. Msavuje, der auch zugehört hatte, rückte gleichmütig mit der Schulter und sagte: „Xa, so etwas haben wir auch.“ Daraufhin ließ Elise Kootz sich von ihm ein Märchen

---

14 Diener-Blatt: Johannes Theodor, Kootz. Das intensive Studium des „Warneck“, der Allgemeinen Missionszeitschrift, erwähnt Elise Kootz in dem nicht datierten Manuskript „Unter dem wilden Feigenbaum“, Maschinenschrift, S. 18. UA, Bibliothek, NB.VII.R.2.88.q.1.

15 Elise Kootz-Kretschmer, *Die Safwa*. Bd. 1. Berlin 1926, S. 5.

16 Elise Kootz-Kretschmer, *Unter dem wilden Feigenbaum*. S. 16-18.



aufschreiben. In der Folgezeit sammelte dieser Junge weitere Märchen und Fabeln und regte auch Erwachsene an, solche Erzählungen der Missionarin mitzuteilen. Diese Begebenheit läßt zwei andere Dinge deutlich werden. Einerseits geht daraus die Methodik ihrer ethnographischen Materialsammlung hervor, die nicht nur im eigenen Erfahren, Erleben und Beobachten bestand, sondern oft auf mündlichen und in vielen Fällen schriftlichen Schilderungen der sie umgebenden Safwa beruhte. Auch nach der Rückkehr von ihrem zweiten Missionseinsatz in Utengule stand sie in mehr oder weniger regelmäßigem Briefkontakt mit Bekannten und Freunden, die sie unter den Safwa hatte. Andererseits läßt sich an dieser oben zitierten Begebenheit erkennen, daß es ihr als Frau möglich war, an Orten und bei Gelegenheiten anwesend zu sein, zu denen ein Mann keinen Zugang oder an denen er vielleicht auch kein Interesse hatte. Dies wird am Inhalt ihrer Arbeit deutlich. Sie schrieb sehr viel, umfangreich und mit Detailkenntnis auch über solche Dinge, die nicht im Tätigkeitsbereich des Mannes lagen, wie z.B. Geburt, Säuglingspflege, Kindererziehung, Spiele sowie einen ganzen Abschnitt über das „Frauenleben“. Damit gelang es ihr als „Frau Missionar“, Lebensbereiche und geistige Vorstellungen zu ergründen und in ihrem Werk zu verarbeiten, die anderen ethnographisch tätigen, männlichen Missionaren völlig oder doch weitestgehend verschlossen blieben<sup>17</sup>.

Von der Mitte des Jahres 1918 an arbeitete Elise Kootz an der Safwa-Monographie, unterbrochen lediglich durch einige kleinere Schriften, von denen die ersten 1919 erschienen<sup>18</sup>. 1920 war zumindest der erste Band abgeschlossen, von der Missionsdirektion durchgesehen und an Prof. Carl Meinhof, dem damaligen Leiter des Seminars für afrikanische Sprachen und Kulturen an der Universität Hamburg weitergeleitet worden. Prof. Georg Thilenius, der Direktor des Hamburgischen Museums für Völkerkunde, begutachtete den völkerkundlichen Teil der Arbeit und empfahl sie dem Professorenrat der Universität zum Druck, der dann aus finanziellen Gründen erst 1926 erfolgen konnte. Der zweite und dritte Band folgten 1929. Den ersten beiden Bänden fügte Elise Kootz ein aktuelles, mit dem

---

17 Anfang des 20. Jahrhunderts z.B. Wilhelm Blohm bei den Nyamwezi im Unyamwezi-Missionsgebiet und Theodor Meyer bei den Nyakyusa in der Tiefenebene am Nyassa-See.

18 „Ein schwarzer Schneider in Ostafrika“. In: *Kampf und Sieg, Illustrierte Monatsschrift aus der Mission der Brüdergemeine*. NF., 9. Jg., 1919. Der Missions-Schuhmacher in Utengule (Ostafrika). Ebd.

jeweiligen Jahr datiertes Vorwort hinzu. Diese Einleitungen unterzeichnete sie erstmals mit dem Doppelnamen Kootz-Kretschmer, den sie bis an ihr Lebensende in ihren Publikationen verwendete, während sie in ihrer Korrespondenz jener Zeit nur den einfachen Familiennamen benutzte. Eine Erklärung dafür konnte nicht ausfindig gemacht werden.

Als Entstehungsort der Einleitungen erscheint Zeist in Holland. Elise Kootz war im Jahr 1923 als Witwenpflegerin in die Brüdergemeinde Zeist berufen worden. Neben dieser Tätigkeit war sie von Zeist aus weiterhin mit der Herausgabe der Monographie und weiteren kleinen Publikationen beschäftigt. So nahm sie z.B. im Januar 1929 Urlaub, um von Zeist nach Hamburg zu reisen und die Herausgabe des dritten Bandes der Monographie mit Prof. Meinhof zu besprechen und „... an den ich jetzt hier in H. in aller Ruhe die letzte Feile anlegen will.“ In Hamburg hielt sie auch Vorträge über ihre Tätigkeit in der Nyassa-Mission und über die Kultur der Safwa<sup>19</sup>.

In ihrem Brief vom 19. Januar 1929 an Samuel Baudert in der Missionsdirektion Herrnhut, der sich auf eine Visitationsreise in die ostafrikanischen Missionsgebiete vorbereitete, bat Elise Kootz darum, nochmals in der Mission bei den Safwa tätig werden zu können. Im Alter von 59 Jahren traute sie sich selbst diesen Einsatz zu und schrieb: „Und nun der Punkt, der mich seit Monaten immer und immer wieder beschäftigt: Bitte lieber Bruder Baudert nehmen Sie mich mit nach Ostafrika, lassen Sie mich noch einmal ein paar Jahre unter unserm Safwavolk leben und arbeiten.“<sup>20</sup>

Ihre Bitte wurde von Seiten der Missionsdirektion als „phantastisch“ sowie mit Begründung der finanziellen Situation abgelehnt. Im Jahr 1931 wurde Elise Kootz in den Ruhestand versetzt, den sie im Schwesternhaus in Kleinwelka begann. Dieser Orts- und Tätigkeitswechsel scheint ihr nicht leicht gefallen zu sein. In einem Brief nach Herrnhut, wo sie um ihr Ruhegehalt bat, da sie scheinbar bei dessen Zahlung übersehen worden war, schrieb sie: „Seit kurzem bin ich hier gelandet ... und lerne nun an Zinzen dorfs Bitte ‚Lehre uns überall daheim sein.‘“<sup>21</sup>

---

19 Ebd., Brief vom 17.8.1925 an S. Baudert. Ihre Vortragstätigkeit, auf die hier nicht weiter eingegangen werden soll, beschränkte sich nicht auf Hamburg. Auch in anderen Orten sprach sie über ihre Missionszeit, so z.B. bei ihrer Reise von Zeist nach Kleinwelka 1931 in Hannover.

20 Ebd., Brief vom 19.1.1929.

21 Personalakte Kootz. Brief vom 25.4.1931.

Im Jahr 1932 wurden zwei biographische Arbeiten über Angehörige des Safwa-Volkes in die englische Sprache übersetzt und in der Reihe „Little Books for Africa“ in London herausgegeben. Diese Schriften waren für Christen in verschiedenen Teilen Afrikas vorgesehen. Als Reaktion darauf schrieb Elise Kootz an Samuel Baudert: „Also finden meine afrikanischen Kinder über England den Weg zurück in ihr Heimatland!“<sup>22</sup>

In den Jahren ihres Ruhestandes erarbeitete Elise Kootz weitere Publikationen wissenschaftlicher Art, die in verschiedenen Heften der von Prof. Meinhof herausgegebenen „Zeitschrift für Eingeborenensprachen“ erschienen. Auch kleinere Beiträge zur populären Missionsliteratur entstanden noch in ihrer Kleinwelkaer Zeit. Zu einem Manuskript aus dem Jahr 1935 oder 1936 (leider ist es nicht nachvollziehbar, um welches es sich handelt) erhielt sie eine Kritik von Samuel Baudert, die deutlich die Thematik der Tagung berührt. Baudert schrieb:

„Was sie niedergeschrieben haben, hat mich persönlich interessiert, aber ich hätte doch sowohl was die Form als was den Inhalt betrifft, Bedenken, daraus eine Veröffentlichung in der Missionsbuchhandlung zu machen... Ich meine ... die Form, die Sie dem Ganzen gegeben haben, als handle es sich um eine Niederschrift ihres Gatten, ich möchte sagen um tagebuchartige Aufzeichnungen. Es wird mir schwer zu glauben, daß Br. Kootz so geschrieben hat, bezw. so geschrieben haben würde, und ich fürchte, andere würden ebenso wie ich empfinden. Bei meinem letzten Besuch sprachen Sie davon, daß Sie gewisse Aufzeichnungen mit fraulichem Empfinden gemacht und aus der Schau der Frau heraus etwas dargestellt hätten. Mich mutet auch das, was hier der Mann geschrieben haben soll, oft so an, als ob es eben aus der Schau der Frau heraus kommt, und das ist das Hauptbedenken gegen die Form.“<sup>23</sup>

Damit lehnte S. Baudert die Veröffentlichung in der Missionsbuchhandlung ab, empfahl aber gleichzeitig, das Manuskript doch anderen Publizisten anzubieten.

1940 nahm Elise Kootz Kontakt mit dem Herrnhuter Museum auf und übergab diesem die 1903 persönlich zurückbehaltenen völkerkundlichen Gegenstände. Diese 57 Objekte versah sie zum Teil mit entsprechenden Angaben zur Herkunft und zum Verwendungszweck. Auch diese Sammlung ist, ähnlich wie der nach Berlin verkaufte Teil, fast komplett erhalten. Diese insgesamt rund 180 Objekte, die von ihr und ihrem Mann gesammelt wurden, sind heute einmalige Zeugnisse der historischen Kultur des Safwa-

---

22 Ebd., Brief vom 12. 3. 1932.

23 Ebd., Brief vom 14.1.1936.

Volkes, wie sie kaum in anderen völkerkundlichen Sammlungen anzutreffen sind. Einen großen Teil ihrer Schriften lieferte sie im Jahr 1943 im Archiv der Brüder-Unität ein. Gemeinsam mit den nach ihrem Tod ins Archiv gelangten Tagebüchern (neun Bände mit insgesamt ca. 4000 Seiten), Exzerpt- und Arbeitsheften, einer Märchen-Sammlung und einer Sammlung von Sprachproben bilden diese Dokumente den Nachlaß Elise Kootz-Kretschmer. Daneben verzeichnet der Bibliothekskatalog des Archivs 23 Titel unter ihrem Namen.

Im Frühjahr 1945, als die Kriegsfront sich Bautzen näherte, floh sie gemeinsam mit anderen Bewohnern des Kleinwelkaer Schwesternhauses nach Herrnhut, wo sie am 5. März 1946 verstarb. Ihr Grabstein auf dem Herrnhuter Gottesacker erinnert an eine Frau, an eine Schwester, die sich bleibende Verdienste nicht nur für die Mission, sondern vor allem für die Bewahrung von Zeugnissen einer in der Gegenwart nicht mehr oder nur noch in Rudimenten existierenden Kultur eines zahlenmäßig kleinen afrikanischen Volkes erworben hat.

Ihre Leistungen bestehen darin, als erste eine umfassende, ethnographische Monographie über die Safwa erarbeitet und publiziert zu haben, deren Bedeutung bis heute erhalten geblieben ist. Im Jahr 1973 wurde die Arbeit vom Verlag Dietrich Reimer als Reprint neu aufgelegt. Elise Kootz hat gemeinsam mit ihrem Mann eine der wenigen völkerkundlichen Sammlungen von den Safwa angelegt, zu einer Zeit, als deren Kultur noch weitgehend traditionell geprägt war. Vor allem mit ihren wissenschaftlichen Arbeiten, die im Zusammenwirken mit dem Hamburger Seminar für afrikanische Sprachen und Kulturen und dem Museum für Völkerkunde Hamburg erschienen, war sie wegweisend für weitere völkerkundliche Veröffentlichungen von Herrnhuter Missionaren, die mit Unterstützung dieses Seminars in den 20er und 30er Jahren entstanden, teilweise jedoch erst in den letzten Jahren in Hamburg publiziert werden konnten. So „Die Nyamwezi“ von Wilhelm Blohm (1931-1933 erschienen), „Die Konde“ von Theodor Meyer (Hamburg 1989) und „Die Nyakyusa“ von Joseph Busse (ebenfalls Hamburg, 1995).

In der Historiographie der Brüder-Unität wurde sie 1932 in Adolf Schulzes „200 Jahre Brüdermission. Das zweite Missionsjahrhundert“ mit den Worten gewürdigt: „... das große Werk von Elise Kootz: *Die Safwa in Ostafrika*, welches in sachkundiger Weise, von einer unserer Missionarsfrauen geschrieben, in das Leben und Denken eines ostafrikanischen

Volksstammes gründlich einführt.“<sup>24</sup> Damit reiht sich die Arbeit dieser Frau, die ohne akademische Vorbildung war, würdig ein in die völkerkundlichen Arbeiten aus dem Kreis der Brüder-Unität, die mit David Cranz *Historie von Grönland...* im Jahr 1765 begannen und von Oldendorp, Loskiel, Christlieb Quandt und vielen anderen Brüdern und nur sehr wenigen Schwestern weitergeführt wurden. Ihr Werk zeugt heute davon, daß auch Schwestern in ihrer Zeit dem Stand der Wissenschaft entsprechend arbeiten konnten und in der Lage waren, Beiträge dazu zu leisten.

#### Stephan Augustin, 'Elise Kootz-Kretschmer: missionary's wife and ethnographer of the Safwa'

In 1894 Marie Elise Kretschmer, together with her husband, became a missionary in the area of Lake Malawi in what is now Tanzania. There she collected ethnographical objects and notes about the culture and language of the native population. After her return to Europe (her husband having died in 1918), she gave countless lectures and also published on the basis of the materials which she had collected. Her three-volume work *Die Safwa* made her name as an ethnographer famous.

---

24 S. 462.



Lena Kücherer, geb. Beck (1884 - 1971) (F. Burckhardt, Herrnhut).

## „WIR KOMMEN!“

### FRAUENDIENST IN DER BRÜDERGEMEINE IM 20. JAHRHUNDERT, DARGESTELLT AM BEISPIEL DER GEMEINDIENERIN MAGDALENA KÜCHERER GEB. BECK (1884-1971)

*Ingeborg Baldauf, Herrnhut*

In einem der Vorträge, die Magdalena Kücherer über den Dienst der Frauen im alten Herrnhut gehalten hat, steht folgender Ausspruch: „Nicht das soll uns das Große sein, was diese Frauen leisteten, sondern was Gott aus ihnen machte und was er trotz ihrer Mängel durch sie tat.“<sup>1</sup> In dieser Haltung hat auch Lena Kücherer selbst ihren Dienst in der Brüdergemeinde getan. Sie hat neue Wege für die Frauen und das besonders für Schwestern der Brüdergemeinde gesucht und dabei auch an die Traditionen des Frauendienstes in der Zinzendorfzeit anzuknüpfen versucht. Hier soll das zunächst an ihrem Lebensgang als Gemeindienerin veranschaulicht werden. In einem zweiten Teil will ich den Vorgang der Wiedereinführung der Mitarbeit der weiblichen Mitglieder der Brüdergemeinde in Synode und Ältestenrat bzw. der Einführung des Schwesternwahlrechtes im ersten Viertel unseres Jahrhunderts an einigen Beispielen darstellen.

#### A. Zur Biographie der Magdalena Kücherer

##### 1 Kindheit und Jugendzeit in Gnadenfeld, Berthelsdorf und Herrnhut (1884-1901)

Magdalena Beck wurde am 21. Mai 1884 in Gnadenfeld bei Kosel in Oberschlesien geboren als 9. Kind ihrer Eltern Konrad und Pauline Beck geb. Rosenow. Magdalena, kurz Lena genannt, hatte 5 Brüder und 4 Schwestern, von denen ein Bruder im Kindesalter verstarb. Ihr Vater wirkte in Gnadenfeld als Prediger und Leiter der Mädchenanstalt der Brüdergemeinde, bis er 1886 als Mitglied der Unitäts-Ältestenkonferenz nach Berthelsdorf bei Herrnhut berufen und 1888 zum Bischof geweiht wurde. So siedelte die Familie 1886 nach Berthelsdorf über, wo die Unitätsleitung

---

<sup>1</sup> Vortrag von M. Kücherer: Frauendienst im alten Herrnhut. o.J.- In: Nachlaß M. K. im UA, Nr. 19.a, S. 1.

von 1791–1913 im einstigen Zinzendorfschloß ihren Sitz hatten. Lena und ihre Geschwister fanden hier Freunde unter den Kindern der Kollegen ihres Vaters. Das Zusammenleben in der damals international zusammengesetzten Unitätsfamilie in Berthelsdorf und die Begegnung mit vielen Gästen prägten Lena für ihr ganzes Leben. Schon früh sah sie sich in eine weltweite Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern hineingestellt, die sich zum obersten Ziel gesetzt hatte, Jesus Christus zu dienen. Ihr eigenhändig verfaßter Lebenslauf zeugt davon, daß ihr ganzes Leben von diesem Gedanken des Dienstes in der Gemeinschaft durchdrungen war, wobei sie auch ganz wahrhaftig und unerbittlich eigene Unvollkommenheiten und Schwächen benannte.

1890–1898 besuchte Lena die Ortsschule in Herrnhut, eine sogenannte gehobene Volksschule. Anschließend erfolgte ihre Weiterbildung durch Privatunterricht in kleinen Gruppen, Unterweisung in Kirchengeschichte beim Herrnhuter Prediger, Unterricht in Weißnähen und Schneidern in Zittau und Aufgaben im Haushalt der Eltern.

## 2. Ausbildung in Montmirail, Aufsichtslehrerin in Gnadau, Verlobung und Hochzeit in Herrnhut (1901–1907)

Lena wollte Lehrerin werden. Für eine teure Ausbildung war für sie als neuntes Kind kein Geld da. Für eine Ausbildung in Gnadau oder Montmirail in der französischen Schweiz konnte sie ein Stipendium der Brüdergemeinde erhalten. Da sie ein Mädchen war und ihre älteren Schwestern bald geheiratet hatten, drängten ihre Eltern nicht auf eine längere und gründlichere Ausbildung als wissenschaftliche Lehrerin, wie sie auch in Gnadau vermittelt wurde, und überließen Lena die Wahl. Sie entschied sich für Montmirail, lernte französisch und bereitete sich hier im Mädchenpensionat der Brüdergemeinde von 1901–1902 auf eine Tätigkeit als Erzieherin und Lehrerin vor. Anschließend befand sie sich zunächst wieder im Elternhaus, jetzt in Herrnhut, wo der Vater seit 1901 im tätigen Ruhestand lebte. Lena gab Privatunterricht in Sprachen, gehörte zum Kreis der Sonntagsschulhelfer und -helferinnen und begleitete ihre Eltern 1903 nach Hausdorf im Eulengebirge, wo der Vater vorübergehend eine Predigerstelle in der Brüdergemeinde und auf dem Schloß der Gräfin Pfeil übernommen hatte, einem Mittelpunkt der Gemeinschaftsbewegung.

Lenas berufliche Laufbahn im Dienst der Brüdergemeinde begann in Gnadau. Ab 1. Jan. 1904 bis Ostern 1906 war sie hier als Aufsichtslehrerin tätig.



Anschließend wurde sie wieder im Elternhaus in Herrnhut gebraucht, da ihre jüngere Schwester Hedi<sup>2</sup> das Elternhaus verließ und zu einer musikalischen Ausbildung nach Leipzig ging. Im Herbst 1906 verlobte sich Lena mit dem aus Niesky stammenden Theologen und Lehrer Karl Friedrich Kücherer (1873–1935). In Vorbereitung auf den gemeinsamen Dienst absolvierte Lena einen Krankenpflegekurs in Zittau, arbeitete in Küche, Bäckerei und Wäscherei des Herrnhuter Schwesternhauses und war mehrere Wochen in den Großküchen des Mutterhauses und des Krankenhauses der Diakonissenanstalt in Dresden tätig. Lena und Karl wurden am 8. Juni 1907 in Herrnhut getraut.

### 3. Als verheiratete Gemeindenerin in Gnadenfrei, Berthelsdorf, Herrnhut und Gnadau (1907–1935)

Lena und Karl Kücherers gemeinsamer Dienst als Ehepaar begann von 1907–1911 in der Brüdergemeinde Gnadenfrei. Karl Kücherer war bereits seit 1901 als wissenschaftlicher Lehrer an der Realschule in Gnadenfrei tätig, war hier zum Diakonus ordiniert und am 5. Okt. 1906 in sein Amt als Direktor dieser Schule eingeführt worden. Lena wirkte nun an der Seite ihres Mannes als Hausmutter der Knabenanstalt, dem Internat dieser Schule, im Erziehungs- und Wirtschaftsbereich. Beide waren als Gemeindener der Brüdergemeinde in ihren Dienst berufen worden.

Als Karl Kücherer 1911 von der Synode in die Kirchen- und Schulabteilung der Deutschen Unitäts-Direktion (DUD) gewählt wurde, fiel ihm der Abschied von der praktischen Schul- und Erziehungsarbeit schwer. Von 1911–1930 blieb Karl Kücherer Mitglied der Unitätsdirektion, die ihren Sitz noch bis 1913 im Zinzendorfschloß in Berthelsdorf und danach im Vogtshof in Herrnhut hatte. Kücherers wohnten zunächst in Berthelsdorf und zogen 1914 nach Herrnhut um.

Die Gemeindenerin Lena konnte bei dem neuen Amt ihres Mannes nicht mehr seine direkte Mitarbeiterin sein und suchte sich Aufgaben. Das Augenmerk beider richtete sich dabei vor allem auf die Jugend. Neffen und Nichten der in fernen Missionsgebieten tätigen Verwandten fanden bei ihrer Tante Lena und ihrem Onkel Karl ein zweites zu Hause. Auch durch die Arbeit ihres Mannes als Dezernent des Erziehungswesens war Lena mit dem

---

2 Hedwig Buck geb. Beck (10.10. 1887–27.03.1984), verheiratet seit 03.09.1908 mit Peter I. Buck (1874–1934), Theologe, Diakonus der Brüdergemeinde; gemeinsamer Dienst vor allem in Estland und Kleinwelka.

Leben und den Problemen der Kinder und Jugendlichen vertraut und wußte zugleich, was deren Eltern bewegte. Daß das Ehepaar keine eigenen Kinder bekam, war für beide sehr schmerzlich, doch blieb Lena dadurch mehr Freiraum für ehrenamtliche Dienste. An dieser Stelle können dazu nur einige Beispiele näher ausgeführt werden.

In der Beratung von Eltern – besonders der Mütter und ihrer Töchter – über neue Berufe und Ausbildungsmöglichkeiten für Frauen wuchs Lena in Berthelsdorf und später in Herrnhut eine wichtige Aufgabe zu. Damals waren die Berufe der Lehrerin, der Diakonisse und der Kindergärtnerin die in der Brüdergemeinde am meisten vertretenen Frauenberufe<sup>3</sup>. Sie machte sich kundig und reiste 1912 nach Berlin zu einer großen Ausstellung zum Thema „Die Frau in Haus und Beruf“<sup>4</sup>. Anschließend hospitierte sie in der Sozialen Frauenschule in Berlin-Spandau, besuchte die Missions- und Bibelschule der Gräfin von der Goltz und andere Einrichtungen wie das Bibelhaus Malche in Bad Freienwalde etc. Sie interessierte sich für soziale Fragen und die Frauenbewegung und verschaffte sich Anschriften ihres christlichen Flügels. Nach Herrnhut zurückgekehrt, hielt sie hier zwei Vorträge zu den Themen „Berufswahl und Berufsausbildung unserer Töchter“ und „Auf Spuren der Frauenbewegung und Frauenarbeit in Berlin“ und schrieb darüber später in ihrem Lebenslauf:

„Das öffentliche Auftreten einer Schwester war damals neu und ungewohnt; aber die Behandlung des Themas entsprach einem allgemeinen Bedürfnis. Das zeigte sich auch in der folgenden Zeit. Verschiedene Gemeinen luden mich zu Vorträgen ein, und im Lauf der Zeit durfte ich vielen ratsuchenden Eltern und Töchtern mit Auskunft und Rat dienen.“<sup>5</sup>

M. Kücherer knüpfte nun auch Kontakte zu verschiedenen Zweigen der christlichen Frauenarbeit in Deutschland. So setzte sie sich z.B. mit der

---

3 Eigenhändiger Lebenslauf der Magdalena Kücherer geb. Beck, verfaßt 1954, ergänzt 1960; mit Nachtrag von Hedwig Buck geb. Beck 1971. Schreibm., 33 S. UA, R.22.154.41. – Vgl. S. 11.

4 M. K. erwähnt diese Berliner Ausstellung auf S.11 ihres Lebenslaufes. Vgl. dazu folgende Artikel: Salomon, Alice, „Zur Eröffnung der Ausstellung »Die Frau in Haus und Beruf«“. In: *Zentralblatt des Bundes Deutscher Frauenvereine* 13 (1911/1912). – Szezesny-Heyl, R.H., „Die Ausstellung: »Die Frau in Haus und Beruf«“. In: *Die Welt der Frau*. Gartenlaube, Nr. 5, 1912. – Bäumer, Gertrud (Hrsg.): *Der Deutsche Frauenkongreß. Berlin, 27. Febr. – 2. März 1912. Sämtliche Vorträge*. Leipzig-Berlin: B.G. Teubner 1912, 312 S..

5 Lebensl. M. Kücherer, S. 11.

Bundesleitung des Deutsch-evangelischen Frauenbundes in Hannover in Verbindung. Daraufhin entstand in Herrnhut 1915 eine Ortsgruppe dieses Bundes unter ihrer Leitung. Diese bestand bis 1946 und lebte später als Arbeitsgemeinschaft noch einmal auf. Weitere Kontakte entstanden zu Guida Diehl in Eisenach und der Neulandbewegung, zum Evangelischen Verband mit dem Burckhardthaus in Berlin und zur Arbeit der Mädchenbibelkreise (MBK) sowie zum Sächsischen Verband für weibliche Jugend (Jungfrauenverein). In diesem Zusammenhang schrieb M. Kücherer später in ihrem Lebenslauf:

„Ich wurde innerlich überzeugt, daß wir evangelischen Frauen nicht zuschauend beiseite stehen dürften, sondern mit in die Reihen derer treten müßten, die sich für eine gediegene geistige und praktische Frauenausbildung, für eine vielseitige Berufsausübung und für eine gerechte Stellung der Frau in Gesetzgebung und Rechtsprechung einsetzen.“<sup>6</sup>

Die der Brüdergemeinde anvertraute Jugend in den Zinzendorfschulen gehörte nur zum kleineren Teil zur Brüdergemeinde. Lenas ökumenisch zu nennende Weite, Offenheit und Lernbereitschaft wurde durch dieses Umfeld bestärkt, doch gleichzeitig war sie fest in der Brüdergemeinde verwurzelt. Sie verstand es als Dienst in der Brüdergemeinde, als „Gemeindienst“, wenn sie Kontakte nach außen knüpfte. So heißt es z.B. in ihrem Lebenslauf:

„Mir wurde persönlich zum beglückenden Erlebnis, was unserer Gemeinde seit Zinzendorfs Zeit bis heut geschenkt wurde: Die Gemeinschaft der Kinder Gottes über die Grenzen der eigenen Gemeinschaft hinüber... Es war mir ein inneres Anliegen, daß auch für unsere weibliche Jugend in Herrnhut die Verbundenheit im Herrn mit christlicher Jugend anderer Kreise Wirklichkeit werden möchte.“<sup>7</sup>

Mit Anteilnahme begleitete sie besonders auch die brüderische Jugendbewegung und die brüderischen Jugendtage<sup>8</sup>.

Als 1914 der erste Weltkrieg ausbrach, schlossen sich die Herrnhuter Frauen zu ehrenamtlichen Diensten in einer „Frauenkriegshilfe“ zusammen. Lena Kücherer war intensiv beteiligt, z. B. bei Frauenabenden, der Ein-

---

6 Lebensl. M. Kücherer, S. 11.

7 Lebensl. M. Kücherer, S. 15.

8 Siehe Gill, Th., „Die Jugend der Brüdergemeinde in Deutschland“. In: *Unitas Fratrum* (1978), Hefte Nr. 3 (S. 32–64) und 4 (S. 17–34). - 1. u. 2. Jugendtag 1912; 3. Jugendtag 1913; Gründung des „Brüderischen Jugendbundes“ 1913; dazu s. UF Nr. 3, S. 36.

richtung eines Lazaretts, einer Lazarett- und Volksküche und eines Kriegsgemüsegartens sowie an Briefen an die „Feldgrauen.“

Als ihr Mann 1917 als Feldgeistlicher und lutherischer Pfarrer nach Rawa in Polen eingezogen wurde, hörte sie Vorlesungen an der Frauenhochschule in Leipzig und erwarb sich Kenntnisse in der Rechtspflege. Lena Kücherer setzte das Gelernte in die Praxis um, als sie in der Folgezeit als Schöffin an das Jugendgericht in Herrnhut und später als Geschworene am Schwurgericht in Bautzen und als Schöffin an der Bautzner Strafkammer berufen wurde. Sie schrieb dazu in ihrem Lebenslauf:

„Auch interessierte mich das ganze Gebiet, und es verstärkte [sich] in mir die Überzeugung von der Berechtigung und Notwendigkeit weiblicher Mitarbeit in der Rechtspflege wie auch in Staat und Gemeinde; ich habe daher später auch gern im Gemeinderat bzw. Stadtrat in Herrnhut mitgearbeitet.“<sup>9</sup>

M. Kücherer wuchs immer stärker in ehrenamtliche Dienste auch in der Öffentlichkeit von Kirche und Staat hinein.

An der Wiedereinführung der Mitarbeit von Schwestern in der Deutschen Synode der Ev. Brüder-Unität und in den Ältestenräten der Brüdergemeinen der Europäisch-festländischen Unitätsprovinz war sie entscheidend beteiligt. 1919 wurde das Schwesternwahlrecht zur Synode und 1926 das zum Ältestenrat von der Synode in Herrnhut beschlossen. Seit 1922 wurde Lena Kücherer selbst mehrmals in die Synode gewählt. Im Anschluß an die Ausführungen zum Lebensgang M. Kücherers komme ich auf diesen Vorgang noch einmal zurück.

Zu Lena Kücherers besonderen Gaben gehörte es, Vorträge zu halten, die sie auch durch Quellenstudien im Unitätsarchiv gründlich vorbereitete, ehe sie sich auf ihre Vortragsreisen begab. Ein Teil dieser Vorträge ist uns in ihrem Nachlaß erhalten geblieben. Folgende Themen hat sie unter anderem bearbeitet: „Erdmuth Dorothea von Zinzendorf“<sup>10</sup> und „Fraudienst im alten Herrnhut.“<sup>11</sup> Manchmal konnte das Ehepaar Kücherer seine Dienstreisen zusammenlegen, wenn er als verantwortlicher Dezernent für das umfangreiche Erziehungswesen der Brüdergemeinde und seine Frau die gleichen Reiseziele hatten. Als einen Höhepunkt gemeinsamen Dienstes in der Brüdergemeinde schilderte sie in ihrem Lebenslauf auch die 200-Jahrfeier des brüderischen Erziehungswerkes am 12. Mai 1924, die in Herrnhut in

---

9 Lebensl. M. Kücherer, S. 14.

10 Nachlaß M. Kücherer, UA, Nr. 7.a, b.

11 Nachlaß M. Kücherer, UA, Nr. 19.

großem Stil begangen wurde. L. Kücherer konnte bei der Vorbereitung dieses Festes mithelfen.

Im Oktober 1928 erhielt Karl Kücherer eine Berufung als Direktor der Zinzendorfschulen in Gnadau. Von 1929–1935 standen Kücherers im Gemeindienst in Gnadau. Lena wurde wieder als Gemeindienerin mitberufen und auch durch die Annahme zur Akoluthie<sup>12</sup> zu geistlichen Diensten beauftragt. Ab 1. Juli 1929 wirkte Karl Kücherer als Leiter der Unterrichtsanstalten und Direktor des Oberlyzeums in Gnadau, blieb aber gleichzeitig noch Mitglied der DUD im Schulausschuß bis 1930. Am 13. Jan. 1935 starb Karl Kücherer im 62. Lebensjahr an einem Herzschlag. Sein Lebenslauf liegt uns gedruckt vor<sup>13</sup>. Er wurde nicht von ihm selbst, sondern von seiner Witwe verfaßt. Er vermittelt ein eindrucksvolles Bild von der Persönlichkeit Karl Kücherers, worauf wir hier jedoch nicht näher eingehen können. Betrachten wir stattdessen noch einmal den Dienst von Lena Kücherer in diesem letzten Abschnitt ihrer Ehe in Gnadau.

Hier hatten Schülerinnenheime und Wirtschaft ihre eigene Leitung, so daß Magdalena Kücherer als Frau des Schulleiters wieder kein klar umgrenztes Amt erhielt, auch wenn sie zum gemeinsamen Dienst berufen worden waren. Sie nahm starken Anteil an der Arbeit ihres Mannes und führte ein offenes Haus: Direktionssitzungen, allgemeine Kollegiumsabende, Schülerinnenbesprechungen des Oberlyzeums, Feierabende der Wirtschaftsangestellten, Bibelabende und Nachmittageinladungen an ältere Schülerinnen fanden in Kücherers Wohnung statt. Lena Kücherer beobachtete kritisch die Einwirkung der politischen Situation in Deutschland, die Arbeitslosigkeit, die Machtergreifung Hitlers und die Gründung des B.D.M auf die Erziehungsarbeit. Dieses kann hier nur angedeutet werden. Nach wie vor reiste sie auch mit Vorträgen, vor allem um das Erziehungswerk der Brüdergemeine und die Arbeit ihres Mannes zu unterstützen. Nach dem Tod ihres Mannes mußte sie die Vertretung der erkrankten Hausmutter der

---

12 Akoluthie bedeutet Nachfolgedienst; in der alten Brüder-Unität war die Annahme zur Akoluthie eine Ordinationsgrad. In der erneuerten Brüder-Unität können Laien, die mit geistlichen Diensten beauftragt werden, zur Akoluthie angenommen werden. Das betrifft z.B. auch die Frauen der ordinierten Gemeindienenr.

13 Kücherer, Magdalena, *Karl Friedrich Kücherer. Erinnerungsblätter aus dem Leben eines Herrnhuter Gemeindieners* Gnadau 1935. – 39 S.; „Dem Andenken unseres lieben Direktors Bruder Karl Kücherer“. In: *Gruß aus dem Gnadauer Oberlyzeum* 1935.XXVII. – 16 S.

Mädchenanstalt übernehmen. Zu Ostern 1935 erfolgte der Amtsantritt seines Nachfolgers Rudolf Steinberg. Lena Kücherer arbeitete noch zwei Monate mit ihm zusammen und ging danach zur Erholung nach Haus Wieseneck in Jebenhausen bei Bad Boll. Hier beschäftigte sie sich mit Vater und Sohn Blumhardt, über die sie später Vorträge hielt.

#### 4. Als verwitwete Gemeindenerin in Kleinwelka, Bad Boll, Gnadenfeld und Gnadau (1935–1951)

Die erste Station Lenas im Gemeindedienst als Witwe war Kleinwelka (1935–1939), wo sich die Missionskinderanstalten befanden. Ab September 1935 erhielt sie eine Berufung zur Werbearbeit für die Kinderanstalten, das heißt zum Reisedienst. Im Winter 1935/1936 hielt sie zusammen mit ihrer ebenfalls verwitweten jüngsten Schwester Hedi Buck 90 Vorträge in Stadt und Land, in Kirchengemeinden unterschiedlichster Prägung, in Frauendiensten und vor ehemaligen Schülerinnen. Danach übernahm sie vom 1. April 1936 bis 22. April 1939 das Amt der Hausmutter der Mädchenanstalt in Kleinwelka, während Gertrud Steinberg mit der Leitung der Zinzendorfsschule für Mädchen beauftragt worden war. In dieser Zeit blühten Schule und Anstalt noch einmal auf, waren dann aber bald wieder gefährdet. 1938 kam die erste Verordnung des nationalsozialistischen Staates, die Schule zu schließen, konnte aber zunächst aufgehoben werden. – Die Auflösung von Knabenanstalt und Mädchenanstalt Kleinwelka erfolgte dann schließlich erst 1942, als Lena bereits in Bad Boll war. – Durch die Brüdergemeinde Kleinwelka, die damals noch mit der Gemeinde Dresden verbunden war, wurde Magdalena Kücherer 1937 – wie schon 1922 und 1928 von der Gemeinde Herrnhut – wieder als Abgeordnete in die Synode gewählt<sup>14</sup>. In Kleinwelka wurde sie 1936 nun auch erstmalig Mitglied eines Ältestenrates,

---

14 Bei der Synodalwahl, die am 17. März 1937 in der Brüdergemeinde Kleinwelka stattfand, wurde Lena Kücherer als Abgeordnete von Kleinwelka und Dresden wieder in die Deutsche Unitäts-Synode gewählt (Synodalperiode 1934–1940). Bei den Synodalwahlen 1934 hatte sie sowohl für Herrnhut als auch für Gnadau als Synodale kandidiert, jedoch nicht genügend Stimmen erhalten, so daß sie in der Wahlperiode 1934–1940 an der Synodaltagung 1935 und an der außerordentlichen Synodaltagung 1936 nicht teilgenommen hat. Bei der ordentlichen Synodaltagung 1937 und bei der Tagung 1939 der Deutschen Unitäts-Synode war sie anwesend. Vgl. UA, DUD, L.I.3.a: Synode 1934 – 1940. Wahlsachen.

bis sie 1939 gegen den Einspruch dieses Ältestenrates<sup>15</sup> und zu ihrer eigenen Überraschung eine neue Berufung nach Bad Boll erhielt.

Zum Gemeindienst als alleinstehende Schwester hat sie sich in ihrem Lebenslauf wie folgt geäußert:

„Es ist ein großer Unterschied, ob man als Frau des Mannes, der der Hauptträger des Amtes ist, mit an der Verantwortung trägt, oder ob man allein steht. Ich hatte als verheiratete Frau die Lebensarbeit unserer ledigen Gemeindienstlerinnen an leitenden Posten schon immer hoch eingeschätzt und als einen Dienst angesehen, der die Schultern viel schwerer belastet als die Mitarbeit, die ich als Frau meines Mannes getan hatte. Nun trat ich selbst mit 52 Jahren in solchen selbständigen Gemeindienst an verantwortlicher Stelle. Aber allein steht man Gott Lob im Gemeindienst nicht. Man ist nur ein Glied, vielmehr darf man ein Glied sein in der Kette derer, die vorher die Arbeit taten, man darf weiter bauen, was sie begonnen haben; man wird gestärkt durch die Gemeinschaft mit denen, die auch im Dienst des Herrn und der Gemeinde stehen. Es ist ein Gnadengeschenk Gottes gewesen, daß ich auch nach dem Heimgang meines Mannes im tätigen Gemeindienst bleiben durfte. Und wenn ich mich noch einmal für einen Beruf zu entscheiden hätte, so könnte es kein anderer sein als der einer Gemeindienstlerin in irgend einer Form.“<sup>16</sup>

Am 18. Mai 1939 erfolgte der Amtsantritt von Lena Kücherer als Gehilfin der Hausmutter in Bad Boll (1939–1942). Die 2 3/4 Jahre, die sie hier verbrachte, wurden Jahre harten Dienstes, der schließlich über ihre Kraft ging. Der Beginn ihrer Arbeit fiel in die Zeit des Leitungswechsels der Hauseltern des Kurhauses. Gerhard Heyde, der Leiter desselben und zugleich Prediger der Brüdergemeinde Bad Boll, erlag noch vor Ankunft seines Nachfolgers Harald Gammert einem Herzschlag. Gammert wurde als Soldat eingezogen und fiel bald darauf. Dessen Frau stand nun mit ihren kleinen Kindern allein da. So mußte Lena Kücherer bald die alleinige

---

15 Bei der Ältestenratswahl, die am 26. Mai 1936 in der Brüdergemeinde Kleinwelka stattfand, wurde M. Kücherer gewählt. Vorgesehen war eine Amtsdauer von 6 Jahren, also bis 1942. M. Kücherers Berufung nach Bad Boll führte jedoch zu ihrem vorzeitigen Ausscheiden aus dem Ältestenrat Kleinwelka. Bei den nächsten Wahlen am 23. Mai 1939 wurde die Schulleiterin Gertrud Steinberg in den Kleinwelkaer Ältestenrat gewählt. Vgl. UA, DUD, K.IV.16.b.1: Kleinwelka Ältestenratswahlen 1931–1939. Siehe auch UA, DUD, K.IV.16.b.3.: Kleinwelka Sitzungsberichte des Ältestenrates, 1931–1940. Gegen die Abberufung von M. Kücherer nach Bad Boll hatte der ÄR Kleinwelka mit Schreiben vom 15.11.1938 Einspruch erhoben. Siehe UA, DUD, K.IV.16.b.2.

16 Lebenslauf M. Kücherer, S. 19f.

Verantwortung für die gesamte Arbeit mit Kurbetrieb und Gästearbeit bei einem Personal von 40 Angestellten übernehmen. Die geistliche Versorgung geschah nacheinander durch verschiedene Brüder. Als im Sept. 1939 der Krieg ausbrach, interessierten sich Militärkommissionen für den Gebäudekomplex. Im Dezember 1941 wurde Bad Boll Lazarett mit 100, später mit 185 Betten. Die Bewirtschaftung blieb in der Hand der Brüder-Unität. Zwischen dem dritten Chefarzt und Magdalena Kücherer kam es zu Konflikten. Rückblickend bezeichnete sie diese Zeit als den „kritischsten Abschnitt meiner Arbeit“<sup>17</sup>. Schließlich bat sie die Unitätsdirektion, ihr die Arbeit in Bad Boll abzunehmen.

Nach kurzer Erholungspause ging Lena Kücherer nach Gnadenfeld (1943–1944) zur Pflege und Vertretung ihrer erkrankten Schwester Hedi Buck bis zu deren Genesung. Sie übernahm hier vorübergehend das Amt der Witwen- und Schwesternpflegerin und die Jugendarbeit. Im gleichen Jahr wurde der Gnadenfelder Prediger Dietz Reichel als Soldat einberufen. Er ist im Krieg gefallen, und der Prediger Gottfried Fischer wurde sein Nachfolger. Lena Kücherer unternahm von Gnadenfeld aus viele Besuchs- und Vortragsreisen in Oberschlesien und bis ins Sudetenland. Sie besuchte auch die Heime von Mutter Eva von Thiele-Winkler in Mechtal-Miechowitz.

Schon in Gnadenfeld wurde sie von der Unitätsdirektion erstmalig mit der Losungsbearbeitung – für den Jahrgang 1946 – beauftragt. Als sie im Herbst 1944 nach Gnadau berufen wurde, behielt sie diese Aufgabe auch für die nächsten Jahrgänge bei. Als Losungsbearbeiterin ist sie schließlich für insgesamt 16 Jahrgänge verantwortlich gewesen. Die Losungen von 1946 bis 1948 und von 1950–1962 wurden von ihr bearbeitet.

Im Herbst 1944 folgte sie auf Bitte von Direktor Rudolf Steinberg einem neuen Ruf als Hausmutter der Gnadauer Unterrichtsanstalten. Von 1944–1951 war sie in Gnadau tätig. Die Haushaltsschule war im Herbst 1944 bereits aufgelöst worden, während die für 1945 vorgesehene Verstaatlichung anderer Schulen (Lyzeum und Oberlyzeum) nicht erfolgt war. In ihrem Lebenslauf und ausführlicher noch in ihrem Gnadauer Tagebuch<sup>18</sup> schilderte sie die bewegte Zeit des Kriegsendes in Gnadau, das sich ab Januar 1945 mit Flüchtlingen füllte. Gnadau erlebte nacheinander die Besetzung durch amerikanische (12. April 1945 bis vor Pfingsten) sowie englische und

---

17 Lebenslauf M. Kücherer, S. 23.

18 M. Kücherers Gnadauer Tagebuch, 1945–1951, UA, Nachlaß M. Kücherer, Nr. 15.



schottische (Ende Mai 1945) Truppen, die am 1. Juli 1945 durch die sowjetische Besatzungsmacht abgelöst wurden. Während die Hauptgebäude der Anstalt besetzt waren, fand sich die Anstaltsgemeinde im Kirchensaal zusammen. Eine weitere Notgemeinschaft wohnte im Chorsaal des Schwesternhauses. Als die Häuser der Anstalt wieder bezogen werden konnten, arbeitete das Kollegium mit DM 20,- Monatsgehalt und freier Station weiter. Im Herbst 1945 begannen sich die Heime wieder zu füllen. Ostern 1946 waren es bereits 140 Schüler und Schülerinnen. Als neuer Zweig entstand ein Schülerheim für 40 Jungen vom 5.-12. Schuljahr. Ihnen gehörte M. Kücherers besondere Pflege. Am 30. Oktober 1946 wurde M. Kücherer in den Ältestenrat der Brüdergemeine Gnadau gewählt<sup>19</sup>. Die Jahre 1946 bis 1950 waren überschattet durch die ständige Unsicherheit über das Weiterbestehen der Schule. 1949 erfolgte ihre Verstaatlichung. Direktor Steinberg konnte jedoch die Leitung der staatlichen Oberschule behalten, bis diese mit Barby zusammengelegt wurde.

Im Laufe der Jahre entwickelten sich die Gnadauer Anstalten zu einem gesuchten Tagungsort für christliche Freizeiten, Konferenzen und Tagungen. 1950 entstand hier ein Vorseminar und später das Katechetinnenseminar. M. Kücherer erlebte noch die Vorbereitungen zum Altersheim. 1950 konnte sie ihr Hausmutteramt niederlegen und ihren tätigen Ruhestand beginnen, den sie durch Mitarbeit im Jungeninternat und im Zinzendorfseminar „durch einige Hilfsdienste bereichert[e]“<sup>20</sup>.

## 5. Im Ruhestand in Herrnhut (1951–1971)

1951 siedelte Lena Kücherer nach Herrnhut ins Witwenchorhaus über, wo auch ihre jüngere Schwester Hedi Buck zu Hause war. 1946 hatten sie hier noch den 100. Geburtstag ihrer Mutter Pauline Beck im großen Familienkreis begehen können. Als Losungsbearbeiterin, durch Vortragstätigkeit, bei der Vorbereitung einer Lichtbilderserie mit begleitendem Text zur Geschichte der alten Brüder-Unität für das Unitätsjubiläum 1957 war sie auch hier unermüdlich tätig.

---

19 DUD, K.IV.8.b.1: Gnadau-Ältestenratswahlen, 1933–1946. Darin: Wahl des Ältestenrates am 30. Okt. 1946. M. Kücherer wird ÄR-Mitglied für die Dauer von 6 Jahren. Dieses Mandat endete vorfristig schon 1951 wegen ihrer Übersiedlung nach Herrnhut.

20 Lebenslauf M. Kücherer, S.29.

1960 folgte für sie der Übergang „aus dem tätigen in den invaliden Ruhestand“<sup>21</sup>. Nach zwei gelungenen Staroperationen im Jahre 1959 erlitt sie im Januar 1960 eine Netzhautablösung. Die nächste Operation gelang, die zweite blieb erfolglos. Lena Kücherer konnte nur noch auf dem rechten, am Star operierten Auge sehen, allerdings mit Einschränkung.

Am 9. Dezember 1970 zog die im 87. Lebensjahr Stehende ins Herrnhuter Altenheim um, wo sie sich nach Aussage ihrer Schwester Hedi Buck vom ersten Tage an wohl fühlte. Am 28. Dezember 1970 traf sie hier ein zweiter schwerer Schlaganfall nach einem ersten im September. Hier wurde sie bis zu ihrem Heimgang am 13. Januar 1971 gepflegt.

## 2. Lena Kücherer und die Einführung des Schwesternwahlrechts für Synode (1919) und Ältestenrat (1926)

### 1. Schwestern im Kommen – eine Rückschau auf die letzten 90 Jahre

Wie bereits angekündigt, komme ich an dieser Stelle noch einmal auf die Wiedereinführung des Wahlrechts der weiblichen Mitglieder der Brüdergemeine für die Synode und den Ältestenrat und Lena Kücherers Beitrag zu diesem Vorgang zurück: Dreimal ist sie in die Deutsche Synode gewählt worden, das Kirchenparlament der Brüder-Unität auf dem europäischen Festland, zweimal als Abgeordnete der Brüdergemeine Herrnhut (Wahljahre 1922 und 1928) und einmal als Abgeordnete der Brüdergemeine Kleinwelka (Wahljahr 1937). Sie hat an den Synodaltagungen der Jahre 1922, 1924, 1926, 1928, 1930, 1932, 1937 und 1939 teilgenommen<sup>22</sup>. Die Brüdergemeinen Kleinwelka (seit 1936) und Gnadau (seit 1946) hatten sie in ihren Ältestenrat gewählt.

Das wäre zu Beginn unseres Jahrhunderts für eine Schwester in der Brüdergemeine nicht möglich gewesen. Die Gremien Synode, Ältestenrat

---

21 Lebenslauf M. Kücherer, S.32.

22 Vgl. Anm. 14; M. Kücherer berichtet in ihrem Lebenslauf auf S. 16, daß sie an insgesamt sechs Synoden teilgenommen habe. Es ist jedoch nachweisbar, daß sie an acht Synodaltagungen innerhalb von drei Synodalperioden teilgenommen hat. Vermutlich hat sich M. Kücherer in der Angabe „6“ geirrt, und es muß „8“ heißen. Es könnte hier aber auch ein Abschreibefehler vorliegen. Die Provinzialsynode 1939 war die letzte Synodaltagung vor den Synodaltagungen der Distrikte Herrnhut und Bad Boll nach Beendigung des 2. Weltkriegs. Diese fanden erst wieder 1947, 1949, 1951 etc. statt. Vgl. DUD.L.I.5.a: Synode. Wahlsachen 1947–1953.

und sogar der Gemeinrat<sup>23</sup>, der doch bis heute nur eine beratende Funktion hat, waren laut Kirchenordnung den männlichen Mitgliedern der Brüdergemeine vorbehalten. Diese konnten hier ja in der Regel auch eine bessere Ausbildung und andere Berufserfahrungen einbringen als die meisten Schwestern. Bei den Brüdern rangierten in der Regel Ausbildung und Beruf an erster Stelle. Von den Schwestern wurde erwartet, daß sie heirateten, Kinder erzogen und ehrenamtlich in der Gemeinde mitarbeiteten, während sich die ledig Gebliebenen in den traditionell als weiblich angesehenen Berufen als Lehrerin, Kindergärtnerin oder als Diakonisse entfalten konnten. Diese Rollenverteilung ging häufig mit einer entsprechenden theologischen Sicht Hand in Hand.

Es liegt jetzt 90 Jahre zurück, daß der junge Synodale Theodor Schmidt aus Bern, manchmal auch als der „rote Schmidt“ bezeichnet, weil er den religiösen Sozialisten nahestand, im Jahre 1908 den ersten Antrag an die Deutsche Synode der Brüder-Unität richtete, der in der Brüdergemeine ein Umdenken in der Frage des Schwesternwahlrechts zum Ziel hatte. Lena Kücherer war eine Vertreterin derjenigen Schwestern und auch Brüder, die die nun folgende Entwicklung entscheidend mit vorangebracht haben: Im März 1985 wurde auf der Synode der Europäisch-festländischen Brüder-Unität, Distrikt Bad Boll, die in Bad Boll tagte, mit Gertraut Bettermann erstmalig eine Frau in den Synodalvorstand gewählt, zunächst als Stellvertretende Vorsitzende. Erst 1998, neunzig Jahre nach dem bereits erwähnten Synodalantrag Th. Schmidts zum Frauenwahlrecht, wählte die Provinzialsynode der Europäisch-festländischen Brüder-Unität in Ebersdorf/Thüringen wieder eine Schwester in den Synodalvorstand. Die Pfarrerin Benigna Carstens wurde Vorsitzende des Synodalvorstandes. Erstmals in diesem Jahrhundert wurde auf dieser Synode mit Annegret Scholtz auch eine

---

23 Zum Gemeinrat vgl. die Kirchenordnung 1901, §§ 59–61, 131–135; anders *Entwurf* zur K.O. [1919]: „§131 Mitglieder des Gemeinrats sind sämtliche, am Ort wohnenden, für die Wahl des Ältestenrats Stimmberechtigten...Außerdem die Mitglieder des Schwesternbeirats ohne Stimmrecht...“; erneut geänderter Wortlaut siehe K.O. der EBU. 1919. Gnadau. [1920]: § 131 „Der Gemeinrat besteht aus zwei Teilen: Brüderrat und Schwesternrat, die gesondert tagen können. Mitglieder des Brüderrats sind sämtliche für die Wahl des Ältestenrats, Mitglieder des Schwesternrats sämtliche für die Wahl des Schwesternbeirats stimmberechtigten Mitglieder.“

Schwester in die Unitätsleitung bzw. Unitätsdirektion gewählt<sup>24</sup>. Die Ordination von Frauen ist in der Brüder-Unität schon seit der Generalsynode 1957 wieder möglich, wurde in der Europäisch-Festländischen Unitätsprovinz jedoch erst 1967 erstmalig vorgenommen<sup>25</sup>. Dieser Vorgang in unserem Jahrhundert in der Brüdergemeinde in Deutschland wäre undenkbar ohne den Einsatz von Schwestern wie Lena Kücherer, die zusammen mit Brüdern gleichen Sinnes die Mitarbeit von Schwestern in der Synode und im Ältestenrat durchzusetzen halfen. Zu Beginn unseres Jahrhunderts arbeiteten in der Brüdergemeinde zwar auch viele Frauen in verantwortlicher Stellung mit, vor allem in dem weitgefächerten Erziehungswesen der Brüder-Unität sowie im Chorwesen der Gemeinden. Ihre Mitarbeit in den Entscheidungsgremien Synode und Ältestenrat oder gar in der Unitätsleitung war jedoch in der Gemeinordnung und in der Verfassung der Brüdergemeinde noch nicht verankert worden und für die meisten Brüder und Schwestern undenkbar. Die Anträge, auch weiblichen Mitgliedern der Brüdergemeinde das aktive und passive Wahlrecht für Synode und Ältestenrat und eine gleichberechtigte Mitarbeit im Gemeinrat zu gewähren, waren im ersten Viertel unseres Jahrhunderts ein heißes Eisen. Das Schwesternwahlrecht gehörte zu den Themen, an denen sich in der Brüdergemeinde die Geister schieden und die Gemüter erhitzten. Lena Kücherer selbst schrieb zur Einführung des Schwesternwahlrechts rückschauend in ihrem Lebenslauf:

„Eine Arbeit, zu der mich meine Überzeugung drängte, die ich aber nur notgedrungen tat, war das öffentliche Eintreten für das aktive und passive Stimmrecht der Schwestern für Synode und Ältestenrat. Schw. Käte Wunderling, Gertrud Padel und ich versuchten, durch Schwesternversammlungen, Aufsätze und Synodalansträge Verständnis dafür zu wecken. Einige Brüder, die schon auf einer

- 
- 24 Gertraut Bettermann, geb. 1916 in Guben, ehemals Direktorin des Zinzendorf-gymnasiums in Königsfeld. Benigna Carstens geb. Gill, geb. 1959 in Schönebeck, ordiniert zur Diakona 1988. Annegret Scholtz, geb. 1957 in Zittau.
- 25 1967 Ordination von Ingeborg Baldauf zum Diakonus der Brüder-Unität durch Bischof Johannes Vogt in Dresden; bald darauf erfolgten weitere Ordinationen von Schwestern.- Literaturhinweis: Baldauf, Ingeborg: „Schwestern hinter dem Liturgistisch. Die Einführung der Ordination von Frauen zum geistlichen Amt in der Ev. Brüder-Unität unter besonderer Berücksichtigung der Entwicklung in der Europäisch-festländischen Unitätsprovinz.“ In: *TMDK* H. 18, (März 1999), S. 48–66. Engl. Ausgabe: Dto. „Sisters Behind the Liturgical Table: Introduction of the Ordination of Women in the European Continental Unity Province“ In: *TMDK* [Amerikanische Ausgabe] 17, (March 1999), S. 73–96.

früheren Synode entsprechende Anträge gestellt hatten, unterstützten diese Bestrebungen, viele Schwestern unterschrieben die Anträge. Es war aber doch eine harte Arbeit, da unter Brüdern und Schwestern auch viel Verständnislosigkeit, ja Gegnerschaft lebendig wurde, zum Teil aus anderer biblischer Erkenntnis heraus, als wir sie hatten.–Merkwürdigerweise war es 1919 zuerst das Wahlrecht für die Synode, das den Schwestern zuerkannt wurde. Schwester Käte Wunderling wurde als Vertreterin des Erziehungswerks, Schwester Gertrud Padel und ich wurden als Abgeordnete der Gemeinen Niesky und Herrnhut zu Mitgliedern der Synode gewählt. Erst auf der Synode 1926 erhielten die Schwestern auch für den Ältestenrat das Stimmrecht und damit die volle Mitgliedschaft; hinfort konnten Schwestern auch als amtliche Mitglieder des Ältestenrates berufen werden.–Sowohl die Mitarbeit auf 6 Synoden als [auch] im Ältestenrat in Kleinwelka und Gnadau ist mir stets ein sehr ernstes Anliegen gewesen, ein verantwortungsvoller Dienst, den ich gern getan habe. Vor allem war es mir eine aufrichtige Freude, daß die Mitarbeit der Frau an verantwortlicher Stelle in der christlichen Gemeinde und auch in unserer Brüdergemeinde heute als selbstverständlich angesehen wird.“<sup>26</sup>

Dieser kurze Abschnitt aus Lena Kücherers Lebenslauf hat mich neugierig gemacht, wie sich dieses Umdenken in der Brüdergemeinde im einzelnen vollzogen hat. Einen Einblick vermitteln uns die Synodalpapiere und Ältestenratsakten aus dieser Zeit. Davon will ich jetzt wenigstens auszugsweise berichten.

## 2. Einblicke in die Synodalverhandlungen über die Mitarbeit von Schwestern in Synode und Ältestenrat

Der bereits erwähnte Antrag 19 von Th. Schmidt an die Deutsche Provinzialsynode 1908 ist noch sehr vorsichtig abgefaßt. Darin heißt es:

„Synode wolle beschließen:

Die diesjährige Synode beauftragt DUD, die Einführung des kirchlichen Frauenstimmrechts (aktives, n i c h t passives Wahlrecht) in unsre Verfassung eingehend zu prüfen und der nächsten Synode darüber Antrag und Bericht zu bringen.“

In der Begründung heißt es unter anderem:

„In allen Kirchenwesen, die, wie wir, demokratisch verfaßt sind, bricht sich der Gedanke des kirchlichen Frauenstimmrechts Bahn. In der britischen Unitätsprovinz ist daselbe bereits eingeführt. Für die deutsche Brüdergemeinde würde es überdies in mancher Beziehung nur eine zeitgemäße Rückkehr zu der stärkeren Beteiligung der Schwestern am öffentlichen Gemeinleben in früheren Zeiten

---

26 Lebenslauf M. Kücherer, S. 16; vgl. Anm. 25.

(Pilgergemeinde, Ältesten-Konferenzen u.s.w.) bedeuten. Dabei käme heute nur ein aktives, nicht ein passives Wahlrecht in Betracht. Bei der Neuheit dieses Gedankens in unsren Kreisen empfiehlt sich eine sofortige Einführung des kirchlichen Frauenstimmrechts nicht. Wird der Gedanke aber während der nächsten Synodalperiode von den beteiligten Kreisen ernsthaft erwogen und bearbeitet, so dürfte die Frage bis zur nächsten Synode spruchreif sein.  
Bern. Th. Schmidt."

Erst auf der Synode 1913 wurde die Mitarbeit von Frauen in Synode und Ältestenrat sowie zumindest im Gemeinrat durch vier Anträge und ein Schreiben von 49 Herrnhuter Schwestern wieder thematisiert, ohne daß es zu einer durchgreifenden Entscheidung kam. Die Brüder Th. Marx, der spätere Bischof, W. Goerlitz und K. Krüger hatten zwei Anträge unterzeichnet, in denen es um die Mitgliedschaft von Schwestern im Gemeinrat (Antrag Nr. 41) und um die Wahl weiblicher Mitglieder in den Ältestenrat ging (Antrag Nr. 42). W. Breutel und G. Heyde forderten in ihrem Antrag (Nr. 64), in der neuen Kirchenordnung gleiches Wahlrecht für weibliche Mitglieder der Brüdergemeinde wie für die männlichen vorzusehen. Vier weitere Brüder stellten den Antrag (Nr. 65), das aktive Wahlrecht für die Synode und den Ältestenrat auch auf die weiblichen Mitglieder der Brüdergemeinde auszudehnen. Dagegen sprachen sich 49 Herrnhuter Schwestern ausdrücklich gegen das kirchliche Wahlrecht der Schwestern aus. Ich zitiere einige Absätze aus diesem Schreiben:

„Verständlich ist der Wunsch unserer Leiterinnen der Chorghäuser und Pensionate, mit dem Ältestenrat Fühlung zu haben, und ein Weg dazu ließe sich sicher finden, ohne ihnen Stimmberechtigung zuzusprechen. Die Bestimmung der Frau ist es nicht, in die Öffentlichkeit zu treten, und gerade ihre Eigenheit zeigt, daß sie sich z.B. durchaus nicht zur Teilnahme am Ältestenrat eignen würde. Die Frau urteilt mit dem Gefühl und ist immer bemüht, nirgends anzustoßen, darum wird sie nie objektiv urteilen. Es ist ferner Tatsache, daß Frauen bei Meinungsverschiedenheiten schwer das Persönliche ausscheiden können, und wer wäre durch ein liebenswürdiges Wort leichter zu beeinflussen als sie! Auch würden bei Teilnahme unserer Schwestern am Ältestenrat sich weder Brüder noch Schwestern unbefangen äußern. Daß zu Zinzendorfs Zeiten Schwestern zu Ältestinnen gewählt wurden, ist durchaus nicht maßgebend für die Gegenwart. Gewichtige Gründe haben doch dazu geführt, die Mitgliedschaft der Frau aus den Körperschaften der Gemeinde wieder auszuschneiden.“

Die Unterzeichnerinnen sehen noch eine weitere praktische Schwierigkeit:

„Eine richtige Hausfrau und Mutter und eine im Erwerbsleben stehende, unverheiratete Schwester hat so viel freie Zeit nicht zur Verfügung. Wir Frauen sollten wirklich nicht die Schwachheit haben, uns Fähigkeiten einzubilden, die nicht vorhanden sind, die auch eine Frau, mit dem redlichsten Willen, zu lernen,

sich nicht aneignen kann, denn dann geht die Weiblichkeit verloren. Wir sollten lieber den Mut haben, unsere schwachen Seiten einzugestehen und unsere Kraft und Zeit auf den Gebieten anwenden, die uns liegen und die unsere Hilfe brauchen. Lina Goetz und 48 Schwestern.“<sup>27</sup>

Anders als diese Schwestern votierte z.B. Th. Marx in der Besprechung über das Wahlrecht der Frauen. Mit der Begründung, daß 1913 die Zeit noch nicht reif sei, zog er zwar seinen Antrag (Nr. 42) zum Schwesternwahlrecht für den Ältestenrat wieder zurück. Dafür setzte er sich aber zunächst erst einmal für die volle Mitgliedschaft der Schwestern im Gemeinrat ein. Dieses bezeichnete er als „einen ersten kleinen Schritt zur Heranziehung unserer Schwestern bei Beratung über die Angelegenheiten der einzelnen Gemeinden“<sup>28</sup>. Die Mitarbeit von Schwestern auf Synoden der Zinzendorfzeit und darüberhinaus in den Konferenzen gehöre zum Erbgut und zur Tradition der Brüdergemeinde. In diesem Zusammenhang zitierte Th. Marx aus dem Synodalprotokoll vom Jahre 1764: „Der heilige Geist kann in einer Konferenz so gut einer Magd als einem Diener Jesu einen seligen und zum Zweck passenden Einfall zu Vorschlägen und guten Rat geben und solcher zum Nutzen und Segen der Kirche werden.“<sup>29</sup> Aus seinen folgenden Ausführungen geht hervor, daß er in der Frage des Schwesternwahlrechts für künftige, weitergehende Schritte offen war:

„Selbst in Deutschland hat man an manchen Stellen erkannt, daß die Mitarbeit der Frau für die Kirche ein Segen ist. Die Meinungen der Schwestern selbst über diesen Punkt waren geteilt. Es soll doch aber niemand zur Mitarbeit gezwungen, sondern nur eine offene Tür für diejenigen geschaffen werden, die den Beruf und die Willigkeit in sich fühlen, der Gemeinde einen Dienst zu leisten. Es handelt sich auch nicht um den Kampf um Rechte, sondern um die Übernahme von ersten Pflichten. Und wenn darum Schwestern bereit sind, neue Pflichten auf sich zu nehmen im Interesse des Dienstes des Herrn und der Gemeinde, so sollten wir in der Synode den Glaubensmut haben, den ersten kleinen Schritt in dieser Richtung zu wagen.“<sup>30</sup>

Die Synode 1913 hat sich über die Anträge zum Schwesternwahlrecht zwar eingehend ausgesprochen, dieses jedoch schließlich noch abgelehnt. Auch die

---

27 Mitteilungen aus der Synode der Deutschen Brüder-Unität vom Jahre 1913, S. 138f.

28 Zur Besprechung über das Wahlrecht der Frauen und die zitierten Voten von Th. Marx s. ebenda, S. 278f.

29 Ebenda, S. 278.

30 Ebenda.

von Th. Marx angestrebte Gleichstellung der Schwestern im Gemeinrat wurde ihnen noch verwehrt. Ein erster Schritt, den Schwestern mehr Verantwortung einzuräumen, war jedoch die Einrichtung eines Schwesternbeirats, der dem Ältestenrat künftig beratend zur Seite stehen sollte. Außerdem gab es nun einen Schwesternrat als weiblichen Flügel des Gemeinrats<sup>31</sup>.

Von der Synode 1913 ist uns eine mit Bleistift skizzierte Karrikatur überliefert worden. Sie zeigt eine energische Schwester, die ihrem scheinbar bedauernswerten Mann letzte Anweisungen fürs Kinderhüten erteilt, ehe sie in den Ältestenrat entschwindet. Über dem Bild steht: „Schwester N. geht in den Ältestenrat. Bruder N. bleibt zu Hause.“ Der Zeichner Rudolf Reichel hatte es humorvoll erfaßt, daß die Einführung des Schwesternwahlrechts auch für die Brüder neue Pflichten bringen könnte. Von ihm besitzen wir ein weiteres Bildchen, das Lena Kücherer an der Spitze einer Prozession von Schwestern mit Fackeln zeigt. Sie kommen aus einem Torbogen heraus, während aus einem Fenster über dem Tor ein verschlafener Bruder mit Zipfelmütze hinunterblickt und ein Hahn kräht. Das Bildchen trägt die Überschrift: „Wir kommen!“ So kommentierte R. Reichel damals achtungsvoll schmunzelnd die Bemühungen der Schwestern, die mit Lena Kücherer für das Mitspracherecht der Schwestern in öffentlichen Gremien eintraten<sup>32</sup>.

Die nächste *Synodaltagung* fand erst 1919 statt. Dazwischen lag der Erste Weltkrieg mit seinen Lasten auch für die Frauen in der Heimat. Sie waren notgedrungen selbständiger geworden durch die Abwesenheit der Männer im Krieg.

Diese Synode bestand aus 58 vollberechtigten Mitgliedern, drei Mitgliedern ohne Stimmrecht sowie einigen von der Synode angestellten Brüdern. Schwestern gehörten laut Kirchenordnung noch nicht auf die Synode, doch es lagen diesmal vier Anträge vor, die sich mit dem Wahlrecht auch für Schwestern und seiner Verankerung in der Kirchenordnung befaßten. Diese lauteten:

---

31 Zur Bildung des Schwesterrats vgl. Anm. 23.

32 Siehe Handzeichnungen von Gemein-dienern aus dem Nachlaß von Rudolf L. Reichel (1859–1943).-UA,P.XIV. 88. Die beiden genannten Bleistiftzeichnungen sind nicht signiert. Autor ist der Nachlaßbilder Rudolf L. Reichel selbst (eine Bestätigung der Autorschaft erfolgte durch seine Enkelin Ursula Heuter /Düsseldorf auf der Tagung „Schwestern unter Brüdern. Die Stellung der Frau in der Brüdergemeine“, 11.–12. Juni 1998 in Herrnhut).





„Schwester N. geht in den Ältestenrat - Bruder N. bleibt zu Hause“, Zeichnung von Rudolf Reichel zur Frage des Schwesternwahlrechtes, 1913 (Unitätsarchiv).



„Wir kommen!“. Lena Kücherer an der Spitze einer Prozession von Schwestern mit Fackeln. Zeichnung von Rudolf Reichel (Unitätsarchiv).

Antrag Nr. 1: „Das aktive und passive Wahlrecht für Ältestenrat und Synode werden den Schwestern in gleichem Umfang wie den Brüdern gegeben...“. Mit Namen unterzeichnet hatten elf Schwestern aus verschiedenen Gemeinden, darunter „Lena Kücherer ... und Genossen“. Danach folgten 15 Ortsnamen von Brüdergemeinen. Zu jeder war die Zahl der Schwestern angegeben, die hinter dem Antrag standen. Für Herrnhut waren das 219 Schwestern.

Antrag Nr. 2: „Synode wolle beschließen: 1. Von einer Herabsetzung des wahlfähigen Alters zur Ausübung des aktiven und passiven Synodalwahlrechts unter das 24. Lebensjahr abzusehen. 2. Das Synodalwahlrecht in dem bisherigen Umfange auch auf die Schwestern auszudehnen. F. Möscher und 26 Breslauer Geschwister.“

Antrag Nr. 4: „Synode wolle beschließen: Das aktive Wahlrecht zur Synode wird an den Eintritt in das Brüder- und Schwesternchor gebunden ... Hugo Lehmann.“

Antrag Nr. 21 brachte Änderungsvorschläge zum Entwurf der neuen Kirchenordnung, die ebenfalls die Mitgliedschaft von Schwestern in der Synode betrafen, insbesondere als Vertreterinnen des Erziehungswerkes.

Diese Anträge wurden zunächst einem Kirchenordnungsausschuß überwiesen, der dann der Synode vor der Abstimmung zum Wahlrecht der Schwestern zur Synode Folgendes empfahl:

„Soweit den Mitgliedern des Ausschusses die Stimmung der Gemeinden bekannt war, scheinen gegen das Wahlrecht der Schwestern nur vereinzelt Bedenken vorhanden sein. Auch auf den letzten Synoden sind ja Bestrebungen in dieser Richtung hervorgetreten. Somit erscheint es richtig, das Wahlrecht der Schwestern zur Synode an dieselben Bedingungen wie das der Brüder zu knüpfen und ihre rege Mitarbeit für die Gemeinde auch auf diesem Gebiet in Anspruch zu nehmen.“<sup>33</sup>

Bei der anschließenden Aussprache im Plenum vertraten die Redner unterschiedliche Positionen. Für das aktive und für das passive Wahlrecht der weiblichen Mitglieder zur Synode wurde schließlich getrennt abgestimmt. Die Synode entschied sich mit 41 Stimmen und einer Gegenstimme für das aktive Wahlrecht der Schwestern zur Synode und mit 31 Stimmen und 15 Gegenstimmen für das passive Wahlrecht zur Synode. Damit war seit 1919 der Weg frei, Schwestern in die Synode zu wählen.

---

33 Zitat siehe Antrag Nr. 21/ Die Synode. Synode der Deutschen Brüder-Unität 1919. Erläuterungen II.7. Das Wahlrecht der Schwestern. [S. 9 der unpaginierten Handschrift].

Anders verliefen die Verhandlungen über das aktive und passive Wahlrecht von weiblichen Mitgliedern der Brüdergemeinde in den Ältestenrat. Der Kirchenordnungsausschuß hatte sich hierzu ablehnend geäußert:

„An und für sich sei das Wahlrecht der Schwestern zum Ältestenrat eine notwendige Folge ihres Synodalwahlrechts, aber die Sache sei noch nicht reif, und durch die Gewährung des Wahlrechts würde die anregende Wirksamkeit der Schwestern im Schwesternbeirat aufhören.“<sup>34</sup>

In der anschließenden Debatte im Plenum der Synode wurden gegen die Mitarbeit von Schwestern im Ältestenrat vor allem folgende Hauptgründe vorgebracht: 1. Die Synode sei die idealere Versammlung als der Ältestenrat, in dem vor allem äußere Dinge und Personenfragen verhandelt würden. Diese wolle man den Schwestern noch ersparen. 2. Die eben erst gebildeten Schwesternbeiräte sollten erhalten bleiben. Durch Einführung des Schwesternwahlrechts für den Ältestenrat würden sie überflüssig werden, obwohl die Schwestern darin besser zur Förderung der Gemeinde beitragen könnten als durch vereinzelt Schwestern im Ältestenrat. Für den Fall einer Wahl von Ältestinnen fürchteten auch einige Synodale, „wertvolle männliche Stimmen“ zu verlieren. Es könne aber auch der Fall eintreten, daß gar keine Schwester in den Ältestenrat gewählt würde. Ein Bruder fragte skeptisch: „Was ist nun wichtiger, ... daß ein oder zwei Schwestern im Ältestenrat sitzen und dort meistens schweigen, oder daß die Schwestern unter sich im Schwesternbeirat zusammen kommen und wirklich unbefangen ihre Gedanken äußern?“<sup>35</sup> Nach dieser Debatte lehnte die Synode 1919 das aktive und passive Wahlrecht der Schwestern für den Ältestenrat mit einer Mehrheit von 37 Stimmen bei 14 Gegenstimmen ab.

Die neugewählte *Synode 1922* zählte jetzt 60 Mitglieder mit Stimmrecht, zehn Mitglieder ohne Stimmrecht sowie acht von der Synode angestellte Hilfskräfte. Erstmals waren hier als vollberechtigte Mitglieder nun auch drei Schwestern vertreten: Es sind dieses Magdalena Kücherer – durch Wahl der Gemeinde Herrnhut –, Gertrud Padel, Vorsteherin des Diakonissenmutterhauses Emmaus in Niesky – durch Wahl der Gemeinde Niesky – und Katharina Wunderling, Leiterin des Töchterheims in Ebersdorf bei Lobenstein – durch Wahl der Arbeitsgruppe Erziehungswerk.

---

34 Die Deutsche Unitäts-Synode vom Jahre 1919, Sonderabdruck aus dem *Herrnhut*, S. 115f.

35 Ebenda, S. 117.

Lena Kücherer und die beiden anderen Synodalinnen stellten an die Synode sofort wieder zwei neue Anträge (Nr. 22 und Nr. 23 mit Nachtrag) zur Mitarbeit von Schwestern im Ältestenrat. Im ersten dieser Anträge (Nr. 22) ging es darum, daß unter den amtlichen Mitgliedern des Ältestenrates künftig auch „eine (in Gemeinden mit zwei Schwesternarbeiterinnen von DUD ernannte) Chorarbeiterin der ledigen Schwestern“ vertreten sein solle. Anliegen des anderen Antrags (Nr. 23) waren das aktive und passive Wahlrecht von Schwestern für den Ältestenrat unter Wegfall des erst kürzlich eingeführten Schwesternbeirats.

Die drei Antragstellerinnen wiederholten ihre beiden Anträge mit fast gleichem Wortlaut auf den *Synodaltagungen 1924* (jetzt als Nr. 9 und 10) und *1926* (jetzt als Nr. 18 und 19), da die Anträge in den Jahren 1922 und 1924 von der Synode zurückgestellt worden waren. Eine Erweiterung erhielt der Antrag auf amtliche Mitgliedschaft<sup>36</sup>, in dem seit 1924 neben der Chorarbeiterin auch ein von DUD ernannter Vertreter oder eine Vertreterin der Schulangelegenheiten genannt wurde. Ein weiterer Antrag, den H. Schmidt stellte, unterstützte 1924 (Nr. 17) und 1926 (Nr. 20) diese Anliegen. Diese Anträge auf Mitarbeit von Schwestern im Ältestenrat wurden auf allen drei Synodaltagungen 1922, 1924 und 1926 im Zusammenhang mit dem Komplex Verfassung und Verwaltung der Deutschen Brüder-Unität verhandelt. Ihre Annahme wäre mit einer Änderung der Paragraphen zum Ältestenrat und zur Ältestenratswahl in der Kirchenordnung zu verknüpfen gewesen. Dagegen sprach, daß die Synode 1922 gerade erst eine Verfassung der EBU angenommen hatte, die wegen laufender Verhandlungen zur Anerkennung der Brüder-Unität als Körperschaft öffentlichen Rechts zunächst nicht geändert werden sollte<sup>37</sup>. Um diesen Vorgang nicht durch eine Verfassungsänderung zu stören, die mit der Einführung des Wahlrechts der Schwestern zum Ältestenrat verbunden gewesen wäre, wurden die Anträge zur Mitarbeit von Schwestern im

---

36 Siehe Anträge Nr. 9/1924 bzw. Nr. 18/1926. In: Deutsche Unitäts-Synode Tagung 1924. – Sammelband der gedruckten Synodalpapiere. – Dto. 1926.

37 Zum Prozeß der Anerkennung der Brüdergemeine als Körperschaft öffentlichen Rechts: Bericht der Deutschen Unitäts-Direktion. Rechts- und Verfassungsangelegenheiten. Deutsche Unitäts-Direktion. Tagung 1924; Die Deutsche Unitäts-Synode. Tagung 1924. Sonderabdruck aus dem *Herrnhut*. S. 19–21. Pressler, W., *Entstehung und Entwicklung der Deutschen Brüderunität in Herrnhut (Sachsen) insbesondere ihre Verfassung*, Frankfurt a. M.: O.E. Schröder 1929.

Ältestenrat 1922 und 1924 zurückgestellt, obwohl die Chancen für eine Annahme durch die Synode zu diesen Zeitpunkten günstiger standen als bei der ersten Nachkriegssynode 1919.

Auf einer Synodalsitzung am 15. Mai 1926 wurde über die drei oben genannten Anträge (jetzt als Nr. 18; 19 und 20) neu verhandelt. Ich zitiere hierzu aus dem Synodalbericht von Ernst Gräber<sup>38</sup>:

„Den Antrag 19, der den Schwestern das aktive und passive Wahlrecht zum Ältestenrat geben will, begründet Schw. Lena Kücherer. Sie gedenkt dankbar der Brüder, die schon vor Jahren – zum ersten Mal 1908 – den Schwestern das Gewissen geschärft haben für Aufgaben, die hier vorliegen. Zuerst fand dieser Gedanke wenig Anklang bei ihnen. Dann nahmen sie aber mehr und mehr diese Angelegenheit in die Hand, nicht um Sonderinteressen zu vertreten, sondern um der Gemeinde zu dienen. Von Synode zu Synode haben sie dann selbst diesen Dienst angeboten. 1919 wurde die Lage als noch nicht reif bezeichnet. Daß hier eine Lücke war, das hatte man schon lange empfunden. Darum wollte man 1913 den Schwestern den Weg öffnen, um in Dingen der Einzelgemeinde mitarbeiten zu können. Man richtete den Schwesternbeirat ein. 1919 urteilte man über diese Einrichtung, sie habe sich bewährt. Auf Grund von Umfragen, die in der Folgezeit vorgenommen wurden, muß man aber feststellen, daß dieses Urteil auf einem Irrtum beruht. Es fehlen eben Rechte und Pflichten im Sinne der vollen Verantwortlichkeit. Andere kirchliche Kreise sind uns inzwischen zuvorgekommen. - Daß es sich nicht um eine führende Rolle der Schwestern im Ältestenrat handeln kann, nicht um eine Hauptleistung; darüber sind sich die Antragsteller einig. Helfende und ergänzende Arbeit sollen die Schwestern leisten. Diese Gehilfenschaft der Frau ist zweifellos ein evangelischer Gedanke. Es handelt sich nun um die Frage, ob die Synode die Zeit für gekommen erachtet, der vollen Mitarbeit und Mitverantwortlichkeit der Schwestern auch in der Einzelgemeinde Bahn zu machen. Viele Brüder und Schwestern stehen hinter diesem Antrag.

Der Antrag 18 – von den gleichen Schwestern gestellt – will die Möglichkeit geben, daß die Vertretung der Schulangelegenheiten im Ältestenrat auch von einer Schwester besorgt werden kann und daß auch eine Vertreterin der weiblichen Chöre als amtliches Mitglied dem Ältestenrat angehören soll. Die Wertschätzung der amtlichen Mitarbeit der Frauen, die uns in der Brüdergemeinde als eine besondere Gabe geschenkt ist, soll darin zum Ausdruck kommen.

Der Antrag 20 wird von Br. H. Schmidt als Eventualantrag gestellt für den Fall, daß die Synode die vorliegenden Wünsche nicht in vollem Maße befriedigen

---

38 Das nachstehende Zitat siehe: Die Deutsche Unitätssynode Tagung 1926, Sonderabdruck aus dem „Herrnhut“, S. 56f. Auch in „Herrnhut“ Nr. 20 Beilage, S. 174 (Synodalbericht von Ernst Graeber)

würde. Auch ein Parallelantrag zu Antrag 18 läuft ein, der für weibliche Schulvertretung, aber nicht für weibliche Chorvertretung eintritt.

Eine Reihe Brüder und Schwestern sprechen warm für die Mitarbeit der Schwestern im Ältestenrat, aber auch eine energische Gegenäußerung ist zu verzeichnen. In erster Lesung wird, um dem Ausschuß Richtlinien zu geben, über die Frage abgestimmt, ob den Schwestern das aktive und passive Wahlrecht gegeben werden solle. Die Synode sagt „ja“ mit 42 Stimmen dafür und 11 Stimmen dagegen.“

Nach dieser Debatte und Vorabstimmung überwies die Synode die Anträge 18, 19, 20 sowie einen ungedruckten von P. Wunderling eingebrachten Parallelantrag zu Antrag 18 dem Kirchenordnungsausschuß zur weiteren Behandlung. Dieser arbeitete Vorschläge und Empfehlungen folgenden Inhalts an die Synode aus<sup>39</sup>.

Zunächst stellte er sich grundsätzlich hinter den Eingangssatz von Antrag 19 „Wählerrecht und Wählbarkeit zum Ältestenrat werde den Schwestern unter den gleichen Bedingungen gewährt wie den Brüdern“ und formulierte einen entsprechende Änderungsvorschlag des Wortlautes der Kirchenordnung.

Zur Einführung des aktiven und passiven Wahlrechts der Schwestern für den Ältestenrat legte der Kirchenordnungsausschuß der Synode folgenden Wortlaut vor:

„Synode beschließe:

1. Alle Wahlen zum Ältestenrat finden von nun an nach dem neuen Wahlrecht statt.
2. Die Ältestenräte werden dabei auf die Möglichkeit hingewiesen, ihre Mitgliederzahl durch Vereinbarung mit DUD bei der nächsten Wahl zu erhöhen, falls der Wunsch bestehen sollte, eine Schwester in den ÄR zu wählen, ohne dabei bewährte männliche Kräfte zu verlieren.“<sup>40</sup>

Zum Abschnitt Wegfall des Schwesternbeirats in Antrag 19 fand der Ausschuß eine Kompromißlösung. Abgelehnt wurde der Schwesternbeirat als pflichtmäßige Einrichtung und selbständiger Ausschuß des Ältestenrates. Als selbständiger Schwesternbeirat, „in dem die Stimmen der Schwestern zur

---

39 Zu den nachstehenden Ausführungen vgl. Bericht des Kirchenordnungsausschusses Teil II, S. 111 ff. In: Die Deutsche Unitätssynode. Tagung 1926. Sonderabdruck aus dem *Herrnhut*.

40 S. a.a.O. (wie Anm. 36 ), S. 113.

Geltung kommen", konnte er neben dem Ältestenrat erhalten bleiben oder neu eingerichtet werden, „wo ein Bedürfnis danach besteht“.

Zu den Anträgen 18 und 20,2, die von den amtlichen Mitgliedern des Ältestenrates unter Berücksichtigung der Schwesternvertretung im ÄR handelten, hielt es der Ausschuß „für richtig, daß die Schulangelegenheiten auch von einer Schulleiterin, die von DUD zu ernennen sei, vertreten werden könne.“<sup>41</sup> Die von Lena Kücherer und den beiden anderen Synodalinnen mehrfach beantragte amtliche Zugehörigkeit einer Chorarbeiterin zum Ältestenrat wurde jedoch abgelehnt mit der Begründung, es sei schwierig, zwischen den Chorleiterinnen auszuwählen, auch wolle man nicht zu viele amtliche Vertreter im Ältestenrat.

Außerdem empfahl der Ausschuß eine Heraufsetzung der Mitgliederzahl eines Ältestenrates auf drei bis zwölf Personen (vorher drei bis elf), damit „wertvolle Ältestenrats-Brüder nicht durch Schwestern verdrängt werden sollten.“<sup>42</sup>

Zum Gemeinrat wurde vom Ausschuß für die Kirchenordnung folgende Formulierung vorgeschlagen: „Der Gemeinrat ist die Versammlung der für den Ältestenrat stimmberechtigten Gemeinglieder. ... Brüder und Schwestern können gesondert tagen (Brüdererrat, Schwesternrat).“<sup>43</sup>

Endlich wurde noch folgender Antrag vom Ausschuß einstimmig angenommen: „Verfassung § 8, Absatz 1 laute: Wahlberechtigt sind alle in das amtliche Mitgliederverzeichnis einer Gemeinde oder eines Personalverbandes eingetragenen, auf die Gemeinordnung verpflichteten männlichen und weiblichen Mitglieder der Brüdergemeinde, die vor dem Wahltag das 21. Lebensjahr vollendet haben und sich im Besitz der kirchlichen Rechte befinden.“<sup>44</sup>

Diese vom Kirchenordnung-Ausschuß der Synode 1926 zur Annahme empfohlenen Vorschläge und Empfehlungen wurden im Plenum der Synode angenommen. Das aktive und passive Wahlrecht zum Ältestenrat wurde den Schwestern mit 40 gegen 5 Stimmen zuerkannt.

Magdalena Kücherer, Gertrud Padel und Katharina Wunderling waren auch auf den darauffolgenden Synoden 1928, 1930 und 1932 wieder vertreten. 1932 kam Margarete Marx, die Leiterin der Mädchenschule in

---

41 Ebenda, S. 112.

42 Ebenda.

43 Ebenda, S. 113.

44 Ebenda, S. 115.



Neusalz, als weitere Abgeordnete der Gruppe Erziehungswesen, als vierte Frau hinzu. Auch unter den Hilfskräften der Synode befand sich 1932 erstmalig eine Frau: Hanna Merian war auf der Synode 1932 als Schriftführerin angestellt, ebenso 1935. Im Mitgliederverzeichnis zur Synode 1935 tauchen jedoch außer ihr keine Frauen mehr auf. Bei den 1934 erfolgten Neuwahlen zur Synode hatte Lena Kücherer sowohl für Herrnhut als auch für Gnadau kandidiert, jedoch nicht die erforderliche Stimmenmehrheit erhalten. Doch bei einer erst 1936 in Kleinwelka erfolgten Wahl in diese Synode wurde sie gewählt und nahm daraufhin als einzige weibliche Synodale dieser Wahlperiode noch an den Synodaltagungen 1937 und 1939 teil. Hanna Merian war auf den Synodaltagungen 1936/1937 und 1939 als Schriftwart angestellt. Während des zweiten Weltkrieges fanden keine Synodaltagungen statt. Auf den Provinzialsynoden bzw. den Synoden der Distrikte Herrnhut und Bad Boll, die nach dem zweiten Weltkrieg gewählt wurden, war Lena Kücherer nicht mehr vertreten.

### Zusammenfassung

Aus den Synodalphapieren ist zu ersehen, daß Lena Kücherer auch auf den Synoden nach 1926 nicht geschwiegen hat. Wir haben uns hier auf den Themenkreis um die Einführung der Mitarbeit von Schwestern in Synode und Ältestenrat und das Schwesternwahlrecht beschränkt sowie auf ihren Beitrag zur Entwicklung neuer Möglichkeiten partnerschaftlichen Umgangs von Brüdern und Schwestern in diesen Entscheidungsgremien. Lena Kücherer hat ihre Voten auch zu anderen Themen abgegeben, die auf den Synoden zwischen den beiden Weltkriegen verhandelt worden sind, ebenso die anderen Schwestern in der Synode. Im Rahmen dieses Referates müssen wir jedoch darauf verzichten, dafür Beispiele zu nennen. Das gleiche gilt für Lena Kücherers Tätigkeit in den Ältestenräten in Kleinwelka und Gnadau.

Stattdessen zitiere ich an dieser Stelle die abschließenden Worte ihres 1954 verfaßten Lebenslaufes:

„In der Stille des Ruhestandes beim Rückblick auf das schnell verfllossene Leben sehe ich beschämend deutlich die eigene Schuld im ganzen Lebenslauf. Ich halte mich im Glauben an des Heilands Wort: „Mein Blut ist für euch und für viele vergossen zur Vergebung der Sünden.“ Was uns mit Frieden und Trost erfüllt, /was unsre Seelen alleine stillt,/ was wir immer müssen im Herzen finden,/das ist die Versöhnung für unsre Sünden/durch Jesu Blut (Zinzendorf). Seht, welche eine Liebe hat uns der Vater bewiesen, daß wir Gottes Kinder heißen sollen! und wir

sind es auch. ... 1. Joh. 3,1 Ach, welch Lobgetöne wird einst erschallen, wenn ihm von seinen Erlösten allen gesungen wird!"<sup>45</sup>

Dieser Lebenslauf und diese Worte sind ihr Vermächtnis. Sie weisen hin auf die Quellen, aus denen die Gemeindedienerin Lena Kücherer ihre Kraft und Hoffnung schöpfte. Bibel und Gesangbuch sind ihr, der Lösungsbearbeiterin, ständige Begleiter gewesen. Das hat nicht nur ihr „Kommen“ und das „Kommen“ ihrer Mitschwestern in für Frauen ihrer Umgebung bis dahin verschlossene Verantwortungsbereiche mit seinen Auswirkungen auf das Miteinander von Brüdern und Schwestern bestimmt, sondern es hat auch ihr „Gehen“ in den Ruhestand und ihr Ende geprägt.

**Ingeborg Baldauf: „We're coming!“ Women's ministry in the Moravian Church in the twentieth century: the example of Magdalena Kücherer, née Beck (1894)**

After her marriage to Karl Friedrich Kücherer in 1907, Lena Beck gave up her work as a teacher and lived as a minister's wife. When he was then elected to the Provincial Board in 1911, she lost the practical side of the work of a minister's wife. She interested herself in social questions and the women's movement and obtained the addresses of ist Christian wing. In 1915 she founded a local group of the Protestant Women's Association in Herrnhut. She played a decisive part in the re-introduction of participation by sisters in Moravian synods and elder's conferences. In this article her life and her various activities are described.

---

45 Lebenslauf M. Kücherer S. 30.

## GOETHE'S VIEW OF MORAVIANISM IN „BEKENNTNISSE EINER SCHÖNEN SEELE“

*Christian Rice und Robin A. Clouser, Ursinus College*

Well known to every Goethe scholar is the sixth chapter of *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, entitled „Bekenntnisse einer schönen Seele“, Goethe's literary monument to Susanna Katharina von Klettenberg (1723-1774) and her idiosyncratic pietism. Following Goethe's sudden physical collapse while a student at the University of Leipzig, Fräulein von Klettenberg's regular visits to his sickbed corresponded with a revitalization of Goethe's health and spirit. He subsequently spent time with her, visited the Herrnhut community at Marienborn, and attended pietist gatherings<sup>1</sup>. Although some early readers of the *Lehrjahre* thought the first-person narrative of a female religionist's life in Book Six came from Susanna von Klettenberg's own hand, subsequent critics have determined that the story is Goethe's own creation, based on her accounts and religious personality, with his freely conceived embellishments<sup>2</sup>.

How substantively accurate is the picture Goethe gives us of the pietistic, specifically Moravian or Herrnhut, religion? Of Susanna as one inspired by this faith, and of Herrnhut founder Count Zinzendorf, who is also mentioned in the tale? How did Goethe feel about this religion and this type of religious personality? Relatively little has been published on these subjects, and that little varies widely.

The religious character of the *schöne Seele* was controversial before the work was even published. Goethe and his friend Friedrich Schiller discussed the representation of Christianity in the work, especially the mysticism of the *schöne Seele*, while it was still in manuscript<sup>3</sup>. Schiller was the first to raise the question of how Goethe viewed this figure and what she makes out of „das Eigentümliche christlicher Religion und christlicher Religions-

---

1 Boyle, Nicholas. *Goethe: The Poet and the Age*. Oxford 1991, 72, 75.

2 Trunz, Erich. „Kommentarteil.“ In: Trunz, *Goethes Werke*. 12th ed. München 1989, VII, 613-827: 768.

3 See Schiller's letter to Goethe, 17 August 1795, and Goethe's reply, 18 August 1795, in Trunz, *Goethes Werke*, 1989, 626-627.

schwärmerei”<sup>4</sup>. Both men seemed to agree with Schiller’s formulation that the unique character of Christianity lay „in der Aufhebung des Gesetzes..., an dessen Stelle das Christentum eine freie Neigung gesetzt haben will” – exactly the freedom the *schöne Seele* claims<sup>5</sup>. As the 19th-century critic Heinrich Düntzer (1856) concludes:

„Die Art, wie Goethe den stillen Verkehr der schönen Seele mit dem Heiligen in sich eröffne, scheint ihm [Schiller] höchst glücklich, dieses Verhältniß zart und fein und seine Entwicklung äußerst übereinstimmend mit der Natur”<sup>6</sup>.

Goethe, however, gave Schiller to understand that he considered the highest incarnation of Christian belief to be embodied in this novel in Natalie, a much less fully developed character in the *Lehrjahre* who focuses not on her own personal spiritual life but on good works<sup>7</sup>.

J.M. Lappenberg also views Goethe as being distanced from the *schöne Seele*<sup>8</sup>. Arnold Bergsträsser asserts, however, on the basis of evidence beyond the *Lehrjahre*, that Goethe’s personal religion was in essence very like that of the *schöne Seele*: „Goethe held that, in contrast to communal activity, true religion remains something inward and even individual”<sup>9</sup>.

John Becker offers an overview of Goethe’s ties to the Moravian Brethren during his life, as well as his references to them in his works, including the *Bekenntnisse*. Becker concludes: „Tatsächlich blieb die Religiosität der Brüdergemeinde die einzige Form des Christentums, die in Goethe jemals einen tieferen Eindruck zurückgelassen hat”<sup>10</sup>. Wilhelm Bettermann finds in the *Bekenntnisse* an unconscious distance on Goethe’s part from his subject:

---

4 Ibidem.

5 Ibidem, 627.

6 Düntzer, Heinrich. „Wilhelm Meisters Lehrjahre”. In: *Erläuterungen zu den deutschen Klassikern. Erste Abteilung: Erläuterungen zu Goethes Werken*. Jena 1856. 22.

7 Ibidem; Trunz, *Goethes Werke*, 627.

8 Klettenberg, Susanna Katharina von. *Reliquien der [sic] Fräulein Susanna Catharina von Klettenberg*. Ed. J. M. Lappenberg. Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses zu Horn, 1849. 194ff.

9 Bergsträsser, Arnold. „Goethe’s View of Christ”. In: *Modern Philology* 46 (1948-49): 172-202, 172.

10 Becker, John. „Goethe und die Brüdergemeinde”. In: *Zeitschrift für Brüdergeschichte* 3 (1909): 94-111, 102.

„Die Religion als Bildungselement, das ist auch der leitende Gedanke der Darstellung der religiösen Entwicklung in den Bekenntnissen, und damit kommen wir zu der Auseinandersetzung mit der Religion, die Goethe unbewusst schon in der Darstellung vollzieht“<sup>11</sup>.

In contrast, Samuel H. Gapp traces the history of Goethe's relationship with the Moravians and concludes that the *Bekenntnisse* is „filled with the spirit of Moravianism“<sup>12</sup>. August Langen shows how closely the story reflects the vocabulary of the Moravians<sup>13</sup>. Daniel J. Farrelly finds that Goethe's story accurately reflects the pietists' emphasis on inner experience, but he questions Goethe's representation of the Herrnhut positions on sin, providence and good works<sup>14</sup>. Friedrich Strack argues primarily from the blood imagery in the story that Goethe's treatment of the religious theme is parodistic: „Dabei wird dem Blutmotiv erneut eine Funktion zugewiesen, die es in eine *parodistische Verwendung pietistischer Kultvorstellungen* rückt“.<sup>15</sup>

Many of Goethe's sophisticated contemporaries at the court of Weimar, with the exception of Schiller and Friedrich Schlegel, were put off by his inclusion of a portrait of pietism in a novel about the rowdy secular German theater. Many twentieth-century German scholars react to the *schöne Seele* as if she must be interpreted either as an exemplum of virtue and independent searching or an admonition against myopic selfishness. Nor are modern critics kind to the eighteenth-century pietist's values. Kurt May concludes:

---

11 Bettermann, Wilhelm. „Goethes Bekenntnisse einer schönen Seele und die Religion.“ In: *Zeitschrift für Brüdergeschichte* 6 (1912): 166-185, 182.

12 Gapp, Samuel H. „Goethe and the Moravians.“ *The Moravian* 94 (December 3 and 10, 1949), 1-3, 3-8., *ibidem* Dec. 10 p. 3.

13 Langen, August. *Der Wortschatz des Deutschen Pietismus*. 2nd ed. Tübingen: Niemeyer, 1968.

14 Farrelly, Daniel J. *Goethe and Inner Harmony. A Study of the 'schöne Seele' in the Apprenticeship of Wilhelm Meister*. New York 1973, 17-28.

15 Strack, Friedrich. „Selbst-Erfahrung oder Selbst-Entsagung? Goethes Deutung und Kritik des Pietismus in *Wilhelm Meisters Lehrjahre*“. In: *Verlorene Klassik? Ein Symposium*. Ed. Wolfgang Wittkowski. Tübingen 1986, 52-78, 58 (emphasis by Strack).

„Uns aber wird sehr klar, daß das soeben neu aufgetauchte religiöse Lebensideal [der schönen Seele] auch nur einseitig ist und aus einer letzten, sublimsten Ichbezogenheit erwachsen...“<sup>16</sup>.

Stefan Fleischer writes that

„the *Bekenntnisse* provide the central dramatic commentary for the larger *Bildungsgeschichte* of the *Lehrjahre*: Pure inwardness is judged as empty and abstract and the fulfillment which the *schöne Seele* claims for herself comes at the price of the emptiness of her world“<sup>17</sup>.

Frederick J. Beharriell argues that the story of the *schöne Seele* represents

„the reduction of religiosity to the role of a substitute for normal sexuality“ and that Goethe’s gift to Susanna von Klettenberg’s memory was an „affectionate portrait ... [which was] at the same time an attack on all she held most dear“<sup>18</sup>.

Recent feminist critics and others try to rescue the reputation of the *schöne Seele* by praising her independence though still faulting her isolation. Marianne Hirsch maintains that

„Confessions of a Beautiful Soul’ ... illustrates the possibilities open to the exceptional woman in Goethe’s carefully constructed universe. ... Except for the mysterious free spirit Philine, none but the Beautiful Soul develops a sense of strength and independence. Yet she can do so only by negating the roles reserved for her and by withdrawing from all social intercourse“<sup>19</sup>.

Barbara Becker-Cantarino theorizes:

„Die innere Freiheit und der Trieb bedeuten keine individuelle Verselbständigung ihrer Person, sondern sind ein Ausdruck ihrer engen Verbundenheit mit Gott,

- 
- 16 May, Kurt. „‘Wilhelm Meisters Lehrjahre’, Ein Bildungsroman?“ In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 31 (1957): 1-37, 25.
  - 17 Fleischer, Stefan. „‘Bekenntnisse einer schönen Seele’: Figural Representation in *Wilhelm Meisters Lehrjahre*.“ *Modern Language Notes*, 83 (1968): 807-820, 820.
  - 18 Beharriell, Frederick J. „The Hidden Meaning of Goethe’s ‘Bekenntnisse einer schönen Seele.’“ In: *Lebendige Form: Interpretationen zur deutschen Literatur*. Eds. Jeffrey L. Sammons and Ernst Schürer. Munich 1970, 60.
  - 19 Hirsch, Marianne. „Spiritual *Bildung*: The Beautiful Soul as Paradigm.“ In: *The Voyage in Fictions of Female Development*. Eds. Elizabeth Abel, Marianne Hirsch and Elizabeth Langland. Hanover, Vt.: Univ. Press of New England, 1983, 23-48, 28.

dem sie ihr inneres Glück schuldet. Es ist ein religiöser Trieb, dem die ‚schöne Seele‘ mit Freiheit und ohne Einschränkungen folgt<sup>20</sup>.

Michael Bell writes that the *schöne Seele*

„grows up to be a woman essentially free of all earthly authorities and able to appeal directly to God the Father for an approval which never seems to be withheld and can never be disproved. ... Her mature personality is an authentic achievement of moral will in which a measure of repression and sublimation, as we would now call it, seems virtually inescapable<sup>21</sup>.”

Let us examine more closely Goethe’s depiction of the various traits and beliefs of the Moravians or Herrnhuter in the *Lehrjahre* and see how far his representation corresponds to Moravian and Zinzendorfian principles and to what extent Goethe found these beliefs admirable or crippling to personal development: whether they seemed useful or harmful to him in exploring the relation between mortals and transcendent powers.

Goethe depicts the Moravian faith by means of a quasi-autobiographical account of a young woman’s life – she is never given a specific name – and her lifelong search for harmony with God. The most significant correspondence between Goethe’s portrait and Moravian belief is the commitment of the *schöne Seele* to a faith centered on conscience and a personal relationship with Jesus Christ, a clear parallel to the beliefs embraced by the mainstream Herrnhut community in the mid-eighteenth century. Another key similarity lies in Zinzendorf’s and the Moravians’ avoidance of religious dogma. The *schöne Seele* specifically states that the lack of rigid dogma was a major reason for her attraction to the Herrnhut brethren. She finds the „Originalität und Naivetät der Ausdrücke” in the hymns of the Ebersdorf Herrnhut community a refreshing contrast to her parental church’s dry catechism and „Schulterterminologie”, and this undogmatic approach is what initially draws her to the Herrnhuter (397)<sup>22</sup>. These two aspects – a personal

---

20 Becker-Cantarino, Barbara. „Die ‚schöne Seele‘: Susanna von Klettenberg.” In: *Der lange Weg zur Mündigkeit: Frau und Literatur (1500-1800)*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1987, 130-147, 142-143.

21 Bell, Michael. „Narration as Action: Goethe’s ‚Bekanntnisse einer schönen Seele‘ and Angela Carter’s *Nights at the Circus*.” In: *German Life and Letters*, 45 (1992), 16-32, 23.

22 References to Goethe’s text are to the 1989 edition of *Goethes Werke*. (Goethe, Johann Wolfgang von. *Goethes Werke*. Ed. Erich Trunz. 12th edition. Munich: Beck, 1989, VII, 358-420).

relationship with God and the avoidance of dogmatic expression – are the most salient common beliefs of the Herrnhuter and Goethe's *schöne Seele*.

Erich Trunz points out that the motif of Christ as a personal friend and confidant runs through the entire *Bekenntnisse*<sup>23</sup>. As a child, the *schöne Seele* experienced a serious „Blutsturz“ (tubercular hemorrhage) that confined her to bed, an isolation that her mother enlivened with Bible stories and Christian legends. On the model of „der ‚Christliche deutsche Herkules‘“ who prays before each heroic rescue, she cultivates a close relationship with Jesus, whom she very early in life calls „mein Vertrauter“ and the „unsichtbaren Freunde“ (360, 370). „Mein Hang zu dem Unsichtbaren“, Goethe has the *schöne Seele* confess, „den ich immer auf eine dunkle Weise fühlte, ward dadurch nur vermehrt; denn ein für allemal sollte Gott auch mein Vertrauter sein“ (359-360). When as an adult she faces the question of sin, she finds her way to clarity by asking herself, „und war ich nicht im Innersten überzeugt, daß Gott mein Freund sei?“ (393).

Goethe's depiction corresponds to the real-life Susanna von Klettenberg's own beliefs. She explored the idea of friendship with the divine in several essays – „Der Character der Freundschaft“, „Von Beobachtung der sittlichen Pflichten bei einer christlichen Freundschaft“, and „Von der Freundschaftstreue“ – in which she discusses such issues as reciprocity, responsibility, and equality in her relationships with both earthly and supernatural friends. In Susanna von Klettenberg's poems too, Jesus is called „Freund“ and „Seelenfreund“<sup>24</sup>.

Count Nicholas Ludwig von Zinzendorf (1700-1760), the visionary of the Herrnhut community, and his followers shared this sense of Christ as a confiding friend. The Herrnhut system has even been referred to as a *Freundschaftskult*, due to the emphasis placed on having Jesus as a personal friend<sup>25</sup>. From his earliest years, Zinzendorf felt a deeply personal relationship with Christ. Because from a young age he was isolated from other

---

23 Trunz, Erich. „Kommentarteil.“ In: *Goethes Werke*. 12th ed. Munich: Beck, 1989, VII, 613-827, 773.

24 Klettenberg, Susanna Katharina von. *Reliquien der [sic] Fräulein Susanna Catharina von Klettenberg*. Ed. J. M. Lappenberg. Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses zu Horn, 1849, 97, 126; cf. Trunz, 768, and Boyle, 75-76.

25 Zantop, Susanne. „Eignes Selbst und Fremde Formen: Goethes ‚Bekenntnisse einer schönen Seele.‘“ In: *Goethe Yearbook*. Columbia, S.C.: Camden House, 1986, 73-92, 81.



children, Zinzendorf had a very introverted childhood. Reading Zinzendorf's remarkable recollections of his youth, one could certainly conclude that his only close boyhood friend was, in fact, Jesus<sup>26</sup>. „So bin ich,“ Zinzendorf wrote, „viele Jahre kinderhaft mit Ihm [Jesus] umgegangen, habe stundenweise mit Ihm geredt, wie ein Freund mit dem andern.“<sup>27</sup> At a very young age the Count wrote letters to his friend Jesus and threw them out his window so that Christ could read them<sup>28</sup>.

Both the *schöne Seele* and Zinzendorf, however, are frustrated by the form given to belief in Christ by the organized church. As a young adult the *schöne Seele* finds the best known theologies of her day lacking. At times in her youth when she drifted away from her relationship with God („von Gott war ich zu weit entfernt“, 371), she finds her way back, but never through a specific theology. Calling herself „der Wanderer in den Schatten“ (387), she explains her heart-felt approach in defiance of systematic theologians: „Wie glücklich war ich, daß tausend kleine Vorgänge zusammen, so gewiß als das Atemholen Zeichen meines Lebens ist, mir bewiesen, daß ich nicht ohne Gott auf der Welt sei! Er war mir nahe, ich war vor ihm. Das ist's, was ich mit geflissentlicher Vermeidung aller theologischen Systemsprache mit größter Wahrheit sagen kann“ (387-388).

What the *schöne Seele* seeks and can't find is an organized religious group centered on conscience rather than dogma, a society of believers who reflect her own independent beliefs. At one stage she tries the „Hallischen Bekehrungssystem“ of the Pietist A. H. Francke, but finds „mein ganzes Wesen wollte auf keine Wege hineinpassen“ (388). She tries to awaken her spirit with traditional rites and symbolic objects. „Da in meinem vorhergehenden zehnjährigen Christenlauf diese notwendige Kraft nicht in meiner Seele war, so hatte ich mich in dem Fall anderer redlichen Leute auch befunden; ich hatte mir dadurch geholfen, daß ich die Phantasie immer mit Bildern erfüllte, die einen Bezug auf Gott hatten ...“ (395-396). But church services, bells, organs, hymns and sermons fail to satisfy her need. Despite her deep longing for a religious leader, the *schöne Seele* eventually expresses dissatisfaction with her current pastor. „Unsern Oberhofprediger,“ she explains, „der ein trefflicher Mann war, hörte ich mit großer Neigung ...

---

26 Weinlick, 18.

27 Atwood, Craig D. *Blood, Sex and Death: Life and Liturgy in Zinzendorf's Bethlehem*. Ph.D. dissertation, Princeton University, 1995, 10, n. 8.

28 Atwood, 10, n. 8.

und ich wußte die goldnen Äpfel des göttlichen Wortes auch aus irdenen Schalen unter gemeinem Obste herauszufinden" (396). But in the long run his interpretations nourish only „Phantasie und feinere Sinnlichkeit" in her; her soul develops „antennae" but lacks eyes: „meine Seele hat nur Fühlhörner und keine Augen" (396). Though she still longs for a good teacher, in her experience preachers miss Christ's message: „Diese Prediger stumpften sich die Zähne an den Schalen ab, indessen ich den Kern genoß. Ich mußte ihrer nun bald müde werden" (396).

Craig D. Atwood reports that „Zinzendorf ... turned his back on the polemical and doctrinal Christianity of his day and created an antirational religion that stressed personal religious experience as the foundation of the Christian life."<sup>29</sup> Zinzendorf himself explained this non-rational approach to religion when he wrote:

„Die Religion kan ohne Vernunft-Schlüsse gefaßt werden, sonst könnte niemand eine Religion haben, als der einen aufgeklärten Kopf hätte, und die wären die besten Gottesgelehrten, die am meisten Vernunft hätten; jenes aber ist nicht gläublich, und auch dieses streitet mit der Erfahrung. Die Religion muß eine Sache seyn, die sich ohne alle Begriffe, durch bloße Empfindung, erlangen lässet; sonst könnte kein Tauber, nochweniger aber ein blindgeborener und am allerwenigsten ein wahnsinniger oder ein Kind, die zur Seligkeit notwendige Religion haben."<sup>30</sup>

Count Zinzendorf believed firmly that blind acceptance of doctrinal statements should not be seen as faith; true faith required the transformation of the human heart through an inner union with Christ<sup>31</sup>. Zinzendorf was quick to state his belief that many people who were thought of as pious Christians were so in name only. The alleged external marks of a true Christian – strict adherence to specific creeds and church doctrines – were not adequate substitutes for salvation Zinzendorf-style<sup>32</sup>.

Zinzendorf based his unorthodox belief on the passage in Luke where the unborn John the Baptist leaps in his mother Elizabeth's womb when she meets the pregnant Mary. Zinzendorf used this biblical story to illustrate that one can know Christ without the need of systematic theologies and creeds. Indeed, he interpreted this passage as proof that no rational

---

29 Atwood, Abstract.

30 Quoted by Atwood, 21, note 48.

31 Atwood, 19.

32 Ibidem.

discourse could ever be equal in meaning to a direct personal „heart religion” (*Herzensreligion*) in direct relationship with Christ<sup>33</sup>. Not surprisingly, 82.3% of the hymns included in the 1753 *Herrnhut Gesangbuch* either made reference to the concept of heart-faith or included the word „heart” itself<sup>34</sup>. Music was always one of the most significant parts of Moravian worship because it touched the heart directly. Zinzendorf went so far as to suggest that liturgists may be of greater importance than preachers<sup>35</sup>.

It is through Herrnhut hymns that Goethe’s character finally discovers fellow believers who speak her language. Her new friend Philo encourages her to look at the writings of Count Zinzendorf, but she initially refuses because she believes him a „suspicious heretic”. Goethe’s text refers to the Herrnhut founder simply as „der Graf”: „Philos Eltern hatten mit der herrnhutischen Gemeinde in Verbindung gestanden; in seiner Bibliothek fanden sich noch viele Schriften des Grafen. ... Ich hielt den Grafen für einen gar zu argen Ketzer; so ließ ich auch das Ebersdorfer Gesangbuch bei mir liegen, das mir der Freund ... aufgedrungen hatte” (396-397). When she finally opens the Ebersdorf hymnal, however, she hears for the first time words that speak to her soul: „... [Ich] fand zu meinem Erstaunen wirklich Lieder darin, die ... auf dasjenige zu deuten schienen, was ich fühlte ...” (397). The lack of rigid dogma, the presence of „one’s own” feelings in the hymnal, these are the major reasons for her attraction:

„... die Originalität und Naivetät der Ausdrücke zog mich an. Eigene Empfindungen schienen auf eigene Weise ausgedrückt; keine Schulerminologie erinnerte an etwas Steifes oder Gemeines. Ich war überzeugt, die Leute fühlten, was ich fühlte, und ich fand mich nun sehr glücklich, ein solches Versehen ins Gedächtnis zu fassen und mich einige Tage damit zu tragen” (397).

She refers to her encounter with the Moravian hymnal as „jenem Augenblick, in welchem mir das Wahre geschenkt worden war” (397).

Thus in his character’s encounter with the Herrnhuter, Goethe precisely reflects the emphasis on personal feelings and the de-emphasis of dogma that in fact existed in the mainstream Herrnhut community in the mid-eighteenth century. Like her real-life model, however, the *schöne Seele* remains independent of the Herrnhuter, attractive as they are to her spiritually.

---

33 Atwood, 20, n. 45.

34 Atwood, 142.

35 Atwood, 136.

Fräulein von Klettenberg's relation to God was so idiosyncratic that Christine Sjögren contends it would have been extremely difficult for Susanna to communicate her faith to anyone even had she wished to do so. Sjögren believes Susanna is „not so much a fanatic or neurotic, but rather an enlightened pragmatist, who uses the means most available to her times in a quest for individual freedom”<sup>36</sup>. Barbara Becker-Cantarino asserts there were also economic and social reasons why von Klettenberg decided not to join the Herrnhut community at Marienborn<sup>37</sup>. But the majority of critics conclude that a desire for spiritual independence alone would have kept Susanna from joining a religious group. Nicholas Boyle comments: „As the history of her religious half-allegiances shows, Susanna von Klettenberg was constitutionally heterodox”<sup>38</sup>.

In Goethe's version, the *schöne Seele* longs, after reading Philo's copies of the Count's writings, to fly to Zinzendorf; she is ready to leave her country and friends to join him, but her poor health and duty to her ill father prevent it. In the long run, Goethe's character says, it was best she keep her own course. „Ich gewann ihn [den Grafen] unbeschreiblich lieb. Wäre ich mein eigener Herr gewesen, so hätte ich gewiß Vaterland und Freunde verlassen, wäre zu ihm gezogen; unfehlbar hätten wir uns verstanden, und schwerlich hätten wir uns lange vertragen” (398). She maintains her independence, keeps even the spiritual leader she most respects at a distance, and becomes, she says, „eine herrnhutische Schwester auf meine eigene Hand” (398). Only occasionally does she join local Herrnhut gatherings and services (399-400). „[Die schöne Seele] geht ganz ihren eigenen Weg,” comments Becker-Cantarino, „ist ebenso selbständig wie selbstbewußt in religiösen Fragen, wo sie zwar als Pietistin gezeichnet wird, aber nicht als schwärmerische Mitläuferin, sondern als eine, die sich doch fein von den Herrnhutern, von Zinzendorf und anderen Pietisten distanziert, wenn ihr Nachdenken und ihr innerer Trieb sie anders führen.”<sup>39</sup>

---

36 Sjögren, Christine Oertel. „Pietism, Pathology, or Pragmatism in Goethe's *Bekenntnisse einer schönen Seele*.” In: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 193 (1980): 2009-2015, 2014-2015.

37 Becker-Cantarino, 136.

38 Boyle, 76.

39 Becker-Cantarino 146; see also Critchfield, Richard. „Prophetin, Führerin, Organisatorin: Zur Rolle der Frau im Pietismus.” In: *Die Frau von der Reformation zur Romantik. Die Situation der Frau vor dem Hintergrund der*

When the *schöne Seele* distanced herself from Francke's „Hallischen Bekehrungssystem“, Goethe had her make explicit the point on which her soul balked: „die Idee eines bösen Geistes und eines Straf- und Quälortes nach dem Tode konnte keinesweges in dem Kreise meiner Ideen Platz finden“ (388). No such philosophical difference is voiced, however, when the *schöne Seele* decides not to join the Herrnhuter. Goethe shields the Moravians from the weight of any criticism by his first-person narrator by adducing only her invalidism, need for spiritual independence, and duty to her father as reasons why she does not join the community. He also places in his character's mouth a tribute to and earnest defense of the noble character of Count Zinzendorf:

„Ich machte große Fortschritte in der Zinzendorfschen Art, zu denken und zu sprechen. Man glaube nicht, daß ich die Art und Weise des Grafen nicht auch gegenwärtig zu schätzen wisse; ich lasse ihm gern Gerechtigkeit widerfahren: er ist kein leerer Phantast; er spricht von großen Wahrheiten meist in einem kühnen Fluge der Einbildungskraft, und die ihn geschmäht haben, wußten seine Eigenschaften weder zu schätzen noch zu unterscheiden.“ (397)

One could reasonably conclude from these narrative and authorial choices that Goethe respected the mind and accomplishments of the founder of the Herrnhut version of Christianity.

Goethe was himself frustrated by orthodox Christianity and felt distance from it at an early age, though he was confirmed at age thirteen<sup>40</sup>. Nicholas Boyle says the young Goethe's „peculiar attitudes“ were clearly not those of an indifferentist, nor of a pagan, but rather of someone determined to make his own way, in religion as in other things<sup>41</sup>. The stubbornly independent Susanna von Klettenberg helped to confirm Goethe in this attitude. As an adult Goethe forged his own idiosyncratic, deeply personal relationship with the transcendent powers, whom he called „die Götter“ or „Schicksal“.

Goethe's personal aversion to standard church practice was also shared by Schiller, who, commenting on August 17, 1795, on the sixth chapter of the *Lehrjahre*, praised Goethe's success in steering clear of doctrine in his depiction of the *schöne Seele*:

---

*Literatur- und Sozialgeschichte*. Ed. Barbara Becker-Cantarino. Bonn: Bouvier, 1980, 86-137, 127-128; Zantop, 76.

40 Boyle, 69, 57.

41 Boyle, 69.

„Sehr hätte ich gewünscht, mit Ihnen über dieses sechste Buch mündlich zu sprechen, weil man sich in einem Brief nicht auf alles besinnt und zu solchen Sachen der Dialog unentbehrlich ist. Mir deucht, daß Sie den Gegenstand von keiner glücklicheren Seite hätte fassen können, als die Art ist, wie Sie den stillen Verkehr der Person mit dem Heiligen in sich eröffnen. Dieses Verhältnis ist zart und fein, und der Gang, den Sie es nehmen lassen, äußerst übereinstimmend mit der Natur. Ich finde in der christlichen Religion virtualiter die Anlage zu dem Höchsten und Edelsten, und die verschiedenen Erscheinungen derselben im Leben scheinen mir bloß deswegen so widrig und abgeschmackt, weil sie verfehlte Darstellungen dieses Höchsten sind.“<sup>42</sup>

Goethe's lifelong practice of secretly supporting various impoverished persons from his own funds is one way in which he showed respect for what he considered a „kernel” of Christian values.

In his character's stubborn religious independence though not in the specific expressions of faith she chose, the *schöne Seele* exhibits the type of relationship to God that Goethe himself practiced and most admired: a self-discovered one. Gapp, among others, points out that although Goethe was neither a Moravian nor a recognizable Christian, he had great respect for Susanna von Klettenberg and her faith<sup>43</sup>. Boyle credits Susanna with having helped Goethe to „a consciousness reflecting about itself and its eternal well-being” in which „the inimitable ... profundity of his later works has its origin”<sup>44</sup>. Not only in the *Lehrjahre*, but again fifteen years later in *Dichtung und Wahrheit* (1811), Goethe recalled Fräulein von Klettenberg in further reflections on her positive influence in his life. Becker considers that section of Goethe's literary autobiography „wohl das schönste Denkmal der Brüdergemeine in unsrer klassischen Literatur”, even more beautiful than the portrait of the *schöne Seele* in the *Lehrjahre*, despite the fact that it shows „mit grösster Klarheit ... was Goethe an der Gemeine anzog und was ihn schliesslich von ihr fernhielt”<sup>45</sup>.

One would not turn to Goethe's „Bekenntnisse einer schönen Seele” for a sociological picture of Herrnhut society. Goethe makes no attempt to depict a Herrnhut community, its daily life, modes of governance, religious services, or social interactions, though these are essential elements in an

---

42 Trunz, 626-627.

43 Gapp, II, 7-8; see also Bergsträsser, Arnold. „Goethe's View of Christ.” *Modern Philology*, 46 (1948-49): 172-202.

44 Boyle, 75-76.

45 Becker, 99.

understanding of how Moravian beliefs translated into actual practice. Yet his story of one woman's path to spiritual harmony captures the essential religious experience of the Herrnhuter. In the novel that is its context, the *Bekenntnisse* have a positive and calming effect on all the characters who read the circulating manuscript, including the bitter actress Aurelia and the restless protagonist Wilhelm. In this tale of a woman's spiritual quest, Goethe has captured forever an accurate if not complete reflection of the beauty, simplicity and essence of Moravianism.

Christian Rice und Robin A. Clouser, 'Goethes Bild der Herrnhuter in den "Bekenntnissen einer schönen Seele"'

Im sechsten Kapitel seines Hauptwerkes *Wilhelm Meisters Lehrjahre* beschreibt Goethe die Herrnhuter Frömmigkeit in Form eines semibiographischen Lebensberichtes einer jungen Frau und ihrer Suche nach Harmonie mit Gott. Diese *Bekenntnisse einer schönen Seele* beruhen auf Goethes Bekanntschaft mit Susanna Katharina von Klettenberg (1723-1774). In der Schilderung seiner Begegnung mit den Herrnhutern beschreibt Goethe die Hochschätzung des persönlichen Empfindens und die Unterbewertung von theologischer Lehre was typisch für die Brüdergemeine in der Mitte des 18. Jahrhunderts war. Die Beschreibung, die sie von den Herrnhutern und deren Führer Nikolaus von Zinzendorf gibt, ist sehr lobenswert. Wie ihr Vorbild im richtigen Leben entscheidet sich die *schöne Seele* den Herrnhutern nicht anzuschliessen, wie anziehend sie auch sind für ihr Glaubensleben.

## BUCHBESPRECHUNGEN

Y.E. Coleridge, H.R. Doelwijt und H.L.Ph. Leeuwenberg. *Inventarissen van de archieven van de koren van de ongehuwde broeders, de ongehuwde zusters en de weduwen van de Evangelische Broedergemeente te Zeist, 1747-1969.* (Inventaris 98) Utrecht: Rijksarchief, 1997. xvii + 103 S. (Nfl. 12,50).

In den fünfziger Jahren wurden die Archivbestände der Brüdergemeine Zeist, die an mehreren Stellen lagerten, an einem Ort vereinigt. Darum war, als 1967 ein grosser Brand das Brüderhaus in Zeist verwüstete, das Archiv des Brüderchors nicht betroffen. Der Brand machte allerdings deutlich, wie feuergefährlich die Gebäude der Zeister Gemeinde waren. Daraufhin beschloss der Ältestenrat 1968 die verschiedenen Archivbestände im Utrechter Rijksarchief in Verwahrung zu geben. Hier sind die Zeister Bestände nun schon seit dreissig Jahren untergebracht. Im dortigen Lesesaal können sie eingesehen werden.

Unverzeichnet waren die Bestände bei der Übergabe nicht. Schon vor 1910 hatte Hermann Glitsch, Sohn des Unitätsarchivars Alexander Glitsch, die Archive der Ortsgemeinden nach einem einheitlichen Muster geordnet und verzeichnet. Auch die Gemeinde Zeist hatte er 1905 besucht. Ganz zufriedenstellend war die Verzeichnungsmethode von Glitsch Jr. jedoch nicht. Abgesehen davon, dass seit seiner Verzeichnung die Bestände um jüngere Akten ergänzt wurden und nach der Übergabe 1968 miteingearbeitet werden mussten, war Glitsch Jr. mit der modernen Archivistik nicht vertraut. Die komplizierte Nummerierung mit endlosen Aneinanderreihungen von Ziffern und Buchstaben war gedacht für spätere Erweiterungen und Einfügungen; für ein schnelles und fehlerfreies Ausheben und Reponieren in einem Archiv, das einige laufende Kilometer Akten zu verwalten hat, war sie ungeeignet. Um die reichen Zeister Bestände für eine grössere Öffentlichkeit zugänglich zu machen, machten die Utrechter Archivare sich an einer Neuverzeichnung. Dies konnte z.T. durch eine leichte Überarbeitung geschehen, etwa wie bei dem Predigerarchiv, wo die ursprünglich deutschen Beschreibungen durch niederländischen, die den strengen Regeln entsprechen, ersetzt sind, und wobei auch die traditionelle PA I und PA II Nummerierung der Signaturen von Glitsch mit einer laufenden, computertauglichen Signaturvergabe ergänzt ist. Beide Nummern sind nebeneinander gültig. Grosse Verzeichnungsarbeiten wurden bei der Sammlung Karten und



Zeichnungen, dem Bestand der Zeister Missionsgesellschaft und der Musikaliensammlung vorgenommen. Nachdem 1979 schon ein erstes Findbuch der Bestände der kleineren, nicht-Zeister niederländischen Brüdergemeinden veröffentlicht war, erschienen die Inventare dieser drei Bestände im Jahre 1985. Seitdem waren zwar auf dem Lesesaal immer wieder neue Findbücher zu finden, aber sie waren nicht gedruckt und darum schwer erhältlich. Nun ist 1997 wieder ein neuer Inventar im Druck erschienen, wodurch ein weiterer Bestand einem grösseren Publikum erschlossen ist. Eigentlich sind es gleich drei Bestände. Die Bestände der Chöre der Witwen, der ledigen Brüder und Schwestern sind hier in einem Findbuch vereinigt.

Die Wohn-, Glaubens- und Arbeitsgemeinschaften, die die Chöre bildeten, machten die Herrnhuter Gemeinden zu einer Besonderheit. Darum ist es erfreulich, dass der Niederschlag der Tätigkeit der Zeister Chöre erhalten geblieben ist und jetzt durch ein übersichtliches Findbuch erschlossen ist.

In einer knappen aber deutlichen Einführung erhält der Benutzer eine kurze Übersicht der Geschichte der Herrnhuter in den Niederlanden, der sozialwirtschaftlichen Einrichtung einer Brüdergemeine, der Geschichte und Organisation der einzelnen Chöre und des verzeichneten Archivs. Dann folgen die drei Bestände, die jedes durch eine eigene durchlaufende Signierung getrennt bleiben. Die Beschreibungen sind knapp und klar. In den Niederlanden ist es nicht üblich, Aktentitel und sonstige alte Aufschriften auf den Archivalien einfach zu übernehmen, sondern der Bearbeiter muss in jedem Fall selbst eine neue Beschreibung, nach einheitlichen Regeln und mit vorgegebenen Begriffen und Definitionen erstellen. Somit weiss der Benutzer, was er in einer Archiveinheit zu erwarten hat, und können brüdergemeineigene aber verwirrende Begriffe vermieden werden. Nur in bestimmten Fällen, wo eine gute niederländische Übersetzung für ein Gemeinwort fehlt (Pfleger, Chordienerin, Aufseherkollegium, Chorkatalog, usw.) sind diese – mit einer Erklärung – übernommen. Die Beschreibungen sind nach einer einheitlichen Klassifikation übersichtlich geordnet. Im Bestand des Brüderchores sind die Akten der vielen Betriebe, die im Brüderhaus bestanden haben, eine Besonderheit. In den Beilagen finden wir Listen der Chorpfleger(-innen) und -Vorsteher(innen) und eine Konkordanz der alten und neuen Archivsignaturen. Aus der Konkordanz wird zudem deutlich, wieviele Akten zu Unrecht in andere Bestände, wie Predigerarchiv, Archiv der Missionsgesellschaft oder des Vorstehers gelandet waren. Jetzt sind sie wieder unter ihrer eigentlichen Provenienz verzeichnet.

Mit diesem Produkt des Utrechter Archivs können wir dankbar sein. Die Akten, die das Leben der drei Zeister Chöre dokumentieren, sind hier für Wissenschaftler und andere Interessierte in klarer Gliederung erschlossen und präsentiert. Was hier auf Papier übersichtlich geordnet ist, war Ergebnis einer oft mühsamen Forschungsarbeit. Gerade bei den Betrieben im Brüderhaus war die Organisation nicht einhellig, und die Aufklärung der betrieblichen Verhältnisse ist ein Verdienst dieses Findbuches. Dass sich dann die Autoren des Findbuches über die Organisation der übergeordneten Unitätskollegien nicht immer im klaren waren, können wir gerne verzeihen. Die „Provinzial-Ältestenkonferenz der Unitätsprovinz in Herrnhut“ (Nr. 6, (S. 51) ist davon nur ein Beispiel. Eine Provinzial-Ältestenkonferenz gab es vor 1857 nicht, eine (europäische) Unitätsprovinz auch nicht, und Sitz der Unitätsleitung (ab 1894 Deutsche Unitätsdirektion) war bis 1913 Berthelsdorf.

Dieser Inventar möge vielen zur Erforschung der Geschichte des Zeister Brüder-, Schwestern oder Witwenchors anregen. Wenn das Findbuch zugleich als Muster für die Verzeichnung der vielen anderen Chorarchive, die in deutschen, britischen und amerikanischen Gemeinden lagern, dienen mag, wäre dies ein weiterer Beitrag zum Herrnhuter Archivwesen.

Paul Peucker

Eduard Conzemius: *Ortslexikon der Mosquito-Küste. Aus dem Nachlaß herausgegeben und vermehrt von Götz Freiherr von Houwald und Berthold Riese.* Academia Verlag Sankt Augustin 1997, 280 S., 1 Foto, 1 Karte (ISBN 3-88345-729-9).

Die Herausgeber haben sich die ehrgeizige Aufgabe gestellt, die von dem Kenner der Atlantikküste der heutigen Staaten Honduras und Nikaragua, dem interessierten Autodidakten Eduard Conzemius (1892-1931), im Nachlaß als Manuskript erhaltenen Aufzeichnungen zur Toponymie dieser Region zu ergänzen und zu publizieren.

Die Mosquito-Küste hat eine wechselvolle Geschichte erlebt zwischen der Entdeckung durch Kolumbus und den spanischen Kolonialisierungsbestrebungen, den Übergriffen von Piraten und der Zuflucht ehemaliger Negersklaven sowie den Versuchen der zentralamerikanischen Staaten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, ihre Oberhoheit über die dort lebenden indianischen Gruppen endgültig durchzusetzen. Britisches Protektorat, Miskitu-„Königs“-Herrschaft und der Einfluß der missionierenden Herrenhuter Brüdergemeinde haben zur Prägung der soziokulturellen

Gegebenheiten beigetragen. Diese wechselnden Einflüsse sind in den Namen für Flüsse, Lagunen und Berge, Siedlungen und ethnische Gruppen sowie übergreifende Bezeichnungen einzelner Regionen zu spüren. Das Lexikon erfaßt über 3000 Namen aus den europäischen wie indianischen Sprachen und bietet, soweit sinnvoll und mit notwendiger Diskussion der Varianten, Erklärungen für die einzelnen Toponyme. Querverweise und Etymologien sowie Angaben zu Besonderheiten kultureller Hinterlassenschaften, zu Bevölkerungszahlen oder „ökonomischer Nutzung tragen dazu bei, das Lexikon über ein geographisches Nachschlagewerk hinauszuführen.

Da die Herausgeber auf eine Übertragung der Informationen in eine der in diesem Gebiet als lingua franca gebräuchlichen Sprachen – Englisch oder Spanisch – verzichtet haben, wird der Kreis derjenigen, die sich dieses an sich sehr interessanten Lexikons bedienen werden, leider klein bleiben. Dies ist umso bedauerlicher, als mittels der darin enthaltenen Erklärungen auch Aufschlüsse über soziokulturelle Zusammenhänge im historischen Prozeß möglich sind.

Allerdings haben die Herausgeber die eingebrachten Zusätze nicht markiert, „da sie als solche aufgrund ihrer Zeitkomponente unschwer kenntlich sind“, wie im Vorwort (S.8) bemerkt wird. Jedoch erweist sich dies bei eingehender Betrachtung als Irrtum: Keineswegs immer ist dies so: Ganz im Gegenteil hilft dem Leser bei vielen der Einträge selbst bester Spürsinn nicht herauszufinden, was unter „jetzt“, „nun“, „früher“, „in letzter Zeit“, „in jüngster Zeit“, „heutig“, „jetzt wieder“ oder „noch heute“ zu verstehen ist. So wäre es gerade für dieses noch wenig erschlossene Gebiet unterschiedlicher indianischer Gruppen, in dem Siedlungen des öfteren verlegt worden sind und andere Bevölkerungsbewegungen bis hin zum Aussterben einzelner Gruppen beobachtet werden konnten, von Gewinn gewesen, wenn man die alten Aufzeichnungen mit einer eindeutigen Markierung von den Zusatzinformationen der Bearbeiter getrennt hätte. Bei den Quellennachweisen war dies schließlich auch durch ein einfaches Sternchen (\*) möglich. So aber kann man die im Text erwähnten Ereignisse keineswegs immer den entsprechenden Zeiten zuordnen. Damit sind historische Zusammenhänge nicht ohne weiteres erfaßbar. Dies erhält besonderes Gewicht, wenn es sich um die Nennung von Einzelpersonlichkeiten handelt oder davon berichtet wird, daß genannte Orte inzwischen (eben vor welchem Berichtsdatum?) verlegt oder verschwunden sind. Nur selten ist, bedingt durch die notwendig werdende Kennzeichnung einer späteren Quelle, eine entsprechende Jahreszahl ergänzt. Beispielsweise bleiben Wünsche offen, wenn es heißt: „Die alte Dampfsägemühle, welche vor etwa 35 Jahren dort errichtet wurde und während einiger Jahre viel Kiefern- und Mahagoniholz verarbeitete, ist

jedoch schon seit über zwei Jahrzehnten verschwunden.“ (S. 100) – zu Beginn des 20. Jahrhunderts oder erst in den 70er Jahren? „Früher (noch jetzt?) war er [der Fluß Lisagüe, U.T.-S.] von / Sumu bewohnt.“ (S. 135) – wer hat da Zweifel über die zeitgenössische Situation angemerkt, der Autor oder die Herausgeber? „Eine große Menge von Obstbäumen bezeichnet die Stelle, wo vor 20 bis 25 Jahren das Dorf stand.“ (S.206) Ist dies zur Zeit der Drucklegung noch so? Wenn damit eine Orientierung im Gelände möglich wäre, hätte die Information noch einen besonderen Sinn. Die Reihe der Beispiele ließe sich beliebig fortsetzen. - Manchmal wird durch einen Hinweis wie beispielsweise auf einen Flugplatz erfreulicherweise eine solche Unsicherheit aufgehoben (vgl. S.189: Rosita), da man damit die alte Beschreibung von der neueren Information abgrenzen kann.

Da kaum anzunehmen ist, daß das vorliegende Lexikon als Handbuch im Gebiet der Mosquito-Küste große Verbreitung erfahren wird, ist es besonders bedauerlich, daß die Herausgeber bei der gewaltigen Arbeit, die sie investieren mußten, durch eine entsprechende Fehlentscheidung Informationsverlust herbeigeführt haben.

Besonders anzumerken ist, daß eine der größten geographischen Einheiten Nikaraguas, nämlich der Nikaragua-See, in der von den Herausgebern beigefügten Karte in „Lago de Managua“ umbenannt worden ist, ein Irrtum, der für ein Toponym-Lexikon wahrlich kurios erscheint.

Ursula Thiemer-Sachse

Arthur J. Freeman: *An Ecumenical Theology of the Heart – The Theology of Count Nicholas von Zinzendorf*. Bethlehem, Pennsylvania: The Moravian Church in America. 1998. 346 p.

The right person wrote the right book. Dr. Freeman, for many years professor of New Testament at Moravian Theological Seminary in Bethlehem, Pennsylvania, and a bishop of the Moravian Church, has spent a lifetime in the spiritual company of Count Zinzendorf, the 18th-century theologian who played a leading role in the restoration of the Ancient Moravian Church. That familiarity is reflected in this book.

Zinzendorf's influence reached very far, from Johann Wolfgang Goethe and John Wesley in the 18th century, to Friedrich Schleiermacher and Ludwig Feuerbach in the 19th century, to Dietrich Bonhoeffer and Karl Barth in the 20th. In spite of this fact, relatively little is known in the English-speaking world about his original and idiosyncratic theology and his many writings.

While Benjamin Franklin published some of Zinzendorf's writings in Philadelphia in pre-revolutionary America, only one book of his is available today in English. Bishop Freeman has a thorough knowledge of Zinzendorf's German writings and of the vast secondary literature in German. He makes good use of this knowledge in presenting Zinzendorf's theology of the heart to his readers. The material is organized in six chapters:

1. Zinzendorf and his Context;
  - The Knowledge of God;
  - Scripture;
  - The Significance of Christ and the Spirit of the Human Predicament;
  - Christian Life and Ethics; and
  - The Church, Ministry, and the Sacraments.

The author has added a number of useful appendices, including an outline of Zinzendorf's life and an extensive bibliography (pages 319-340). The christocentrism in Zinzendorf's articulation of the Christian faith is made very clear, particularly his emphasis on Christ as creator of the universe and the husband of every human soul. The significance of the Holy Spirit and the family character of the Holy Trinity are also clearly demonstrated.

In a way, Dr. Freeman has written three books in one. The first is about Zinzendorf's theology, which the author presents with the help of extensive quotations from the Count's own writings. Since most of them are not available in English, Freeman has given us access to Zinzendorf's thought through his own translations from the difficult German of the original sources. A second book is Bishop Freeman's presentation of the context of Zinzendorf's thought with long discussions of contemporary New Testament theology, the subject of Dr. Freeman's teaching career. He even sees parallels in Zinzendorf's thought with contemporary writers such as Marcus Borg, the author of *The God We Never Knew* (p. 78). These similarities are not apparent to this reviewer, but in drawing them Freeman makes clear that Zinzendorf was not a fundamentalist. This second book also describes the history of the Moravian movement and its intellectual context.

The third book sets out the theology of the author, as distinct from that of Zinzendorf. Here the influence of Carl Jung and his version of depth psychology is notable (pp. 73ff). The presentation of the author's own theology is generally made in sections under the heading of „reflections.“ Bishop Freeman is aware of the fact that, while he has been deeply

influenced by Zinzendorf, in many ways he has gone beyond him. This is, however, quite apparent and for the attentive reader there will be little confusion between Freeman's theology and that of Zinzendorf. In any case, three books for the price of one is a bargain.

Unfortunately, the book is marred by printing errors, which should be removed in a second edition. For example: many, instead of may (p. 305); the Augustan, rather than the Augsburg Confession (p. 230); words are missing between of and to in line 4 of p. 113. The index also could be improved. Borg is mentioned prominently in the book (p. 78) but not in the index. Nor are Oliver Sacks, Gershom Sholem, and Jerome Bruner (pp. 239f).

These quibbles aside I found it an interesting and instructive book.

George W. Forell

*Wolfgang Knabe, Zwischen Eis und Ewigkeit: mit der "Mercator" auf den Spuren der ersten deutschsprachigen Auswanderer in Labrador, Neuschottland und Neufundland.* Reutlingen: Oertel & Spörer, 1997. 240 Seiten, 90 Farb- und S/W-Abbildungen.

ISBN 3-88627-197-8. DM 75,-.

Nachdem der habilitierte Soziologe und "Kulturwissenschaftler" Wolfgang Knabe sein selbstgebautes "kleinstes Forschungsschiff" Mercator in Indien erprobt hatte, führte ihn 1995/6 eine zweite Expedition an die Küste von Labrador und nach Nova Scotia. Dort gingen Knabe und sein Team den Spuren deutschsprachiger Missionare und Auswanderer nach. Hauptergebnis seiner Reise nach Kanada ist der hier rezensierte Bildband *Zwischen Eis und Ewigkeit* und ein im ZDF gebrachter Dokumentarfilm. Die folgende Rezension behält Labrador und Knabes Behandlung der Herrnhuter Mission im Blick, während der Band auch die Reiseerlebnisse des Autors in Neuschottland schildert. Positiv lässt sich zu dem reich illustrierten Band sagen, dass die fotografische Gestaltung hervorragend ist und auch die historischen Stiche Geschichte lebensnah vermitteln und ins Gespräch mit der Gegenwart bringen. Der Text ist in prägnantem Deutsch und formvollendetem Erzählstil gehalten und konfrontiert historische Quellen mit gegenwärtiger Erfahrung. So kann der Leser eindrucksvoll die Natur und Landschaft Labradors miterleben und sich ein konkretes Bild von der gefahrenvollen und entbehrungsreichen Welt der deutschen Missionare machen, die vom achtzehnten bis in unser Jahrhun-

dert hinein unter den Inuit lebten. Die im Buch behandelten oder besuchten Missionsstationen betreffen, neben der ersten Niederlassung in der Nähe von Makkovik, besonders die Stationen Hoffenthal (Hopedale), Nain, Okak und Hebron. Dort, wo der Verfasser in Labrador aufgenommene Augenzeugenberichte liefert und diese mit historischen Berichten verknüpft, wirkt das Buch äusserst authentisch, ob es sich nun um die vereiste See, gigantische Eisberge vor der Küste, eine herbe Felsenlandschaft, verlassene Missionsstationen oder Gespräche und Begegnungen mit zeitgenössischen Inuit und Siedlern handelt. So vermittelt das Interview mit der Herrnhuter Inuitfrau Tabea nicht nur eindrucksvoll Erlebnisse aus ihrer eigenen Kindheit und Jugend, sondern ist ein existentiell ergreifendes Dokument des Einflusses deutscher Mission auf die Inuit Labradors. Als Reisebuch und Bildband über Labrador (und Neuschottland) ist das vorliegende Buch jedem zu empfehlen, der an der Atlantikküste von Kanada interessiert ist.

Selbst wo historische Berichte zur Illustration des Erlebten herangezogen werden, sind diese relevant gewählt. Nur dort, wo der Verfasser den Anspruch erhebt, einen wissenschaftlichen Beitrag zum Verständnis von Labrador und der Herrnhutermission zu liefern, melden sich starke Bedenken. Und doch wird dieser Anspruch vom Verfasser ernst genommen, handelt es sich doch hier angeblich um ein "Forschungsschiff" auf einer "Expedition." Dieser Anspruch wird sogar noch von Bundesausserminister Klaus Kinkel im Geleitwort unterstrichen, wenn er die Ergebnisse der Reise als "wissenschaftlich von grossem Interesse" preist. Der Anspruch an Wissenschaftlichkeit wird jedoch in keiner Weise erfüllt, liefert das anschaulich, ja packend geschriebene Reisebuch doch keinen nennenswerten wissenschaftlichen Gewinn. Schon die eiligen und flüchtigen Aufenthalte erlauben nur eine unzureichende Bekanntschaft mit den Überresten der Herrnhuter Kultur in Labrador. Zudem zieht der Autor ohne jede wissenschaftliche Differenzierung Populärliteratur, zeitgenössische Reiseberichte und wissenschaftliche Abhandlungen zu Rate. Solche Quellen und Literatur reichen zur Illustration, müssen jedoch erst kritisch gesichtet und beurteilt werden, wenn sie einen Beitrag zur Forschung liefern wollen, was in diesem Buch jedoch nie geschieht. Die Unbeholfenheit in der Bibliographie erzeugt sogar einen neuen Autor, dort wo der Verfasser die öfters zitierte, 1831 verfasste, bedeutende Arbeit des Herrnhuter Archivars Friedrich Koelbing als durch den Verleger Hans Franz Burkhard verfasst erklärt. Sieht man von den orthographischen Fehlern der Inuktitut Terminologie und selbst deutscher Namen (z.B. Golkowsky, nicht Gulkowsky) einmal ganz ab, so wiegen sachliche Fehler und Fehlinterpretationen

tionen von Texten doch schwerer und weisen auf eine nur flüchtige Vertrautheit mit der Materie hin. So heisst der von Johann Christian Erhardt 1752 nach ihm benannte Berg heute nicht John's Hill sondern Monkey Hill. Die auf S. 32, Anmerkung 33, identifizierten "Indianer" von Davis Inlet sind Inuit, da die Bezeichnungen "Esquimaux" und "Indianer" im Tagebuch von Erhardt synonym verwendet werden und die heutige Indianer-Siedlung in Davis Inlet erst seit den vierziger Jahren unseres Jahrhunderts besteht und selbst die frühesten Spuren indianischer Innu in dieser Gegend erst ab 1830 auftreten. Der auf S. 120 gebrachte Kartenausschnitt, der als von der ersten Erkundungsreise 1752 stammend datiert wird, ist von der Rettungsexpedition im Jahre 1753, die übrigens nicht vom Kaufmann Nisbet (S. 34), sondern von John Bell geleitet wurde. Die magere Archivforschung führt dann auch zu fehlerhaften Schlüssen, wie der Aussage auf S. 34, dass der Segler nach dem Verschwinden Erhardts und seiner Genossen Nisbet Harbour verlassen und gleich Kurs auf England genommen habe. Hätte der Verfasser nicht nur Erhardts Tagebuch sondern auch das der ihn begleitenden Brüder eingesehen, so hätte er dort von der Weiterreise des Seglers nach St. John's, Neufundland, und der Begegnung der Brüder mit zwei weiteren Deutschen lesen und berichten können. Zuweilen erfordert der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit einen solchen Aufwand mit Minimalergebnissen, über den man hier am Orte nur schmunzeln kann. So wird die "Entdeckung der ersten Siedlergräber" in Hopedale mittels "unserer Technik," nämlich einem "Bodenanalysegerät," vorgenommen, das dann auch einige Grabplatten deutscher Missionare findet. Doch hat der neufundländische Lehrer und Genealoge Ed Chafe schon 1985 alle Grabplatten des deutschen Friedhofes verzeichnet und verkartet, selbst ohne Zuhilfenahme eines "Bodenanalysegeräts." Wendet man sich den flüchtig hingeworfenen Bemerkungen zur Akkulturation der Inuit und dem Labradorhandel der Herrnhuter zu, so vermisst man auch hier in der Behandlung recht komplexer Sachverhalte unter den Literaturangaben die relevanten wissenschaftlichen Arbeiten von Treude, Brice-Bennet, und Hiller. Die buntesten Blüten der Unwissenschaftlichkeit finden sich aber im Kapitel über die mögliche Wiederentdeckung Labradors, ja sogar Neufundlands (S. 128), durch Didrik Pinig und Hans Pothorst (101-103). Die heute von der Wissenschaft durchweg abgelehnte Spekulation Larsens (s. Morison, Quinn, Langenberg), daß die Piraten Pinig und Pothorst mit dem legendären Polen Scolvus und dem Portugiesen Corte Real aus separaten Traditionen in einem "hodgepodge" (so Morison) verrührt, wird von Knabe zur Erklärung aus dem historischen Raritätenkabinett hervorgeholt. Dort wo die kargen historischen



Texte nichts mehr hergeben, wird sogar der Roman von Blunck zur Illustration des in Labrador Erlebten herangezogen! Das Buch liefert also wissenschaftlich nichts Neues und macht wegen Unkenntnis des Forschungsstandes und der Sache eine Menge Fehler. Sein Wert besteht im Urteil dieses Rezensenten ausschliesslich in der aktuell geschriebenen Reportage und den persönlichen Erlebnissen des Verfassers sowie deren historischer Kontextualisierung. Nur wäre es besser gewesen, von vornherein keinen Forschungsanspruch zu erheben, sondern das Buch als das gelten zu lassen, was es ist: ein gut geschriebenes, reich illustriertes, menschlich authentisches Reisebuch mit historischem Bezug.

Hans Rollmann

Oskar Föllner, *Pietismus und Enthusiasmus-Streit unter Verwandten: geschichtliche Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit*. Kirchengeschichtliche Monographien 4, Wuppertal: Brockhaus, 1998, 250 S. ISBN 3-417-29432-0.

Unter dem Stichwort "Streit unter Verwandten" stellt Oskar Föllner in seinem 1998 erschienenen Buch das Verhältnis der Pietisten zu den Charismatikern des 18. Jahrhunderts, den Inspirierten, dar. Föllner ist Mitglied der Kommunität Adelshofen und seit 1994 Leiter der dazugehörigen Bibelschule. Sein Werk nennt er eine Nachlese zu seiner umfangreichen Dissertation (*Charisma und Unterscheidung*. Wuppertal, Zürich 3. Aufl. 1997), die sich durch ihren weiten Horizont bei der Darstellung der katholischen und evangelischen Schultheologie sowie der charismatischen Vertreter auszeichnet.

In einem ersten ausführlichen Teil (S. 17-54) werden die verschiedenen Vertreter der enthusiastisch-ekstatischen Frömmigkeit des 18. Jahrhunderts dargestellt, mit einem Schwergewicht auf den Inspirierten in Isenburg-Büdingen und im Wittgenstein. Bei den aufgeführten Geistesgaben handelt es sich hauptsächlich um die Prophetie ("Inspiration"). Jedoch kommt ebenfalls Glossolalie vor, sowie Phänomene, die in unserer Zeit unter dem Begriff "Toronto-Segen" bekannt geworden sind (Fallen, Zittern, Lachen und Weinen).

Im Hauptteil (S. 54-226) geht es um die Reaktion von 13 Hauptvertretern des Pietismus auf diese Inspirationen: von Spener und Francke über Bengel und Oetinger bis zu Tersteegen und Jung-Stilling. Allein die

Darstellung von Zinzendorf nimmt 40 Seiten ein, dazu kommen noch zwei Exkurse über sein Verhältnis zu Francke und Bengel.

Nach Föllers Darstellung rechneten eigentlich alle Vertreter des Pietismus damit, daß Offenbarungen von Gott auch in nachbiblischer Zeit möglich sind. Doch sie waren zögerlich, einzelne Erscheinungen zu bewerten und einzuordnen. Auf der einen Seite bestand ihr Anliegen darin, Gott als einen lebendigen und in ihrer Gegenwart handelnden Gott ernst zu nehmen. Auf der anderen Seite hatten sie ein gutes Gespür dafür, daß bei manchen Vorgängen nicht nur Gott am Werk sein kann, sondern auch sein Gegenspieler, der Teufel. Zusätzlich begann eine gewisse psychologische Interpretation geistlicher Phänomene. Einige Pietisten erkannten, daß sich in Offenbarungen auch menschliche Vorstellungen und Sehnsüchte hineinmischen können.

Doch wie steht es nun um Zinzendorf? In einem ersten Abschnitt erörtert Föllner Zinzendorfs direkte Kontakte zu den Inspirierten. 1730 besuchte er die Inspirierten-Gemeinden in Berleburg und Schwarzenau. Am intensivsten waren seine Kontakte zu dem Inspirierten-Führer Johann Friedrich Rock (1678-1749). Nach seinem Besuch ergab sich ein längerer Briefwechsel zwischen beiden. Zinzendorf schrieb 1731: "Deine Inspirationen verstehe ich nicht, und also will ich sie gewiß nicht richten; aber dich kenne ich, daß du ein treuer Geselle des Heilands bist, und mein liebster Bruder." Rock wandte sich jedoch aufgrund seiner Offenbarungen gegen Taufe und Abendmahl. Das rief Ablehnung in Zinzendorf hervor: "Mein Heiland wird dir's nicht gutheißen. Was er selbst geordnet hat, das kann sein Jünger nicht ändern." Auch die Trennung von der verfaßten Kirche bereitete Zinzendorf Kummer.

Als Rock 1732 Herrnhut besuchte, erlebte er die Aussendung der ersten Missionare. Aufgrund einer Inspiration lehnte er das gesamte Unternehmen ab. Das vergrößerte Zinzendorfs Mißtrauen. Auch später gibt es noch einige wenige Briefe zwischen Rock und Zinzendorf. Dieser wendet sich insbesondere dagegen, daß Inspirationen mit Gottes Wort gleich gestellt und mit der Vorrede eingeführt wurden: "So spricht der Herr:..." Denn er hatte immer wieder erlebt, daß Prophetien nicht eintrafen. Der Graf stört sich auch an den Begleitumständen, "den erschrecklichsten Konvulsionen und Verstellungen des Leibes und eine Verzerrung des Angesichts", die "auch die gnädigsten Friedensbotschaften" begleiteten. 1736 schreibt er: "Ich will mit deiner Inspiration nichts zu tun haben; bete sie weg. So du aber fortfahren wirst, Taufe und Abendmahl zu verwerfen, so bist du ein falscher Prophet."

Später erläuterte Zinzendorf das Anliegen, das er mit den Kontakten zu Rock verband. Er nannte ihn einen falschen Propheten und ergänzte: "Irrlehrer traktiere ich behutsam, respektierlich und herzlich: Behutsam, damit sie mich nicht fangen...; respektierlich, solange sie mir in der Methode überlegen sind; herzlich, weil ich ein großes Mitleiden mit ihnen habe."

Nach der ausführlichen und bewegenden Darstellung dieses Konflikts, die uns auch einige Gefahren heutiger "Prophetien" in der charismatischen Bewegung zeigt, behandelt Föllner in einem zweiten Abschnitt weitere Themen, die mit Zinzendorfs Stellung zu den Geistesgaben zu tun haben. Gerade dieser Abschnitt scheint mir für unsere heutige Diskussion wichtig.

Föllner nennt das Herrnhuter Gemeindemodell "charismatisch". Die Ämterordnung wird nicht nach dem geistlichen oder weltlichen Stand, sondern nach den vorhandenen Gaben aufgebaut. Trotz der Auseinandersetzung mit Rock gibt es auch in Herrnhut die prophetische Gabe. Doch ist diese kein Dauerbesitz. Auch die Gabe der Heilung hat es in Herrnhut gegeben.

Erhellend ist Föllners Darstellung des Losgebrauchs. Er verbindet das Los mit der Führung durch den Heiligen Geist. Auch die Geistausgießung am 13. August 1727 sowie die Rede vom "Gemeingeist" wird von Föllner angeführt. Die Herrnhuter Brüder und Schwestern haben mit der Führung durch Gott und seinen Heiligen Geist gerechnet. Auch die Gottesdienste in Herrnhut wurden als geist-gewirkt erlebt. Hierher gehört auch der Zinzendorfsche Begriff der "Salbung", der meines Erachtens als einziger von Föllner zu wenig beachtet wird. Der Graf verwendet diesen Begriff immer dann, wenn er von besonderen Geisterfahrungen der Gemeinde redet.

Föllners Werk ist alles in allem eine gründliche Darstellung, die uns Chancen und Gefahren der charismatischen Bewegung aus einem historischen Blickwinkel deutlich macht. Eine Eigenheit der heutigen charismatischen Bewegung besteht auch darin, daß ihre Themen schnell wechseln. War es anfangs das Sprachengebet, so folgte bald die Heilungsgabe, die Anbetung, der "Toronto-Segen" und heute wohl die Prophetie. So schnell wie diese Themen wechseln, kann historische Forschung kaum arbeiten. Dennoch zeigt uns Föllners Arbeit, daß es schon im 18. Jahrhundert eine ganze Reihe von Kriterien gibt, die wir auch heute zur Beurteilung solcher Phänomene anwenden können. Wo uns solche Kriterien jedoch fehlen, gibt es für uns oft nur die Alternative zwischen vollständiger Annah-

me oder absoluter Ablehnung. Aufgabe theologischer Arbeit ist es, hier klarere Kriterien herauszuarbeiten.

Dazu leistet Föller einen ersten Beitrag. Möge er uns in den aktuellen Konflikten helfen, aufgrund unserer eigenen Tradition richtig zu entscheiden. Eine weitere Fragestellung für die Beschäftigung mit der heutigen charismatischen Bewegung, die uns aber niemand abnehmen kann, ist die nach unserem Kirchen- und Gemeindeverständnis. Ich bin überzeugt, daß viele unserer Konflikte daher kommen, daß die weltweite Pfingstbewegung auf denjenigen Teilen des Pietismus aufbaut, von denen sich Zinzendorf und die Herrnhuter aufgrund ihrer spezifischen Erfahrungen abgegrenzt haben. In der modernen Pfingstbewegung geht man von einer festen Ordnung aus, die von Buße über Bekehrung und Wiedergeburt bis zur Geisttaufe geht. Zinzendorf hat sich von einer solchen Reglementierung abgewandt. Dies lag einerseits an seinem persönlichen Glaubensweg, aber auch an der Erfahrung des 13. August. Schmerzhaft hatte man gelernt, daß Gott ganz unterschiedliche Glaubenswege annimmt und daß es uns nicht zusteht, hier allgemeingültige Regeln aufzustellen. Diese Erkenntnis ist eine Gabe Gottes an die Brüdergemeine, die unser Kirchenverständnis prägt. Wir sollten sie selbstbewußt in das theologische Gespräch mit andern Anschauungen einbringen, die uns durch die charismatische Bewegung entgegenkommen. Bei Zinzendorf ging beides zusammen: die Offenheit für das Wirken des Heiligen Geistes und ein Gemeindeverständnis, das Platz läßt für unterschiedliche Glaubenserfahrungen.

Martin Theile

*Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert*, hg. von Martin Brecht und Klaus Deppermann †. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1995, 826 S. (Geschichte des Pietismus, Bd.2)

Züigig nach dem 1. Band (1993) ist im Zweijahresabstand 1995 der 2. Band der groß angelegten „Geschichte des Pietismus“ erschienen, die „im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus“ von namhaften Kennern der Materie erarbeitet wird. Ihr liegt das wachsende Verständnis von der epochalen Bedeutung des Pietismus zugrunde. Trug dieser doch für seine Zeit durchaus moderne Züge und verkörperte den christlichen Glauben nicht von ungefähr an einer neuzeitlichen Scheidelinie. Das überkommene Christentum als weltanschaulicher Konsens und als zusammenordnende Prägung eines ständisch gegliederten gesellschaft-

lichen Kosmos begann, seine Bindekraft einzubüßen. Neues trat auf den Plan, in kraftvoller Weise auch der sich herausbildende Pietismus, welcher sich „wahre Christen“ wünschte, d.h. auf Individuen und deren persönliche Glaubensüberzeugung setzte. Person für Person galt es dabei für Christus zu gewinnen. Wo die so Gewonnenen sich als „verbundene Brüder“ zusammenschlossen, war das Band, das sie zusammenhielt, die gemeinsame gläubige Sicht der Dinge. Daraus konnte - und das ist ein Unterschied zu einer traditionell christlichen Gesellschaft - lebendige Gemeinschaft entstehen, wie dies etwa in Herrnhut der Fall war.

Stellt der erste Band der „Geschichte des Pietismus“ Spener und Francke, denen jeweils ein eigenes Kapitel gewidmet wurde, als beherrschende Gestalten heraus, so gilt dies im hier zu besprechenden zweiten Band für Zinzendorf. Das überrascht kaum. Der Charakter des vorliegenden Werkes als eines Handbuches erhellt aber eher daraus, daß neben dem Zinzendorfkapitel, das von Dietrich Meyer als einem ausgewiesenen Kenner des Grafen und der Brüdergemeinde stammt, gut 700 Seiten für 17 weitere Kapitel benötigt wurden, um all den Strömungen, Gestalten und Kräften gerecht werden zu können, die sich zu dem Gesamtphänomen „Pietismus“ im 18. Jahrhundert verbinden. So finden sich weitere Beiträge von Friedhelm Ackva, Johannes van den Berg, Martin Brecht, Rudolf Dellsperger, Johann Friedrich Gerhard Goeters, Manfred Jakobowski-Tiessen, Pentti Laasonen, Ingun Montgomery, Christian Peters, A. Gregg Roeber, Hans Schneider, Patrick Streiff und Horst Weigelt. Aufgabe der 14 Einzelautoren des Bandes war es, in 18 unterschiedlich langen Kapiteln einen möglichst umfassenden Überblick zu geben. Das bedeutete einmal, möglichst wenig Zeitgenossen auszulassen oder zu übergehen, die in relevanter Weise zum Epochenbild beitrugen, zum anderen, die vielen Zentren und Subzentren des Pietismus in Deutschland, Europa und Amerika zu charakterisieren (dabei auch den Methodismus als nah verwandte Frömmigkeit).

Zum Handbuchcharakter gehört in technischer Hinsicht, möglichst umfassend Literatur zu nennen und Nachweise zu führen. Das betrifft einmal „allgemeine Quellen und Literatur“ (S. 755), die bei allen Autoren des Bandes eine Rolle spielen. Letzteres gilt auch für viele Werke, die schon im ersten Band vorkommen und deshalb auch schon dort (S.541/2) aufgeführt werden. Ganz konsequent gehandhabt ist dies allerdings nicht, so daß man gut daran tut, für Arnold- und Spener-Nachweise auch diesen Bd. 1 in Reichweite zu haben. Speziell den vorliegenden Bd. 2 erschließt und dokumentiert dann die Fülle der Literaturnennungen und Nachweise, auch archivalischer, welche sich auf ca. 135 Seiten Kleindruck sum-

mieren und jeweils den Kapiteln zugeordnet sind (ausgenommen das Amerika-Kapitel, das zwar vorneweg ausgiebig Literatur verzeichnet, sondern aber auf Anmerkungen verzichtet). Des weiteren gehört es zum Handbuchcharakter, die gewaltigen Stoffmassen des Bandes durch detaillierte Register sorgfältig zu erschließen. Allein die drei Register (Personen; Orte; Sachen) im Bd. 2 benötigen 69 Seiten, die der Benützbarkeit des Buches sehr zugute kommen.

Viel lohnende Mühe wurde auf die Beschaffung guten Bildmaterials verwendet. Will jedoch jemand auf bestimmte Bilder verweisen, nützen ihm die Bildnummern wenig, weil die Bilder je Kapitel immer wieder neu von 1 an numeriert sind; man nimmt also besser die Seitenzahl im Buch zu Hilfe. Die interessierende Abbildung auf dem Buchumschlag wird nicht benannt; wer sucht, der findet sie (mit Bildunterschrift) auf S. 53. Für die vielen Territorien und geographischen Angaben, die im ganzen Band eine Rolle spielen, ist es gut, sich einen Geschichtsatlas bereitzuhalten.

Die Epochenabgrenzung des Bandes ist für den Einsatz bei der Wende zum 18. Jahrhundert weniger problematisch (daß das Jahr 1700 Zinzendorfs Geburtsjahr ist, ist passender Zufall) als für das Ausklingen des Pietismus im Sinne einer kirchengeschichtlichen Phase.

Wichtige Überlegungen hierzu finden sich in Horst Weigelts Schlußkapitel, der auf das Jahr 1780, das Gründungsjahr der Deutschen Christentumsgesellschaft, als auf einen wichtigen Einschnitt verweist, aber die Phase des „Spät Pietismus“ durch die Erweckungsbewegung abgelöst sieht, wobei deren Einsetzen für ihn durch das Ende der Befreiungskriege (1815) samt den Karlsbader Beschlüssen (1819) markiert wird.

Martin Brecht stellt Siegmund Jacob Baumgarten (1706-1757) als einen Hallenser Gelehrten vor, der auf den ersten Blick „ein reines Produkt des Hallischen Pietismus zu sein“ scheint (S.331), aber als Wolffianer Aufklärungsgedanken vertrat, so daß sich Schüler von ihm sowohl bei den Pietisten als auch bei den Aufklärern finden. Insofern ist Baumgarten zeittypisch für einen undramatischen Übergang der Universität Halle zur Aufklärung.

Schließlich kann Hans Schneider sowohl auf das Ausrinnen kirchlicher Gesinnung zugunsten manch subjektiv verstandener, gewissermaßen privater Formen von Christusbeziehung bei Radikalpietisten verweisen, wie auch auf das Auswandern christlich motivierten, ehemals im kirchlichen Raum beheimateten Denkens in die Literatur der Sturm-und-Drang-Periode und der Goethe-Zeit.

Kirchentreu es Denken galt der Orthodoxie als wesentliches christliches Signum; entsprechend lebhaft und abgrenzend wurde es von ihr ver-

teidigt. Es ist dort zu finden, wo der Klerus auf Rechtgläubigkeit im Sinne eines Lehrbestandes mitsamt kirchlich gebilligten Anschauungen beharrte und den Pietismus als Gefahr empfand: „für die Einheit und Reinheit der Kirche, für die politische Ordnung, den sozialen Frieden und die Integrität der Familie“ (Dellsperger; S. 593).

Beim Umfang und Inhalt des Bandes ist es mir an dieser Stelle unmöglich, ins einzelne zu gehen. Doch möge es dem Rezensenten erlaubt sein, einige wenige Beobachtungen herauszugreifen, die nur das Kapitel über Zinzendorf sowie dasjenige über den radikalen Pietismus betreffen.

Daß Johann Andreas Rothe in seiner Berthelsdorfer Kirche selbst den Beichtstuhl abgeschafft habe („Er schaffte 1725 den Beichtstuhl ab“; S. 23), ist eine Feststellung, wogegen eine Aussage von Zinzendorfs Gutsverwalter Heitz spricht (ZBG VI, 1912, S.50), die dann auch von G. Reichel und E. Beyreuther übernommen worden ist. Meyer verweist für seine Feststellung auf J. Th. Müller, Geschichte der Böhmisches Brüder III, 370 f.. Leider ist mir dieser Band im Augenblick nicht zugänglich. Sollte sich Meyer nicht nur unpräzise ausgedrückt haben, wäre angesichts der oben genannten Meinungen aus der Zeit nach Müller eine Stellungnahme zu diesen Autoren notwendig gewesen. -

Meyer stellt (S. 84) fest, daß eine Synode von 1818 in ihren neuen Unitätsstatuten den „Charakter der Brüdergemeine als Theokratie“ beschreibe. Auch anlässlich der Einsetzung Jesu Christi selbst als Generalältester der Brüdergemeine 1741 spricht er von der damit gegebenen theokratischen Struktur der Gemeine. Das sind wichtige Hinweise; der Leser sollte sie nicht mißverstehen, als ob hier nur gewisse Züge einer Herrschaftsstruktur verdeutlicht werden sollen, als ob der Terminus „Theokratie“ also nur bildlich verwendet werde. Von Zinzendorf berichten die „Memoires“ (ZBG VII, 1913, S. 207; siehe dazu auch S.194) „Der Herr Graf und die Frau Gräfin haben all ihr Recht sogleich dem Heiland in die Hände gegeben...“ Sie hätten den neuen Ort Herrnhut „lieber in der bequemen subordination unter den Mittel Bertelsdorfischen Gerichten“ gelassen und die „idee“ gehabt, ihn hingegen „durch ein apostolisches Gemein Gericht ipso facto zu einer Theocratie zu machen, in der man kein ander Recht exercire, als die aus der Liebe und Wahrheit herührende Billigkeit, alles nach Christus Sinn und zur Auferziehung und Vollbereitung der Creuz Gemeine und ihrer Glieder“. -

Wie wichtig Zinzendorf das Faktum der personellen Konnexion mit dem Heiland war, kann Meyer in vielerlei Hinsicht betonen und entfalten. Sie meinte etwas anderes als Nachfolge Christi im Sinne der Imitatio (S. 56). Wo Meyer drei Aspekte der typisch herrnhutischen Frömmigkeit

benennt (S. 33), sind es 1. die zentrale Stellung der Erlösung Christi, 2. die Ablehnung aller natürlichen Gotteserkenntnis und Moral, 3. die Alleinwirksamkeit der Gnade und die „Minutenbekehrung“ des Sünders, oder die selige Sünderschaft. Damit betonte Zinzendorf, daß Christus für uns Menschen entscheidend mehr ist als nur das Vorbild oder der Vorgänger in unserem religiösen Streben.

Einige Kleinigkeiten: Salzmann, der Verfasser der originellen kleinen pädagogischen Schriften „Krebsbüchlein“ und „Ameisenbüchlein“, hieß mit seinen Vornamen nicht Christian Gotthard, sondern Christian Gott-hilf. Innerhalb eines Satzes werden Carl Rudolph Reichel nur die Anfangsbuchstaben seiner Vornamen, Christian Gottfried Löwe hingegen die ausgeschriebenen Vornamen zugebilligt. Das wäre nicht erwähnenswert, wenn es nicht auf eine gelegentlich auftretende Inkonsequenz hinweisen würde, die besonders im Falle von Vater und Sohn Reichel (Gerhard bzw. Hellmut) Unsicherheit schafft. Wer mit dem „Consensus Sandomiriensis“, der in einem Zitat vorkommt, kein Aha-Erlebnis verbindet, wird mit seiner Neugier alleingelassen. Im Register kommt er nicht vor, im Nothelfer Ploetz auch nicht. Nach langer Suche wurde ich in meinen Bücherregalen fündig: in der Kirchengeschichte von Karl Müller und in „Die Geschichte des Christentums“ von Johannes von Walter.

Hans Schneiders Beitrag über den radikalen Pietismus (er schließt an seine Darstellung in Band I an) verrät Kennerschaft. Eben diese bringt ihn dazu, immer wieder auf Lücken hinzuweisen, die in der Erforschung noch bestehen und mehr als Vorläufigkeit unseres Bildes nicht gestatten. Der weitreichende Einfluß des von England ausgehenden philadelphischen Denkens begegnet ihm seiner Aussage nach im radikalen Pietismus auf Schritt und Tritt. Hier offenbart sich ein erstaunlich weit verzweigtes Kommunikationsnetz, das damals einzelnen aus der Konformität Ausbrechenden, zunehmend auch sich zusammenfindenden kleineren oder größeren unangepaßten Gruppen Rückhalt bot. Einen Knotenpunkt dieses Netzes stellte z.B. das Ehepaar Petersen dar. Schneider nennt eine eindrucksvolle Schar bekannter Figuren aus einschlägigen radikalen Kreisen, die für kurz oder länger bei den Petersens auftauchten (S. 115). Entsprechend bunt ist, was er an radikalpietistischem Denken zu schildern hat. Meist wurde im Anschluß an Gottfried Arnold (vgl. S. 118) bei diesen Pietisten die imputative Rechtfertigunglehre kritisiert, wie bei ihnen allgemein „die als Prozeß der Christwerdung verstandene Wiedergeburt“ die forensische Rechtfertigung weitgehend verdrängte (S. 168).

Schneiders Anmerkungen beschränken sich oft nicht auf Nachweise, sondern führen Gedanken aus dem Text fort oder markieren kurz und



lehrreich die Forschungslage, wie etwa Anm. 440 (S. 196) zu Lutherus primus. Anm. 83 und 85 sind bei der Korrektur die verrutschten Klammern übersehen worden. Im Unterschied zur Angabe „Dünnhaupt“ bei Anm. 69 bzw. 73 ( laut Register „Gerhard“ Dünnhaupt) nennt Schneider im Bd. 1, S. 424, Anm. 43 dezidiert einen „Günter“ Dünnhaupt. Also scheint es zwei Dünnhaupt zu geben.

Auf die abschließenden Folgebände der „Geschichte des Pietismus“ darf man gespannt sein und wünscht sich ähnlich inhaltsreiche wie gediegene Darstellungen.

Gottfried Geiger

# BIBLIOGRAPHISCHE ÜBERSICHT DER NEUERSCHEINUNGEN ÜBER DIE BRÜDERGEMEINE

*Zusammengestellt von Paul Peucker*

Meldungen von Titeln und Belegexemplare für die Bibliographie werden erbeten an: Unitätsarchiv, Postfach 21, 02745 Herrnhut. Email: peucker@archiv.ebu.de. An dieser Bibliographie arbeiteten mit: Dr. Matthias Meyer, Mannheim, und Peter Vogt, Kittery Point (Maine).

Die Arbeit an dieser Bibliographie wurde am 1. Oktober 1999 abgeschlossen.

Abkürzungen:

- MMJ Moravian Music Journal. Winston-Salem: Moravian Music Foundation.  
UA Unitätsarchiv  
UF *Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine.* Königsfeld: Herrnhuter Verlag.

## I. Bibliographien, Archivwesen, Buchwissenschaft

1. Coleridge, Y.E., H.R. Doelwijt und H.L.Ph. Leeuwenberg. *Inventarissen van de archieven van de koren van de ongehuwde broeders, de ongehuwde zusters en de weduwen van de Evangelische Broedergemeente te Zeist, 1747-1969.* (Inventaris 98) Utrecht: Rijksarchief, 1997. xvii + 103 S.
2. Jones, Adam u. Gudrun Mieke. „Das Projekt »Erfassung und Erschließung des afrikabezogenen Bestandes deutscher Missionsarchive«: ein erster Bericht“. In: *Afrikabestände in deutschen Missionsarchiven: Perspektiven ihrer Erschließung.* UPLA University of Leipzig Papers on Africa. Mission Archives Series, 5. [Leipzig]: Institut für Afrikanistik, 1999. 7-10.  
Auch über das Unitätsarchiv.
3. Peucker, Paul. „Bibliographie der Neuerscheinungen über die Brüdergemeine“. In: *UF* 44 (1998): 159-172.

4. Peucker, Paul. „Sammlungstätigkeit in Archiven: Das Unitätsarchiv in Herrnhut“. In: *Archive und neue Medien. Der Sammlungsauftrag der Archive. 5. Bayerisch-Sächsisches Archivarstreffen 20.-22. März 1998 in Regensburg. Vorträge*. München: Generaldirektion der Staatlichen Archive Bayerns, 1999. 46-50
5. Schneider, Hans. „Zur Datierung der Sammlung von Zinzendorfs »Freiwillige Nachlese«. In: *UF44* (1998): 95-106.

## II. Allgemein

6. *American National Biography*. New York – Oxford: Oxford University Press, 1999.
  - Vol. 3: F. Ernest Stoeffler, „Boehler, Peter“, 97-98.
  - Vol. 5: Carolyn Terry Bashaw, „Clewell, John Henry“, 66.
  - Vol. 6: Craig D. Atwood, „De Schweinitz, Edmund Alexander“, 477-478.
  - Vol. 6: Christopher Hoolihan, „De Schweinitz, Georg Edmund“, 478-479.
  - Vol. 6: Sandra Opdycke, „De Schweinitz, Karl“, 479-480.
  - Vol. 6: Caroline Zilboorg, „Doolittle, Hilda“, 742-744.
  - Vol. 9: Donald F. Durnbaugh, „Grube, Bernhard Adam“, 676-677.
  - Vol. 10: Susan Wilds McArver, „Hazelius, Ernest Lewis“, 445-446.
  - Vol. 11: David A. Schattschneider, „Jacobson, John Christian“, 796.
  - Vol. 13: Pamela Scott, „Latrobe, Benjamin Henry [1764-1820]“, 241-244.
  - Vol. 15: A.G. Roeber, „Miller, Henry“, 494-495.
  - Vol. 17: Karl Kroeger, „Peter, John Frederick“, 385-386.
  - Vol. 18: Peter Vogt, „Reichel, Charles Gotthold“, 298-300.
  - Vol. 18: Peter Vogt, „Reichel, William Cornelius“, 300-301.
  - Vol. 19: Charles Boewe, „Schweinitz, Lewis David von“, 473-474.
  - Vol. 20: Carola Wessel, „Spangenberg, Augustus Gottlieb“, 412-414.
  - Vol. 22: Craig D. Atwood, „Watteville, Henrietta Benigna von“. 813-814.
  - Vol. 24: Gregory Evans Dowd, „Zeisberger, David“, 229-230.
  - Vol. 24: Craig D. Atwood, „Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von“, 249-250.
7. *Deutsche Biographische Enzyklopädie*. 10 Bde. München 1995-1999.
  - Bd. 7: „Mirbt, Carl“, 151.
  - Bd. 7: „Oldendorp, Christian Georg Andreas“, 486.
  - Bd. 8: Nowak, Kurt, „Schleichermacher, Friedrich Daniel Ernst“, 665-666.
  - Bd. 8: „Plitt, Walter“, 3.

8. *Expressions of the Heart. A Moravian Journal of Spirituality*. Vol 1- ... [Winston-Salem]: Board of Christian Education, 1999. [Ex. im UA]
9. Lehmann, Hartmut. *Protestantische Weltsichten. Transformationen seit dem 17. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. 208 S.
10. *Moravian History Magazine* Nr. 15 (Autumn 1998). 32 S.  
Themenheft: Fairfield.
11. *Moravian History Magazine* Nr. 16 (Spring 1999). 32 S.  
Themenheft: Reisen. Moravian Ships 1735-1926; Voyage of S.S. Simmonds to Georgia; Voyage to the Cape of Good Hope 1747/8; Samuel Frederick and Rosina Church to Jamaica 1786; Shipwrecked off Kinsale Head, Co Cork, 1798; Extracts from S.F.G. Minutes 1794 and 1803; Hansina's [Hinz] Journey to Greenland, 1895.
12. Sauder, Gerhard. „Pietismus“. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 8. Freiburg [u.a.]: Herder, 1999. 291-294
13. *TMDK. Transatlantische Moravische Dialog-Korrespondenz*. 18 (März 1999).  
Thema: Frauen, Ordination, Pfarramt. Inhalt: Vernon H. Nelson, Die Ordination von Frauen in der Brüderkirche (Moravian Church) in Nordamerika im 18. Jahrhundert; Kay Ward, Die Rolle der Frau in Leitungsfunktionen in der Nördlichen Unitätsprovinz in Nordamerika; Mary D. Matz, Persönliche Reflexionen; Elizabeth (Betsy) Miller, Ein Pfarrer, der zufällig eine Frau ist; Amy Gohdes-Luhman, Die Autorität, die mir anvertraut ist; Ingeborg Baldauf, Schwestern hinter dem Liturgistisch. Die Einführung der Ordination von Frauen zum geistlichen Amt in der Ev. Brüder-Unität unter besonderer Berücksichtigung der Entwicklung in der Europäisch-Festländischen Unitätsprovinz. Die Historische Entwicklung. Persönliche Erfahrungen als ordinierte Schwester; Urmie Mingoen, Unter der Leitung einer Frau. Einige Erfahrungen über die Frau im Amt [in Suriname].
14. *TMDK. Transatlantische Moravische Dialog-Korrespondenz*. 19 (Juli 1999).  
Thema: Laien und Ämter. Inhalt: Walther Günther, Auf dem Weg zu einer Kirche der Laien?; Martin Clemens, Ämter und Laien; Olaf Meilicke, Im Dienst Jesu in Gemeinde und Beruf; Hermann Endermann, Wie kommt man dazu, sich für die Jugendarbeit in der Brüdergemeinde zu melden?; Walther Günther, Fast ein zweiter Beruf: Interview mit Franz Kronbach; Norbert Zahn, Bläserchöre in der Brüdergemeinde; Dick W.C. van Rheenen, Kritische Fragen an Pfarrer-Theologen-Theologie; Peg Chamberlin, Haushälterin und Bettelweib; Hilary Smith, Ordinierte Frauen im Pfarramtlichen Dienst.

15. Wellenreuther, Hermann. „On the Public and Private Spheres, Feelings, Passions, Beliefs in Christian, Secular, and Dechristianized Worlds”. In: *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*. Hg. von Hartmut Lehmann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. 101-107, S. 106.
16. Winzeler, Christoph. „Fremde Religionen in der Schweiz unter Gesichtspunkten der Religionsfreiheit und des Religionsverfassungsrechts”. In: *Zeitschrift für Schweizerisches Recht* N.F. 117 (1998): 237-261. [S. 242: Zinzendorf].
17. Winzeler, Christoph. *Strukturen von einer „anderen Welt”. Bistumsverhältnisse im schweizerischen Bundesstaat 1848-1998, ihr historischer Wandel und ihre Inkulturation*. Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht, 2. Freiburg: Universitätsverlag, 1998. XXXVIII + 324 S. [S. 37, 194f., 317: Brüdergemeine]

### III. Alte Brüderunität

18. David, Zdenek V. „Utraquists, Lutherans and the Bohemian Confession of 1575”. In: *Church History* 68 (1999): 294-336.
19. Oberman, Heiko A. „Hus and Luther”. In: *The Contentious Triangle. Church, State, and University. A Festschrift in Honor of Professor George Huntston Williams*. Hg. von Rodney L. Petersen u. Calvin Augustine Pater. Kirksville: Thomas Jefferson University Press, 1999. 135-166.

### IV. Zinzendorfzeit

20. Faix, Wilhelm. *Familie im gesellschaftlichen Wandel. Der Beitrag des Pietismus. Eine sozialgeschichtliche Studie*. Giessen – Basel: Brunnen, 1997.  
S. 19-22 über Comenius, S. 40-62 über Zinzendorf.
21. Finze-Michaelsen, Holger. „»Der Patriarch von Pündten«. Daniel Willi und die erste Reise eines Herrnhuters durch Graubünden im Jahre 1750”. In: *Bündner Monatsblatt. Zeitschrift für bündnerische Geschichte und Landeskunde* (1999): 3-30.
22. Freeman, Arthur J. *An Ecumenical Theology of the Heart. The Theology of Count Nicholas Ludwig von Zinzendorf*. Bethlehem – Winston-Salem: Moravian Church in America, 1998. vi + 346 S.

23. Mannsbart, Claus. „Zum 300. Geburtstag von Johann Teltschik und David Nitschmann, dem 'Bekenner', aus Zauchtel". In: *Alte Heimat Kuhländchen. Mitteilungsblatt des Vereins heimattreuer Kuhländler e. V.* 49 (1996): 432-434.
24. „Nikolaus Ludwig, Graf und Herr von Zinzendorf und Pottendorf. Stifter der Evangelischen Brüdergemeine Herrnhut". In: *Löbauer Journal* 9 (1999):24-25.
25. Reichel, Hellmut. „Zinzendorfs Studienzeit in Wittenberg. Eine Vorlesung von Gerhard Reichel". In: *UF* 44 (1998): 9-94.
26. Schneider, Hans. „Zinzendorf und Pottendorf, Nikolaus Ludwig Reichsgraf von". In: *Deutsche Biographische Enzyklopädie*, 10. München 1999.  
Hier auch: Christian Renatus, Erdmuth Dorothea, Franz Ludwig, Friedrich August, Karl und Ludwig Graf von Zinzendorf.
27. Schneider-Böklen, Elisabeth. „Henriette Louise von Hayn – eine Herrnhuterin". In: *Gustav Adolf Kalender* 41 (1999): 43-47:
28. Staehelin, Martin. *Der Basler Schultheiß Emanuel Wolleb (1706-1788) und seine satirische Schrift »Reise nach dem Concerte«*. Basel: Schwalbe & Co., 1999. 200 S.  
Wolleb stand in Verbindung mit der Brüdergemeine.
29. [Stein, Peter]. Art. „Oldendorp, Christian Georg Andreas". In: *Bibliographisches Handbuch zur Sprachwissenschaft des 18. Jahrhunderts. Die Grammatiker, Lexikographen und Sprachtheoretiker des deutschsprachigen Raums mit Beschreibungen ihrer Werke*. Hg. von Herbert E. Brekle u.a. Bd. 6, Tübingen: Max Niemeyer, 1998. 369-373.
30. Theile, Martin. „Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Ein predigender Graf am sächsischen Hof". In: *Die großen Dresdner. 26 Annäherungen*. Frankfurt a.M. - Leipzig: Insel, 1999. 86-102
31. Vogt, Peter. „The Attitude of Eighteenth Century German Pietism Toward Jews and Judaism: a Case of Philo-Semitism?". In: *The Covenant Quarterly* 56 (1998): 18-32.
32. Wagner, Walter H. „A Key Episode in American Lutheranism: Muhlenberg's and Zinzendorf's Encounter". In: *Concordia Historical Institute Quarterly* 71 (1998): 72-85.
33. Wähner, Hans. „Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Zur 300. Wiederkehr seines Geburtstags am 26. Mai 2000". In: *Gustav Adolf Kalender* 41 (1999): 38-42.

34. Weigelt, Horst. „Zinzendorf und die Grafschaft Castell-Remlingen. Ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus in Franken“. In: *Von Schwenckfeld bis Löhe. Aspekte aus der Geschichte evangelischer Theologie und Frömmigkeit in Bayern. Gesammelte Aufsätze von Horst Weigelt*. Hg. Wolfgang Layh, Ulrich Löffler u. Hans-Martin Weiss. Neustadt a.d. Aisch: Degener & Co., 1999. 59-67.  
 Ursprünglich erschienen in: *Castell. Christlicher Glaube in Geschichte und Gegenwart*. Nürnberg 1981. 29-37.
35. Wößner, Frank. „Das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft bei Zinzendorf“. Seminararbeit. Bern: Universität, 1992. II + 35 S. [Ex. im UA].
36. Wößner, Frank. „Zinzendorfs Verhältnis zur Confessio Augustana untersucht auf Grund seiner »Diskurse« 1-12“. Hausarbeit. Tübingen: Ev.-Theol. Fakultät, 1995. 27 + VI S. [Ex. im UA].

#### V. Zeit der Ortsgemeine (1760-1900)

37. *Jakob Friedrich Fries. Philosoph, Naturwissenschaftler und Mathematiker*. Hg. von Wolfram Högrefe u. Kay Herrmann. *Studia Philosophica et Historica*, 25. Frankfurt a.M. [e.a.]: Peter Lang, 1999. 432 S.  
 Verhandlungen des Symposions »Probleme und Perspektiven von Jakob Friedrich Fries' Erkenntnislehre und Naturphilosophie« vom 9.-11. Oktober 1997 an der Friedrich-Schiller-Universität Jena.
38. Mason, John Cecil Strickland. „The Role of the Moravian Church During the Missionary Awakening in England, 1760 to c. 1800“. Unveröff. PhD Dissertation, University of London, 1998. 352 S. [Ex. im UA].
39. Philipp, Guntram. „Ernst von Seydlitz. Pädagoge und Geograph“. In: *Ostdeutsche Gedenktage 1999*. Bonn: Kulturstiftung der deutschen Vertriebenen, 1998. 147-151.
40. Raabe, Paul. *Separatisten, Pietisten, Herrnhuter. Goethe und die Stillen im Lande*. Ausstellung in den Franckeschen Stiftungen zu Halle vom 9. Mai bis 3. Oktober 1999. o.O.: Fliegenkopf, 1999. 232 S.
41. Rohrer, Stephen Scott. „Planting Pietism: Religion and Community in the Moravian Settlements of North Carolina, 1750-1830“. PhD Diss. University of Virginia, 1999. VI + 361 S. [Ex. im UA]

42. Schlenke, Dorothee. »Geist und Gemeinschaft«. *Die systematische Bedeutung der Pneumatologie für Friedrich Schleiermachers Theorie der christlichen Frömmigkeit*. Theologische Bibliothek Töpelmann, 86. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1999. S. 326–333: „Der christliche Gemeingeist: N.L. von Zinzendorf.
43. Straube, Gvuido. „Ungurmuiza, fon Kampenhauzeni un Hernutees bralu draudzes Vidzeme“. In: *Gutshof unter den Eichen. Orellen und die Familie von Campenhausen in Livland* [Ausstellungskatalog]. o.O.: Nordik Verlag, 1998. 82–90.

## VI. Zeit nach 1900

44. „Dr. Felix Moeschler. Pionier der Oberlausitzer Agrargeschichte“. In: *Löbauer Journal* 9 (1999): 34.
45. Neff, Robert M., „Spiritual Mapping Of Winston-Salem, North Carolina (Cosmic Warfare)“ Diss. Fuller Theological Seminary, Doctor Of Ministry Program 1998. 252 S.
46. Wagner, Walter H. „Following Our Shepherd to Full Communion: Report of the Lutheran-Moravian Dialogue With Recommendations for Full Communion in Worship, Fellowship and Mission“. In: *Ecumenical Trends*, 28 (1999): 17-22.

## VII. Mission und (ehemalige) Missionsgebiete

47. Baarle, Peter van. „Eighteenth Century Descriptions of Arawak by Moravian Missionaries“. In: *Languages Different in All Their Sounds*, Hg. von Elke Nowak, Münster: Nodus Publikationen, 1999. 117-154.
48. Bredekamp, Henry C. Jatti. „The Battle of Muizenberg (1795): the Moravian Missionaries and the Telling of *Corps Pandouren* History“. In: *Kronos* [Südafrika] 22 (1995): 36-53.
49. Conrad, Maia Turner, „Struck In Their Hearts!: David Zeisberger's Moravian Mission To The Delaware Indians In Ohio, 1767-1808“, Phd Diss. College Of William And Mary, 1998. 235 S. [Ex. im UA]
50. Dittmer, Grace H. *To Tell the Story. Mission Stories from the Alaska Territory*. Bethlehem – Winston-Salem: Moravian Church in America, 1998. ii + 183 S.
51. Everaert, Huub. *Een zoektocht naar de aard van man-vrouw relaties onder Surinaamse slaven. De suikerplantages Fairfield, Breukeler-*



- waard, *Cannewapibo en La Jalousie in der periode voorafgaande aan de emancipatie*. Diss. Universiteit van Amsterdam, 1999. 223 S.
52. Fels, M.H. *A History of the Ebenezer Mission*. Occasional Report 51. Victoria: Aboriginal Affairs, [1998]. 41 S.  
Ebenezer war 1859-1903 eine Missionsstation der Brüdergemeine in Australien.
  53. Hirsch, Alexander. „Die Mission der Herrnhuter Brüdergemeine in West-Tibet: Geschichte und Methodik”. (Wiss. Hausarbeit Missionswissenschaft u. Evangelistik). Giessen: Freie Theol. Akademie, 1999. 82 S.
  54. *Imaging the Arctic*. Hg. von J.C.H. King und Henrietta Lidchi. Seattle : University of Washington – Vancouver: UBC Press, 1998. 256 S.
  55. Kaiser, Siegrun. „Four Cases of Delaware Indian Land Loss and the Moravian Church”. In: *Religion and Identity in the Americas: Anthropological Perspectives from Colonial Times to the Present*, Hg. von Brigitte Hülsewiede u. Ingo Schröder, Bd. 1. Bonner Amerikanische Studien, 28. Bonn 1997, 135-152.
  56. Lampe, Armando. „Moravian Mission and Emancipation in Surinam: The Case of Otto Tank”. In: *Getuigen ondanks zichzelf, voor Jan-Mathijs Schoffeleers bij zijn zeventigste verjaardag*. Maastricht 1998. 237-251.
  57. Müri, Johannes. „Der Herrnhuter Missionar Johann Heckewelder”. In: *UF44* (1998):107-132.
  58. Poulsen, Ankjær T. *De har ikke mere mælk. Albaniens vej? o.O.:* Brødremenighedens Dankse Mission & Forlaget Savanne, 1997. 119 S.
  59. Robertson, C. Alton. *The Moravians, the Miskitu, and the Sandinistas on Nicaragua's Atlantic Coast: 1979-1990*. Bethlehem - Winston-Salem: Moravian Church, 1998. 88 S.
  60. Romig, Ella Mae Ervin. *When the Geese Come: the Journals of a Moravian Missionary Ella Mae Ervin Romig 1898-1905, Southwest Alaska*. Hg. und eingeführt von Phyllis Demuth Movius. Fairbanks, University of Alaska Press, 1997.
  61. Sabathy-Judd, Gerlinde, „The Diary Of The Moravian Indian Mission Of Fairfield, Upper Canada, 1792-1813 (Ontario)” PhD Diss. The University Of Western Ontario (Canada), 1998. 1244 S. [Ex. im UA]

62. Schutt, Amy „Articles - „What will become of our young people?“ Goals for Indian Children in Moravian Missions”. In: *History of education quarterly*, 38 (1998): 268-286.
63. Weber, Christian D. *A Seventy-five Year History of the Mission Society of the Moravian Church South 1923-1998*, Winston-Salem: Mission Society of the Moravian Church, South, 1998. 22 S.
64. Wessel, Carola. *Delaware-Indianer und Herrnhuter Missionare im Upper Ohio Valley, 1772-1781*. Halle: Franckesche Stiftungen - Tübingen: Max Niemeyer, 1999. XII + 463 S.

#### VIII. Liturgie, Musik, Verfassung

65. *All Needful Gifts. Six Hymns by Nicholas Ludwig von Zinzendorf*. Übs. von C. Daniel Crews u. Nola Reed Knouse. [Winston-Salem]: Moravian Archivs & Moravian Music Foundation, 1999. 22 S.
66. Barthel, Stephan. „Entstehung und Bedeutung des Losentscheids bei der Wahl der Herrnhuter Losungen”. Proseminararbeit. [Giessen]: Freie Theologische Akademie, 1999. 16 S. [Ex. im UA]
67. Crews, C. Daniel. *Moravian Composers Paragraph Biographies*. revised edition Winston-Salem: Moravian Music Foundation, 1999. 14 S.
68. Fox, Pauline. „Parodies for Piety: ‘aus Naumanns Cora’”. Part 2. In: *Moravian Music Journal* 43 /2 (1998): 11-21.
69. Gärtner, Burkhard. „Leben aus der Bibel mit Hilfe der Losungen”. In: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 42 (1999): 231-236.
70. Gärtner, Burkhard u. Hans-Beat Motel. „Die Entstehung der Losungen”. In: *UF* (1998): 133-141.
71. *In His Steps. A Handbook on Some Basic Things Which Ministers and Their Families Should Know About the Call System of the Moravian Church in the Eastern West Indies Province*. o.O: Moravian Church, Eastern West Indies Province, 1998. 40 S.
72. Knouse, Nola Reed. „The Organ in Moravian Church Music”. *MMJ* 44.1 (Spring 1999): 3-11.
73. *Liedboek van de Kerken in Suriname*, Zoetermeer: Boekencentrum, 1999. 808 S.

Dieses ökumenische Gesangbuch ist im Auftrag der reformierten (hervormde) Kirche, der evangelisch-lutherischen Kirche und der Brüdergemeine in Suriname herausgegeben worden.

74. Lutjeharms, Wilhelm. „Die liturgischen Erneuerungen in der Brüdergemeinde der Mitte des 18. Jahrhunderts“. In: *UF* 44 (1998): 142-148.
75. Redlin, Jane. „Zum Bildverständnis der Herrnhuter Brüdergemeine“. In: *Faszination Bild. Kultur, Kontakte, Europa*. Schriftenreihe Museum Europäischer Kulturen, 1. Berlin: Museum für Europäische Kulturen, 1999. 115-123.
76. Schattull, Nicole. „Der einige Gott der Gemein hat gern Ehr von sein'n Kindelein«. – »Te-Deum«-Bearbeitungen in der Liturgie der Brüdergemeinde Zinzendorfs“. In: *Musik und Kirche* 69 (1999): 5-10.
77. Schwarz, Ralph Grayson. *Bach in Bethlehem*. Bethlehem: Bach Choir, 1998. 108 S.
78. Vogt, Peter. „Listening to »Festive Stillness«: The Sound of Moravian Music according to Descriptions of Non-Moravian Visitors“. In: *MMJ* 44.1 (1999): 15-23.

#### IX. Die Gemeinden: Europa

79. Sebald, Peter. *Geschichte von Niesky 1742-1992*. Bd. I. Die Verwaltung durch die Brüdergemeinde 1742-1892. Niesky: Stadtverwaltung, 1998. 288 S.
80. Wels, Henk. *Herrnhutters in Zeist. Wonen, werken, geloven*. Abcoude: Uniepers, 1999. 135 S.

#### X. Verschiedenes

81. [Doolittle, Hilda]. *The Gift. The Complete Text*. Edited and annotated, with an introduction by Jane Augustine. Gainesville: University Press of Florida, 1998. xvi + 318 S.  
Hilda Doolittle( „H.D.“), 1886-1961( ihre Mutter Helen Wolle war Mitglied der Brüdergemeinde in Bethlehem) verarbeitete Themen aus der Brüdergeschichte in ihren Werken.
82. Taube, Erika. „Eine frühe kalmückische Märchenaufzeichnung und ihre mongolischen und altaituwinischen Parralelen“. In: *Ural-Altai-sche Jahrbücher*, N.F., 15 (1997/1998): 181-201.  
Das Original der Märchenaufzeichnung befindet sich im Unitätsarchiv.

74. ...  
148

75. ...  
149

76. ...  
150

77. ...  
151

78. ...  
152

79. ...  
153

80. ...  
154

81. ...  
155

82. ...  
156

83. ...  
157

84. ...  
158

85. ...  
159

86. ...  
160

## REGISTER

- Altmann, Johann Georg 55  
Amritsar/ Indien 147  
Amsterdam 61  
Anders, Anna Rosina 49, 52f  
Arndorf/ Österreich 76  
Arndt, Otto Wilhelm Gustav  
120  
Arnold, Gottfried 33, 79  
Atwood, Craig D. 200  
Augustin, Stephan 153
- Bad Freienwalde, Haus Malche  
168  
Bad Boll 173f, 177  
Baldauf, Ingeborg 165, 178  
Barby 104, 175  
Barlach, Maria 98  
Baudert, Samuel 160f  
Bautzen 170  
Beck, Carl Otto 134  
Beck, Konrad 165  
Beck, Pauline geb. Rosenow  
165, 175  
Becker, John 194, 204  
Becker-Cantarino, Barbara 196,  
202  
Behariell, Frederick J. 196  
Bell, Michael 197  
Bergsträsser, Arnold 194  
Berlin, Burckhardthaus 169  
Berlin-Spandau 168  
Berthelsdorf 165-167  
Bethlehem/ USA 104, 119  
Bettermann, Wilhelm 194  
Bettermann, Gertraut 177
- Blohm, Wilhelm 162  
Blumhardt, Vater und Sohn 172  
Böhler, Binell 98  
Böhmisch Leipa/ CSR 156  
Böhner, Missionar 111  
Böhringer, Johannes 123  
Bossart 109  
Bourignon, Antoinette 33, 35  
Boyle, Nicholas 202-204  
Brauchser, Benigna 98  
Brauer, Reg. Direktor 85  
Braun, Benigna 98  
Breutel, W. 180  
Bristol/ England 128  
Buck, Hedwig geb. Beck 167,  
172, 174-176  
Busse, Joseph 162  
Buttlar, Eva von 34
- Carpzov, Johann Gottlob 55  
Carstens, Benigna 177  
Ceska Lipa/ CSR 156  
Claggett, Schwester in London  
40  
Comenius, Jan 78  
Cranz, David 103, 163  
Cyprian, Ernst Salomon 43
- Daiber, Friedrich 134  
Daiber, Wilhelmine Sophie, geb.  
Jäschke 134f, 137  
David, Christian 47  
Diehl, Guida 169  
Dober geb. Schindler 38  
Dober, Leonhard 105

- Dresden 167, 172  
Düntzer, Heinrich 194
- Ebersdorf 49, 177, 197, 201
- Farrelly, Daniel J. 195  
Faull, Katherine 129  
Fell, Margaret 33  
Fenelon 78  
Ferdinand II., Kaiser 75  
Fischer, Gottfried 174  
Fleischer, Stefan 196  
Francke, Anna Theodora (Dora) 147  
Francke, August Hermann 78f, 199, 203  
Francke, August Hermann, Missionar 147  
Freundlich, Rebekka 111  
Freundlich, Matthäus 111  
Freymann, Catharina Maria 30f  
Frölich, Margarethe 34
- Gammert, Harald 173  
Gapp, Samuel H. 195, 204  
Gemmingen, Sigmund von 74  
Gergan, Elija 141  
Gersdorf, Henriette Katharina von 35  
Gilloment, Esther 98  
Gnadau 131, 134, 166, 171, 174-176  
Gnadenberg 49, 148f  
Gnadenfeld 165, 174  
Gnadenfrei 49, 144, 154, 167  
Goebel, Karlfried 80  
Goerlitz, W. 180
- Goethe, Johann Wolfgang von 119, 122, 193-205  
Goetz, Lina 181  
Golz, Gräfin von der 168  
Gotha, Synode 1740 65  
Gräber, Ernst 188  
Gregor, Christian 90, 92  
Großenlafferte 103  
Grünbeck, Esther 43f  
Gützlaff, Missionar 142  
Guyon, Madame 33, 35
- Habermas, Rebekka 117f  
Hamburg 160, 162  
Hans, Ros. 40  
Hartmann, Maria verh. Heyde 134, 136, 144-147  
Hausdorf 166  
Hayn, Ernestine Eberhardine von 74f  
Hayn, Henriette Louise von 73-102  
Hayn, Georg Heinrich von 73-75, 81  
Hehl, Matthäus 52  
Herrnhaag 77, 81-85  
Herrnhut, Völkerkundemuseum 161  
Herrnhut, allgemein 22f, 49, 52, 67, 82, 85-89, 95f, 120, 131, 141-143, 157, 166f, 170, 175f, 179  
Herrnhut, Deutsch Ev. Frauenbund 169  
Herrnhut, Archiv 88f, 162  
Herrnhut, Synode 1789 68-70  
Herrnhut, 200-Jahrfeier 1924 170  
Heuter, Ursula 182

- Heyde, Gerhard 173, 180  
 Heyde, August Wilhelm 133,  
 136, 141-147  
 Himmelmann, Marie geb. Fricke  
 126  
 Hinz-Fogdal, Hansine 127, 133,  
 135f  
 Hirsch, Marianne 196  
 Hitler, Adolf 171
- Idstein/ Taunus 73f, 76f, 79f  
 Ipyana/ Missionsstation in Tan  
 sania 155
- Jähne, Auguste Sophie 127  
 Jäschke, Heinrich August 143f  
 Jebenhausen bei Bad Boll 172  
 Jena 103
- Kaiser, Barbara 129  
 Kampmann, Johanna Salome 90  
 Kersten-van Calker, Anna 136  
 Khalatse/ Indien 147f  
 Kissewetter, Johann Georg 77  
 Kleinwelka 160f, 172f, 176,  
 179, 191  
 Klettenberg, Susanna Katharina  
 von 193, 196, 198, 202-205  
 Kootz, Johannes 154-158  
 Kootz-Kretschmer, Elise 139,  
 153-163  
 Köster, Rosa geb. Hafa 126,  
 134, 138  
 Kretschmer, Johannes 155  
 Krüger, K. 180  
 Kücherer, Karl Friedrich 167,  
 171  
 Kücherer, Magdalena geb. Beck  
 165-192
- Kyelang/ Indien 136, 141-146
- Labadie, Jean de 35  
 Lange, Johann Christian 74, 79f  
 Langen, August 195  
 Lappenberg, J.M. 194  
 Lasberg bei Freistadt ob der  
 Enns 75  
 Laßberg, Carl Erasmus von 75f  
 Laßberg, Sophia Antonia geb.  
 von Münchingen 75  
 Laßberg, Ernestine Eberhardine  
 von 74f  
 Laßberg, Potentiana von, geb.  
 von Kölln-peck 76  
 Layritz, Paul 86f  
 Layritz, Benigna 98  
 Leade, Jane 34f  
 Leh/ Indien 141, 146f, 149f  
 Lehmann, Hugo 185  
 Leipzig 167, 170  
 Lelong, Isaac 110  
 Lenders, Maria 137  
 Lhasa/ Tibet 146  
 Löhans, Veronica 109  
 London 161  
 Loskiel 163  
 Lüthi, Kurt 59
- Marienborn 52, 81-85, 103,  
 202  
 Marx, Carl Dr. 149  
 Marx, Margarete 190  
 Marx, Theo 180f  
 Masman-Uden, Jacobina 38  
 May, Kurt 195  
 Mbeje/ Tansania, Station 155  
 Mead, Margaret 26

- Meier, Gudrun 141  
 Meinhof, Carl 159-161  
 Merian, Hanna 191  
 Mettele, Gisela 111  
 Meurer, Salome 38  
 Meyer, Theodor 162  
 Montmirail 166  
 Moritz, Karl Philipp 119  
 Möschler, F. 185  
 Msaturwa, Lehrer in Utengule  
 158  
  
 Nassau-Usingen, Henriette Do  
 rothea von 74  
 Nassau-Usingen, Georg August  
 von 74f  
 Neu-Herrnhut 107  
 Neusalz 126, 130  
 Neusalz 49  
 Neuwied 104, 126, 128  
 Niederrad bei Frankfurt 154  
 Niesky 119, 131, 148, 154, 158,  
 179  
 Nitschmann, Anna 20, 23f, 40,  
 49-54, 62, 109  
 Nitschmann, Susel 98  
 Nitschmann, David 105  
  
 Oldendorp, Christian Georg An-  
 dreas 103-112, 163  
 Oslo (Christiana) 30  
 Ostertag, Pfarrer 74  
  
 Padel, Gertrud 178f, 186, 190  
 Pagell, Eduard 143f  
 Peistel, Charitas 98  
 Petersen, Christine 90  
 Petersen, Johanna Eleonora 34f  
  
 Petri, Kantor 77  
 Peucker, Paul 48, 61  
 Pfeil, Gräfin 166  
 Piesch, Anna Johanna, verh. Sei-  
 del 24, 40, 52  
 Plock, Luise 59  
 Protten, Christian 111  
  
 Quäker 11, 14, 35, 41  
 Quandt, Christlieb 70, 163  
  
 Rawa/ Polen 170  
 Reichel, Dietz 174  
 Reichel, Rudolf 182  
 Reuß zu Plauen, Erdmuthe Be-  
 nigna von, geb. Solms-Lau-  
 bach 35  
 Richard, Theophil 155  
 Riekenberg, Dr. 77  
 Rizhaub, Johann Andreas 77  
 Rosenberg, Maximiliane Adol-  
 fine Elisabeth 133  
 Rothe, Johann Andreas 22  
 Rühle, Katharina 31, 113  
 Rungwe/ Tansania 155  
  
 Sachsen-Weißenfels, Heinrich v.  
 104  
 Sarepta 142  
 Schiel, Ruth 136  
 Schiller, Friedrich von 114,  
 193f, 203f  
 Schlegel, Friedrich 195  
 Schleiermacher, Charlotte 38  
 Schleiermacher, Friedrich Daniel  
 Ernst 119  
 Schmidt, Theodor 177, 179  
 Schmidt, H. 187f



- Schmidt, Dr. K. H. 80  
 Schnabel, Werner Wilhelm 76  
 Schneider-Böklen, Elisabeth 73  
 Scholtz, Annegret 177  
 Schöpffel, Adam Paul 51  
 Schubert, Anne Rosel 99  
 Schulze, Adolf 150, 162  
 Schurmann, Anna Maria von 34  
 Schütz, Paul 16  
 Schwarze, Bruder 150  
 Schweiniz, Justine von 83  
 Shakspo, Nawang Tsering 141  
 Shawe, Dr., Arzt 150  
 Shimla/ Indien 146  
 Sieveking, Amalie 117  
 Silo/ Südafrika 147  
 Sjögren, Christine 202  
 Spangenberg, August Gottlieb  
 65, 87, 122  
 Spangenberg, Eva Maria, geb.  
 Ziegelbauer 50  
 St. Crux 108  
 Steinberg, Rudolf 172, 174  
 Steinberg, Gertrud 172  
 Steinkallenfels, Frau von 38  
 Stettin 108  
 Strack, Friedrich 195  
 Sutor, Georg Jacob 44
- Theile, Amalie 126, 130  
 Theile, Annette 153  
 Thiele-Winkler, Eva von 174  
 Thilenius, Georg 159  
 Trunz, Erich 198
- Uh, Emma Hermine 138  
 Ulbricht, Horst 103
- Utengule/ Tansania 155f, 158f  
 Uttendörfer, Otto 9, 30, 47f
- Vetter, Anna 34  
 Vogt, Peter 29, 113  
 Vogt, Johannes 178
- Waiblinger, Georg 67  
 Walch, Johann Georg 44  
 Walther, Lenel 98  
 Warneck, Gustav 158  
 Watteville, Benigna von, geb.  
 Zinzendorf 24  
 Watteville, Johannes von 64  
 Weber, Anna 108  
 Weber, Wenzeslaus 108  
 Weber, Georg 110  
 Weber, Elisabeth 108-112  
 Weber, Julius 149  
 Weiz, Sam 133  
 Westindien 104, 108-110, 135,  
 Wunderling, P. 189  
 Wunderling, Käte 178, 186, 190
- Zeist 49, 53, 61, 138, 160  
 Zimmerling, Peter 9  
 Zinzendorf, Christian Renatus  
 von 103  
 Zinzendorf, Erdmuthe Dorothea  
 9, 19-21, 23, 62, 170  
 Zinzendorf, Nikolaus Ludwig  
 von 9-27, 36, 45-48, 59f,  
 66, 81, 83, 121, 124, 160,  
 191, 193, 198-203  
 Werke:  
 --, Berliner Reden 81  
 --, Lautere Milch 79  
 --, Lehrbüchelgen 53f

## ANSCHRIFTEN DER AUTOREN

- Stephan Augustin, Löbauerstrasse 23, 02747 Herrnhut
- Pfr. Ingeborg Baldauf, Zittauer Str. 22, 02747 Herrnhut.
- Dr. Robin Clouser, Ursinus College, P.O. Box 1000, Collegeville, Pennsylvania 19426-1000, USA
- Prof. Dr. George W. Forell, P. O. Box 2300, Iowa City, Iowa 52244, USA.
- Prof. Dr. Gottfried Geiger, Hermann-Hummel-Str. 30, 82166 Gräfelfing
- Gudrun Meier, Am Schillerplatz 7, 01877 Bischofswerda
- Dr. Gisela Mettele, Center for the Study of World Religions, 42 Francis Avenue, Apartment 8, Cambridge, 02138 MA.
- Dr. Paul Peucker, August-Bebel-Str. 35, 02747 Herrnhut.
- Christian Rice, 15 Ashland Street, Sommerville, Massachusetts 02144, USA
- Pfr. Elisabeth Schneider-Böklen, Strassberger Str. 30, 80809 München
- Unitätsdirektor Pfr. Martin Theile, Zittauer Str. 20, 02747 Herrnhut
- Prof. Dr. Ursula Thiemer-Sachse, Freie Universität Berlin, LAI, Rüdeshheimer Strasse 54-56, 14197 Berlin.
- Dr. Horst Ulbricht, Rembrandtstrasse 4, 01219 Dresden
- Peter Vogt, 23 Peperell Rd., Kittery Point, ME 03905, USA
- Pfr. Dr. Peter Zimmerling, Am Büchsenackerhang 33, 69118 Heidelberg





