

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 Brüdergemeine¹.

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 ausgeglichen²; 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 auf³. 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“⁴ 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“⁵. 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“⁶.

Dem zugrunde lag die Vorstellung einer Polarität der Geschlechtscharaktere⁷. 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 hatten⁸. 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. Jahrhunderts⁹.

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 empfunden¹⁰. 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 Frauen¹¹.

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 Sphäre¹².

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 Brüdergeschichte¹³.

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 bestimmt¹⁴. 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 übten¹⁵.

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“¹⁶. 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 berichtet¹⁷.

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“¹⁸? 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 Brüdergemeinde 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“¹⁹. 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 war²⁰. Den Hang zu „Intriguen, Methodismus, ein farouches Wesen, eine Art von Grobheit“ gestand Zinzendorf den „ordinären, natürlichen Mannsleuten“ zu²¹, 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.“²²

Dem Pietismus wird in der Forschung oft eine „weibliche Note“ zugesprochen²³. 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“²⁴. 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“²⁵ 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 wirken²⁶. 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 Jahre²⁷. 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.“²⁸

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 war²⁹. 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“³⁰, und es war auch die Grundlage, auf der die Frauen im 19. Jahrhundert zunehmend aus der gemeindlichen Mitbestimmung verdrängt wurden³¹. 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 gewählt³². „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 Synodis 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.“³³ 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 ausschloß³⁴.

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 auf³⁵.

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“³⁶, denn ihre Lebensberichte waren ein Teil des Prozesses, in dem sich die Gemeinschaft konstituierte und fortlaufend über sich selbst vergewisserte³⁷.

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 18th 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“³⁸. 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 sei³⁹. 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 groß⁴⁰.

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 adressiert⁴¹. 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 verfügte⁴².

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“⁴³. 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. Jahrhundert⁴⁴

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 einzuklagen⁴⁵.

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“⁴⁶. 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.“⁴⁷

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“⁴⁸. Die Chorpflegerinnen gaben demgegenüber 1814 in einem Bericht zu Bedenken, daß „zur Verheyrathung” auch „Neigung” zur „häuslichen Wirthschaft” gehöre⁴⁹. 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.”⁵⁰

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.“⁵¹ 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 Helferin⁵².

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 soll⁵³. 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 wolle⁵⁴.

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“⁵⁵ 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 ...“⁵⁶, 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.“⁵⁷ 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.“⁵⁸ 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 fand⁵⁹. 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“⁶⁰. Die Männer, die in die Missionsschule eintraten, mußten laut Statuten unverheiratet sein⁶¹. 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 war⁶².

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.“⁶³

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“⁶⁴. 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“⁶⁵. 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“⁶⁶.

„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“⁶⁷, 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“, gelobt⁶⁸.

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 sei⁶⁹. 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 ergeben⁷⁰. 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.“⁷¹ 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 [...]“⁷² 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!“⁷³ 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 Missionsdienstes⁷⁴. 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 Daiber⁷⁵. 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 Grenze⁷⁶.

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.“⁷⁷ 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 Gesellschaft⁷⁸.

Die Bezeichnung „unser Beruf“, „meine Berufspflichten“⁷⁹ 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.“⁸⁰ 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 sorgte⁸¹.

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.“⁸²

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 wurde⁸³, 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).