

# Herrnhuter Tradition und Theologie in der Karibik. Transferprozesse in der Herrnhuter Mission im 18. Jahrhundert

von Naomi Reichel

1732, als das Missionsbestreben der Herrnhuter Brüdergemeine in St. Thomas begann, geschah dies primär in der Hoffnung, die *ecclesiae invisibiles*, nicht aber notwendigerweise auch neue Brüdergemeinen zu etablieren. Dies jedoch sollte erst der Anfang eines langwährenden Prozesses sein, der die Herrnhuter Brüdergemeine verbreiten und bis heute nachhaltig prägen würde. Heute zählt die Herrnhuter Brüdergemeine mehr Mitglieder in ihren früheren Missionsgebieten als in Europa – ein Schicksal, dass sie mit den meisten großen christlichen Denominationen teilt. Dies lässt das Motto der nordamerikanischen Unität („In Essentials, Unity; In Nonessentials, Liberty; In All Things, Love“), das ursprünglich nicht aus der Herrnhuter Brüdergemeine stammt, aber von der Brüdergemeine in Nordamerika aufgegriffen und zum eigenen Motto gemacht wurde, in ein ganz anderes Licht rücken. Während es für die meisten surinamischen Brüdergemeinen in den Niederlanden zum Beispiel essentiell ist, am Abendmahl in weiß gekleidet zu sein, sind andere europäische Gemeinen nicht mit diesem Brauch vertraut. Warum? Woher kommt die Diversität an Bräuchen? Wurden neue Bräuche in den Missionsgebieten eingeführt und bis heute selbst in den Diaspora-Gemeinden weiter praktiziert? Oder handelt es sich um alte Traditionen, die in den europäisch-festländischen Gemeinden verloren gingen, aber in den Missionsgebieten länger erhalten blieben? Welche Bräuche lassen sich tatsächlich auf den Ursprung der Brüdergemeine zurückdatieren? Welche Traditionen und Lehren waren so essentiell für die Missionare, dass sie sie auch in den Missionsgebieten einführten?

Im Großen und Ganzen weist die Mission der Herrnhuter Brüdergemeine, die im Einzelnen eine recht unterschiedliche Geschichte auch mit mancherlei gescheiterten Missionsversuchen erfuhr, große Ähnlichkeiten zu anderen protestantischen Missionen auf, unterschied sich aber teilweise hinsichtlich ihrer Zielgruppe. Während die Anglikaner als ‚Kirche der Plantagenbesitzer‘ und spätere Missionen wie die *Baptist Mission Society* als ‚Kirche der Sklaven‘ bekannt waren, nahmen die Herrnhuter einen Platz dazwischen ein. Sie wollten sowohl Plantagenbesitzer als auch Sklaven ansprechen und begaben sich dadurch in eine Grundspannung. Deshalb ist nicht unmittelbar ersichtlich, zu welchem Ausmaß es Sklaven erlaubt war, sich in Herrnhuter Missionsgemeinden einzubringen. Viele Wissenschaftler haben bereits die Haltung der Herrnhuter Brüdergemeine und ihrer Missionare zur Sklaverei untersucht, nur wenig wurde jedoch darüber geschrieben, was mit den Lehren und

Traditionen bei der Mission im Kontext der Sklaverei geschah.<sup>1</sup> Wie gingen Sklaven mit den für die Missionare und die Herrnhuter Brüdergemeine wesentlichen Traditionen und Lehren um? Transformierten sie sie oder blieb es bei einer Transplantation?

Mithilfe eines diachronen Ansatzes soll die Herrnhuter Mission in Dänisch-Westindien und Antigua von 1732 bis 1818 im Folgenden daraufhin untersucht werden, ob bzw. wie Herrnhuter Charakteristika im Kontext der Sklaverei von den Herrnhuter Missionaren übermittelt und von den dortigen Sklaven kultiviert wurden. Dazu werden exemplarische Charakteristika aus den Bereichen der Theologie, Frömmigkeit und Kirchenorganisation genauer betrachtet.<sup>2</sup> Zur Untersuchung einer etwaigen Transformation brüderischer Verkündigung liegt das Augenmerk besonders auf den Diskontinuitäten und Kontinuitäten im gewählten Zeitrahmen. Differenziert werden muss dabei zwischen der Inter-Ebene, die (Dis-)Kontinuitäten zwischen der Mutterkirche und den karibischen Missionsgemeinden umfasst, und der Intra-Ebene, die (Dis-)Kontinuitäten innerhalb der karibischen Mission einschließt.

Obwohl die geographischen und chronologischen Parameter nahezu unbegrenzt scheinen und zu umfassend für einen so kurzen Artikel anmuten, lässt sich dieser Ansatz nicht umgehen. Infolge der diachronen Herangehensweise müssen Herrnhuter Lehren und Traditionen über einen gewissen Zeitraum hinweg untersucht werden. Die Zeitspanne wurde ausgewählt, da sie wichtige Eckpfeiler der frühen Herrnhuter Geschichte darstellt. Wie oben erwähnt, begann die Herrnhuter Mission in der Karibik und Herrnhuter Mission allgemein 1732. In den 1740er Jahren folgte die sogenannte Sichtungszeit, eine Zeit, in der Teile der Herrnhuter Brüdergemeine eine radikal überschwängliche und emotionale Form annahmen und die weitere Zukunft der Kirche infrage stellten. Nach dem Tod des Gründers, Graf Zinzendorf, im Jahre 1760 prägte August Gottlieb Spangenberg die weitere Entwicklung nachhaltig. Die Post-Spangenberg-Ära ab 1792 markiert ein Novum in der brüderischen Geschichte: Zum ersten Mal stand kein einflussreicher und charismatischer Leiter an ihrer Spitze. Die Generalsynode von 1818 stellt einen weiteren Wendepunkt der Herrnhuter Brüdergemeine dar. Auf dieser Synode wurden weitreichende Änderungen der Gemeindestruktur vereinbart.<sup>3</sup> Die Zeit nach 1818 kann hier nicht abgedeckt werden, da eine neue Ebene der Unterscheidung aufkommen würde. Die Sklaven in Antigua waren

---

<sup>1</sup> So zum Beispiel Katherine Gerbner in ihrer Untersuchung der Herrnhuter in Jamaica und St. Thomas. Vgl. Katherine Reid Gerbner, *Christian Slavery. Protestant Missions and Slave Conversions in the Atlantic World, 1660–1760* (unveröff. Diss., Harvard University, 2013). Wohingegen sie vorwiegend Transformationen in Bildung, Prinzipien bezüglich Ehe und Polygamie und kulturellen Ähnlichkeiten offenlegt, fokussiert dieser Artikel auf die Charakteristika, die als Brüdergemeine-spezifisch gelten.

<sup>2</sup> Ausgelassen werden dabei beispielsweise die Losungen, das Tropenkonzept, das Streiterkonzept, die Ehereligion oder weitere liturgische Versammlungen wie die Singstunde.

<sup>3</sup> J. Taylor Hamilton/Kenneth G. Hamilton, *History of the Moravian Church. The Renewed Unitas Fratrum: 1722–1957*, Bethlehem/Winston-Salem 1967, S. 179.

nämlich 1833 bereits emanzipiert, wohingegen die Sklavenemanzipation in Dänisch-Westindien erst 1846 erfolgte. Obwohl die Mission in Antigua auf dem Gebiet Britisch-Westindiens stattfand, war sie eng mit Dänisch-Westindien verbunden. Sie wurde 1756 von Samuel Isles gegründet, nachdem dieser zunächst in Dänisch-Westindien gewirkt hatte. Antigua stellt allerdings ohnehin einen Sonderfall dar, da Missionare dort unabhängiger arbeiten konnten als in Dänisch-Westindien.<sup>4</sup> Die Herrnhuter Brüdergemeine hatte zudem zum Zeitpunkt der Gründung der Antigua-Mission bereits eine offizielle Haltung zu Sklaverei und Mission eingenommen.<sup>5</sup> Daher kann Antigua nur insofern zu dieser Untersuchung beitragen, als dass Transformationen in Antigua – im Unterschied zur frühen Mission in Dänisch-Westindien – nicht einfach als aus bloßem Zugzwang oder dem Fehlen von Anweisungen geboren heruntergespielt werden können.

Zweitens ist es bei einer Zeitspanne von 86 Jahren selbsterklärend, dass die untersuchten Quellen nur exemplarischer Natur sind. Bei der Auswahl der Quellen wurden nur solche berücksichtigt, die einen Bezug zur Fragestellung dieser Arbeit aufwiesen. Alle Hypothesen basieren somit nur auf einer beschränkten Anzahl an Quellen und müssten mithilfe einer größeren Anzahl an Quellen ferner verifiziert oder widerlegt werden. Dies geht jedoch über den Umfang dieses Artikels hinaus.

Die wichtigste veröffentlichte Quelle ist Oldendorps “Historie der Caribischen Inseln Sanct Thomas, Sanct Crux und Sanct Jan”, daneben gibt es weitere unveröffentlichte Quellen aus dem Unitätsarchiv (UA) in Herrnhut. Oldendorp war von der Unitätsältestenkonferenz (UAC)<sup>6</sup> beauftragt worden, eine Geschichte der Mission der Karibik zu schreiben und besuchte diese von Mai 1767 bis Oktober 1768.<sup>7</sup> Zu diesem Zweck zog er nicht nur Quellen aus den frühen Missionsjahren hinzu, sondern führte auch eigene Interviews. Seine Manuskripte wurden jedoch von der UAC abgelehnt, da sie zu umfangreich und detailliert gewesen seien, und wurden erst im Jahr 2000 und 2002 vollständig veröffentlicht. Die unveröffentlichten Quellen aus dem Unitätsarchiv beinhalten vor allem deutsche, aber auch englische, niederländische oder niederländisch-kreolische Dokumente. Die meisten wurden von der Kurrentschrift transkribiert und dann übersetzt.

---

<sup>4</sup> J.C.S. Mason, *The Moravian Church and The Missionary Awakening in England. 1760–1800*, Suffolk/Rochester 2001, S. 107f.

<sup>5</sup> Ebd., S. 95.

<sup>6</sup> Die UAC ist die leitende und überwachende Instanz der gesamten Brüder-Unität, vgl. Paul Peucker, *Herrnhuter Wörterbuch. Kleines Lexikon von brüderischen Begriffen*, Herrnhut 2000, S. 53f.

<sup>7</sup> Christian Georg Andreas Oldendorp, Vorbericht, 18/11/1776, in: Gudrun Meier, *Quellen und Dokumente aus dem Umfeld der Missionsgeschichte von St. Thomas, St. Croix und St. Jan*, in: Christian Georg Andreas Oldendorp, *Historie der caribischen Inseln Sanct Thomas, Sanct Crux und Sanct Jan*. Kommentarband, hrsg. von Gudrun Meier, Peter Stein, Stephan Palmiø und Horst Ulbricht (*Beihfte zu Unitas Fratrum*, Bd. 19), Herrnhut 2010, S. 160.

Die Quellen sind drittens auch begrenzt. Auf der einen Seite waren die meisten Missionarsberichte an die jeweilige Heimatgemeinde und Unterstützer gerichtet und verfolgten daher ein gewisses Ziel. Demzufolge kann nicht garantiert werden, dass diese Quellen durchweg verlässlich sind im Hinblick darauf, wie sie die Durchführung Herrnhuter Praktiken schildern. Darum häufig Konferenzprotokolle herangezogen, weil diese normalerweise nicht für die Öffentlichkeit bestimmt waren.<sup>8</sup> Auch wenn Briefe und Lebensläufe von Sklaven erhalten geblieben sind, sind die meisten von ihnen nicht von den Sklaven niedergeschrieben worden, sondern wurden den Missionaren diktiert. Die Mehrheit der Sklaven waren Analphabeten und obwohl anfangs versucht wurde, ihnen Schreiben und Lesen beizubringen, stellten die frühen Missionare diese Bemühungen zwischenzeitlich ein.<sup>9</sup> In den meisten Fällen jedoch brachten die Missionare ihnen das Schreiben, Lesen, Niederländisch oder Deutsch bei. Infolgedessen verfügten sie über ein begrenztes Vokabular das nur die Wörter umfasste, die ihnen die Missionare beibrachten. Das trifft teilweise auch auf ihren Gebrauch des Kreolischen zu. Obwohl es inzwischen zur Muttersprache vieler Sklaven geworden war, gab es im Kreolischen nur wenig religiöses Vokabular und somit wurden religiöse Konzepte durch die Missionare in das Kreolische mithilfe der niederländischen Entsprechungen übertragen.<sup>10</sup> Daneben war auch eine zweimalige Zensur von Sklavendokumenten möglich. Erstens, konnten die Dokumente durch die Missionare, die sie übersetzten oder sie an die Heimatgemeinde sandten, manipuliert werden und zweitens konnte ungewolltes Material im Prozess der Aufbewahrung und Erhaltung von Dokumenten ausgesondert werden.<sup>11</sup> Es ist insofern anzunehmen, dass Dokumente, die von Sklaven aufgeschrieben wurden, die Schwierigkeiten mit den Herrnhuter Lehren hatten, nicht in den Archiven der Brüdergemeine auffindbar sind. Des Weiteren decken die im Unitätsarchiv gefundenen Sklavenberichte keine negativen Reaktionen und ihre Begründung ab. Lediglich ein paar Missionarsquellen wie Diarien und Konferenzaufzeichnungen zeigen, dass Sklaven auf Abwege gerieten oder dass Begegnungen mit anderen Sklaven stattfanden, die die Missionare allgemein ablehnten, nicht aber im Speziellen die Traditionen oder Lehren.

Die untersuchten Quellen führen nicht immer ihren Autor an. Insbesondere Konferenzprotokolle waren oft das Werk verschiedener Missionare, da

---

<sup>8</sup> Laut Rüdiger Kröger, damaliger Archivar des UA (E-Mail vom 4. August 2014).

<sup>9</sup> 1740 stellten die Missionare den Unterricht ein, weil sie beobachteten, dass Sklaven mehr Interesse am Lernen als am Glauben hatten. Es ist anzunehmen, dass bereits schreib- und lesefähige Sklaven stattdessen die analphabetischen Sklaven unterrichteten; vgl. Christian Georg Andreas Oldendorp, *Historie der Caribischen Inseln Sanct Thomas, Sanct Crux und Sanct Jan*. Insbesondere der dasigen Neger und der Mission der evangelischen Brüder unter denselben, hrsg. von Gudrun Meier, Hartmut Beck u.a., Berlin 2000 (Teil I); 2002 (Teil II), I/3, S. 1968 und II/1, S. 433.

<sup>10</sup> Ebd., II/1, S. 158.

<sup>11</sup> Ein Archiv existierte bereits seit 1764 in Herrnhut; vgl. Gisela Mettele, *Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeine als globale Gemeinschaft 1727–1857*, Göttingen 2009, S. 33f.

einer üblicherweise das Schreiben übernahm und die anderen es anschließend revidierten. Aufgrund der hohen Sterblichkeitsrate wirkten viele Missionare nur eine gewisse Zeit lang und hinterließen daher selten bleibende Spuren in der Mission. Aus diesem Grund werden die tatsächlichen Autoren der Quellen nur peripher berücksichtigt. Das karibische Missionsunterfangen insgesamt beeinflusste die Herrnhuter Brüdergemeinen in Europa insofern, als Diarien und Briefe häufig nach Herrnhut geschickt wurden, wo sie handschriftlich verbreitet wurden und der leitenden Behörde vorlagen, die darauf reagierte. Insofern kann man auch von einem Einfluss der Missionsgemeinden auf die Herrnhuter Muttergemeinde und ihre Sicht und weitere Gestaltung der Mission sprechen.

## 1. Die Herrnhuter Brüdergemeinde und die Sklaverei

Als Verwandter der dänischen Königin Sophie Magdalene nahm Zinzendorf 1731 an der Krönungszeremonie von Christian VI. teil.<sup>12</sup> Während seines Aufenthaltes in Kopenhagen, lernte Zinzendorf Anton kennen, einen dunkelhäutigen Sklaven, der ihm von seinen Schicksalsgenossen in der dänischen Kolonie St. Thomas berichtete.<sup>13</sup> Zinzendorf soll vom Schicksal dieser Sklaven schwer betroffen gewesen sein. Zu diesem Zeitpunkt war der Gedanke eines Missionsvorhabens schon lange in Zinzendorf herangereift. Jetzt jedoch schien es zum ersten Mal realisierbar. Bereits 1732 begann schließlich die Mission der Sklaven in St. Thomas. Bald wurde das Missionsunternehmen ausgeweitet. So kamen Grönland (1733), St. Croix (1734 und 1740), Surinam (1738), Pennsylvania (1740), Jamaica (1754), Antigua (1756) und andere Länder hinzu.<sup>14</sup> Mission wurde zum Kennzeichen der Herrnhuter Brüdergemeinde. In Deutschland war die Herrnhuter Mission eine der ersten protestantischen Missionsunterfangen. Mit ihrer umfangreichen Missionsarbeit beeinflusste sie die neuen protestantischen Missionsbewegungen des späten 18. Jahrhunderts maßgeblich.<sup>15</sup>

1757 waren bereits 1700 Menschen in St. Thomas getauft worden.<sup>16</sup> Das ist eine eindruckliche Zahl, wenn man berücksichtigt, dass die Missionare lange Zeit gar nicht beabsichtigten so viele Menschen wie möglich zu taufen.<sup>17</sup> Die meisten Konvertiten waren Sklaven. Sklaven lebten im Allgemeinen unter äußerst ärmlichen Bedingungen und mussten sechs Tage pro Woche auf den

---

<sup>12</sup> Christian Degn, *Die Schimmelmans im atlantischen Dreieckshandel. Gewinn und Gewissen*, Neumünster 1974, S. 43.

<sup>13</sup> Mason, *Moravian Church* (wie Anm. 4), S. 5.

<sup>14</sup> Peter Vogt, *Die Mission der Herrnhuter Brüdergemeinde und ihre Bedeutung für den Neubeginn der protestantischen Missionen am Ende des 18. Jahrhunderts*, in: *Pietismus und Neuzeit* 35 (2009), S. 204–236, hier: S. 215.

<sup>15</sup> Ebd., S. 223–236. Eine enge Beziehung bestand beispielsweise zwischen der Herrnhuter Mission und der London Missionary Society (vgl. *ebd.*, S. 229).

<sup>16</sup> Mason, *Moravian Church* (wie Anm. 4), S. 22f.

<sup>17</sup> Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/1, S. 557f.

Plantagen arbeiten. So blieb ihnen nur der Sonntag um Geld für den eigenen Lebensunterhalt zu verdienen.<sup>18</sup> Außerdem waren sie dem Willen ihres Besitzers vollständig unterworfen. Generell hatten Eigner zwar ein Interesse daran, ihre Sklaven am Leben zu halten, da sie ökonomisch von ihnen abhängig waren, allerdings konnten sie mit ihnen umgehen, wie es ihnen beliebte.<sup>19</sup> Oft wurden Sklavenfamilien auseinandergerissen, wenn ein Partner oder Kind an andere Plantagen verkauft wurde.<sup>20</sup> Im Gegensatz dazu gab es jedoch auch einige wenige Fälle, in denen Sklaven wie Familienmitglieder behandelt wurden, wichtige Berufe innehatten oder Wohlstand erwarben.<sup>21</sup> Insgesamt hatten Sklaven “technically [...] no rights, only obligations”<sup>22</sup>. Diese Verpflichtungen waren nicht nur ökonomischer Art, sondern schränkten die Ausübung ihrer kulturellen oder religiösen Bräuche ein.

Nichtsdestotrotz wurden afrikanische Bräuche erhalten. Zum Beispiel kamen Sklaven häufig an Sonntagen zusammen um zu tanzen.<sup>23</sup> Darüber hinaus hatten auch polygame Traditionen Bestand, denn die Eigner profitierten von der „Reproduktion“ ihrer Sklaven und unterstützten daher polygame Hochzeiten.<sup>24</sup> Sogar 1767 bis 1768, als Christian Georg Andreas Oldendorp Sklaven zu ihrer Herkunft befragte, erinnerten sich zahlreiche Sklaven noch an afrikanische Bräuche.<sup>25</sup> Da viele Sklaven aus verschiedenen Regionen Afrikas kamen und unterschiedliche Sprachen sprachen, ist umstritten, ob Sklaven überhaupt kulturelle Muster teilten. Während Melville Herskovits weitreichende Parallelen annimmt,<sup>26</sup> gehen Sidney Mintz und Richard Price davon aus, dass „sie nur durch Prozesse kulturellen Wandels Gemeinschaften werden konnten. Was die Sklaven zweifelsohne am Anfang teilten war ihre Versklavung; alles oder fast alles andere musste erst von ihnen geschaffen werden.“<sup>27</sup> Das gilt auch für die religiöse Sphäre. Gemeinsame Merkmale traditioneller afrikanischer Religion, welche in der Karibik wiedergefunden werden konnten, umfassten „worship of the gods, veneration of the ancestors, African-style drumming and dancing, rites of initiation, priests and

---

<sup>18</sup> Ebd., S. 193.

<sup>19</sup> Ebd., I, S. 558.

<sup>20</sup> Karl Müller, 200 Jahre Brüdermission. Das erste Missionsjahrhundert, Herrnhut 1931, S. 334.

<sup>21</sup> Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/1, S. 178.

<sup>22</sup> Paul E. Lovejoy, *Transformations in Slavery. A History of Slavery in Africa*, Cambridge 2000, S. 2.

<sup>23</sup> Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), I, S. 679f.

<sup>24</sup> Ebd., II/1, S. 249. Man muss dabei berücksichtigen, dass alle Hochzeiten nie legal als Ehen anerkannt wurden.

<sup>25</sup> Ebd., I, S. 365–456.

<sup>26</sup> Melville J. Herskovits, *The Myth of the Negro Past*, New York/London 1941, S. 55.

<sup>27</sup> Sidney W. Mintz/Richard Price, *The Birth of African-American Culture. An Anthropological Perspective*, Boston 1992, S. 18 [eigene Übers.].

priestesses, spirit possession, ritual, sacrifice, sacred emblems and taboos, extended funerals and systems of divination and magic<sup>28</sup>.

Die Herrnhuter Missionare unternahmen wenig, um die Situation der Sklaven zu verbessern. Auf der einen Seite unterschieden sich ihre eigenen Lebensbedingungen oft nicht signifikant von den ärmlichen Bedingungen der Sklaven.<sup>29</sup> Auf der anderen Seite waren sie im Besitz von Plantagen und Sklaven. Zum Teil wird zwar behauptet, dass sie 'bessere' Sklavenhalter waren,<sup>30</sup> aber es ist nicht klar, ob dies tatsächlich zutrifft.<sup>31</sup> Als Zinzendorf 1739 St. Thomas besuchte, erklärte er den Sklaven: „the Lord has made everything Himself – kings, masters, servants and slaves. And as long as we live in this world, everyone must gladly endure the state into which God has placed him.“<sup>32</sup> Daher sollten Missionare nicht in die, von Gott gegebene, weltliche Ordnung eingreifen, sondern stattdessen Gehorsam und Eifer unter den Sklaven fördern. Über den betrachteten Zeitrahmen dieser Arbeit hinweg wurde diese offizielle Haltung gegenüber Sklaverei nicht widerrufen oder modifiziert.<sup>33</sup>

Andererseits stellten Missionare Sklaverei an sich manchmal als negativ dar, zum Beispiel durch die Verwendung vom Bild der ‚Versklavung durch Sünde‘ in Predigten. Des Weiteren wurden Sklaven als Menschen angesehen und Kirchenmitglieder unter ihnen gleichermaßen als Brüder und Schwestern bezeichnet. Folglich gehen die Meinungen stark darüber auseinander, welche Rolle Herrnhuter Missionare in der Abschaffung der Sklaverei spielten. Während Jan Marinus van der Linde bekräftigt, dass Missionare die Emanzipation vorbereiteten,<sup>34</sup> argumentiert Armando Lampe, dass es keine Beweise gebe, die diese These auch für Surinam stützten. Seiner Ansicht nach scheinen die Lehren der Missionare eher Sklavenaufstände verhindert zu haben.<sup>35</sup> Erst vor kurzem hat Jan Hüsgen beide Positionen miteinander versöhnen können durch die Annahme, dass beide Aspekte unweigerlich mit

---

<sup>28</sup> Albert J. Raboteau, *Slave Religion. The “Invisible Institution” in the Antebellum South*, Oxford 2004, S. 42.

<sup>29</sup> Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/1, S. 60.

<sup>30</sup> Degn, *Die Schimmelmans* (wie Anm. 12), S. 53; Christian Georg Andreas Oldendorp, *Von der Plantagen-Sache der Brüder in St. Thomas, Marienborn 16. August 1769*, in: Gudrun Meier, *Quellen*, in: Oldendorp, *Historie. Kommentar* (wie Anm. 7), S. 176.

<sup>31</sup> UA, R.15.B.b.20.e zeigt das Sklaven auch auf Plantagen der Brüdergemeinde ausgepeitscht wurden, obwohl Missionare dies nicht selbst tun sollten.

<sup>32</sup> Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, *Farewell address to the assembled negroes*, 15. Februar 1739, in: Christian Georg Andreas Oldendorp, *History of the Evangelical Brethren on the Caribbean Islands of St. Thomas, St. Croix, and St. John*, hrsg. von Johann Jakob Bossard, Arnold R. Highfield und Vladimir Barac, Ann Arbor 1987, S. 361–363, hier: S. 363.

<sup>33</sup> Mason, *Moravian Church* (wie Anm. 4), S. 103.

<sup>34</sup> Jan Marinus van der Linde, *De Emancipatie der Negerslaven in Suriname en de Zendingarbeid der Moravische Broeders*, in: *De West-Indische Gids*, 34 (1953), S. 32–37, hier: S. 37.

<sup>35</sup> Armando Lampe, *Mission or Submission? Moravian and Catholic missionaries in the Dutch Caribbean during the 19<sup>th</sup> Century*, Göttingen 2001, S. 104, S. 189.

dem Herrnhuter Missionsunternehmen verbunden sind aufgrund ihrer „policy of noninterference“<sup>36</sup>.

Im Großen und Ganzen lehnten die Herrnhuter Missionare afrikanische Bräuche ab. Wie Katherine Gerbner jedoch in Jamaica beobachtete, neigten die Missionare dazu, im Laufe der Zeit toleranter gegenüber Polygamie und anderen kulturellen Gepflogenheiten zu werden.<sup>37</sup> Außerdem zeigen die Quellen von den Westindischen Inseln, dass Missionare sich der unterschiedlichen Ethnien und entsprechenden Bräuchen ihrer Sklaven bewusst gewesen sein mussten. Eine Korrelation zwischen dem Verhalten von Sklaven und ihrem ethnischen Hintergrund findet jedoch kaum Erwähnung. Ein Dokument berichtet zum Beispiel von den afrikanischen Ethnien unter den Sklaven, ihren Hauptmerkmalen und nennt letztlich sogar Namen von Herrnhuter Sklaven mit dem jeweiligen ethnischen Hintergrund. Es wird behauptet, dass der Sklave Johann Friedrich aus der ‚Watje-Nation‘ komme, die Krankheiten aus ihrem Land zu vertreiben pflege.<sup>38</sup> Als der Missionar Weber allerdings verschiedene Helfer 1760 beschreibt, bezieht er sich überhaupt nicht auf Johann Friedrichs ethnische Herkunft, sondern erklärt lediglich, dass Johann Friedrich die außergewöhnliche Fähigkeit besitze, Krankheiten zu heilen.<sup>39</sup> Doch welche Rolle spielte die ethnische Herkunft und damit verbundenen Bräuche in der Missionspraxis? Glichen die Sklaven die Herrnhuter Traditionen an sie an bzw. synthetisierten beide? Wie wirkte sich die Haltung der Missionare gegenüber Sklaven in der Realität aus? Welche Transformationen fanden statt?

## 2. Transformationen auf dem Missionsfeld

Was empfahl die Herrnhuter Unitätsleitung ihren Missionaren, wie dachten die Initiatoren – Zinzendorf und Spangenberg? Sprachten sie sich überhaupt für eine Verbreitung von Herrnhuter Charakteristika aus?

### Missionstheorie

Wissenschaftler/innen, die Zinzendorfs und Spangenbergs Missionstheorie untersucht haben, werfen ein mehrdeutiges Bild auf. Auf der einen Seite

---

<sup>36</sup> Jan Hüsgen, Religion and Rebellion: Moravian mission and (post-)emancipation revolts in the British and Danish Caribbean, in: *Journal of Moravian History* 1 (2013), S. 76–100, hier: S. 100.

<sup>37</sup> Gerbner, Slavery (wie Anm. 1), S. 182.

<sup>38</sup> Charakter einiger Nationen der Schwarzen (UA, R.15.B.a.27.9). Obwohl diese Quelle nicht datiert ist, ist anzunehmen, dass sie von Oldendorp geschrieben oder ihm wenigstens bekannt war, da sie seinen Berichten über afrikanische Ethnien ähnelt bzw. teilweise sogar Wort für Wort damit übereinstimmt (vgl. z.B. Oldendorp, *Historie*, wie Anm. 9, I, S. 389).

<sup>39</sup> Die Helfer und Diener unter den Mohren in Thomas, Crux und Jan aus ihnen selbst: was von ihnen aus ihrem Kirchen-Buche und aus dem Munde ihres 27jährigen Kirchen-Dieners Bruder Georg Webers, aufgefasst worden im Nov. 1760 (UA, R.15.B.a.27.11), S. 5. Im Folgenden werden die Seitenzahlen immer dann angegeben, wenn verfügbar.

scheint es, als ob Zinzendorf gar nicht beabsichtigte eigenständige Herrnhuter Missionarsgemeinden zu gründen. Stattdessen strebte er an, den Weg für eine indigene Kirche zu ebnen.<sup>40</sup> Lediglich die ‚first fruits‘ sollten getauft werden – diejenigen also, die bereits vom Heiligen Geist dazu vorbereitet wurden.<sup>41</sup> Zu diesem Zweck sollte das Individuum und sein Herz angesprochen werden.<sup>42</sup> Außerdem intendierte Zinzendorf nicht, ein bestimmtes konfessionelles Modell zu reproduzieren, sondern er wollte die eine Kirche Christi (*ecclesia invisibiles*) zum Leben erwecken.<sup>43</sup> Daher sollten die Missionare „nur die Botschaft vom Lamm bringen und nicht die Lehre einer bestimmten Kirche“<sup>44</sup>. Zinzendorf schrieb zudem, Missionare sollten nicht Seelen „according to the Herrnhut yardstick“<sup>45</sup> messen, sondern sich lieber mit der Sprache, Kultur und Denkweise der Menschen beschäftigen.<sup>46</sup> Auf der anderen Seite handelte es sich bei einigen dieser Prinzipien bereits um Herrnhuter Charakteristika. Durch das Befolgen dieser Prinzipien wurden der typisch herrnhutische Christozentrismus und der Fokus auf die Herzensreligion zwangsläufig auch auf das Missionsfeld übertragen.

Welchen Einfluss hatten diese Prinzipien auf die Missionare? Um das beurteilen zu können, müssen drei Faktoren berücksichtigt werden. Erstens müssen die Missionspraxis und Entwicklung der Missionstheorie als symbiotisch verstanden werden. Zinzendorf hat niemals eine vollständige Missions-theorie entwickelt, sondern seine Ideen zur Mission entstanden erst allmählich.<sup>47</sup> Daher sind einige seiner Werke, wie zum Beispiel die „Instruktionen für die zu den Samojuden gesandten Brüder“ (1736) als Reaktion auf die Situation in St. Thomas zu verstehen.<sup>48</sup> Das berühmte Zitat über den „Herrnhut yardstick“ bezieht sich auf St. Thomas, wo „our brothers [...] demand from the *Mobren* [slaves] [...] things that we expect from our fighting comrades

---

<sup>40</sup> David Schattschneider, *Pioneers in mission: Zinzendorf and the Moravians*, in: *International Bulletin of Missionary Research* 8/2 (1984), S. 66.

<sup>41</sup> Samuel Baudert, *Zinzendorf's thought on missions related to his view of the world*, in: *International Review of Missions* 21 (1932), S. 399.

<sup>42</sup> Carola Wessel, „Es ist also des Heilands sein Predigtstuhl so weit und so groß als die ganze Welt.“ Zinzendorfs Überlegungen zur Mission, in: Martin Brecht/Paul Peucker (Hrsg.), *Neue Aspekte der Zinzendorf-Forschung (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 47)*, Göttingen 2006, S.163–173, hier: S. 173.

<sup>43</sup> Baudert, *Zinzendorf's thought* (wie Anm. 41), S. 397f.

<sup>44</sup> Wessel, *Predigtstuhl* (wie Anm. 42), S. 170.

<sup>45</sup> Schattschneider, *Pioneers* (wie Anm. 40), S. 67. ‚Herrnhut yardstick‘ ist die englische Entsprechung der sog. ‚Herrnhuter Elle‘.

<sup>46</sup> David Schattschneider, *The missionary theologies of Zinzendorf and Spangenberg*, in: *Transactions of the Moravian Historical Society* 22/3 (1975), S. 221.

<sup>47</sup> Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, *Texte zur Mission*, hrsg. von Helmut Bintz (*Unitas Fratrum* 2), Hamburg 1979, S. 28.

<sup>48</sup> Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, *Instruktion für die zu den Samojuden gesandten Brüder*, 1736, in: Hahn/Reichel (Hrsg.), *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder*, Hamburg 1977, S. 352–355, hier: S. 352f.

[church members] in Herrnhut<sup>49</sup>. Zweitens hatten die Missionare eine beachtliche Freiheit trotz der Richtlinien und häufigen Besuche durch Visitatoren.<sup>50</sup>

Drittens wurde Mission als Aufgabe der gesamten Kirche verstanden.<sup>51</sup> Das zeigt, dass nicht nur Mission und Missionstheorie symbiotisch waren, sondern auch die Mission und die Herrnhuter Mutterkirche in einer reziproken Beziehung der Interdependenz und beidseitigen Einflusses standen. Theodor Bechler nimmt sogar an, dass die Wahrnehmung der missionarischen Verpflichtung es der Herrnhuter Brüdergemeine als ganzer ermöglichte, die Ära des Rationalismus durchzustehen.<sup>52</sup> Erst eine nähere Betrachtung der Missionspraxis wird jedoch zeigen, inwiefern die Missionare diese Empfehlungen befolgten. Versuchten die Missionare Kirchenorganisation, Frömmigkeit und Theologie nach dem Vorbild Herrnhuts zu übertragen?<sup>53</sup>

### Kirchenorganisation

Hierbei sind die Kirchenämter von besonderem Interesse, die mit Sklaven und nicht von Missionaren besetzt wurden. In den frühen Missionsjahren finden eine große Anzahl an verschiedenen Kirchenämtern – ähnlich denen in Herrnhut – Erwähnung.<sup>54</sup> Das Amt des ‚Helfers‘ ist dabei entscheidend.

Erstens scheint es so, als ob die Zuständigkeiten des Helferamts im gesetzten Zeitrahmen allmählich zunahmen und das Helferamt so schließlich zum wichtigsten Amt wurde, dass mit Sklaven besetzt wurde. Diese Hypothese wird durch ein Konferenzprotokoll von 1797 aus Antigua gestützt, welches sich mit den Unterschieden zwischen Helfer- und Dienerämtern befasst.<sup>55</sup> Dieses Dokument, das von mehreren Missionaren in Antigua bearbeitet wurde, zeigt, dass die formale Unterscheidung zwischen Helfern und Dienern abgeschafft werden sollte, da beide, abgesehen von einigen geringfügigen Unterschieden, die gleichen Aufgaben erfüllten. So heißt es, dass Helfer lehren und ermahnen sollten. Noch 1739 handelte es sich dabei um

---

<sup>49</sup> Ebd., S. 355. Ab dem 16. Jahrhundert wurde zwischen Mauren und Mohren unterschieden. Mauren bezeichneten Menschen aus Mauretanien, Mohren hingegen Menschen mit dunkler Hautfarbe.

<sup>50</sup> Theodor Bechler, August Gottlieb Spangenberg und die Mission (*Hefte zur Missionskunde*, Bd. 28/29), Herrnhut 1933, S. 137.

<sup>51</sup> Wessel, Predigtstuhl (wie Anm. 42), S. 166.

<sup>52</sup> Bechler, Spangenberg (wie Anm. 50), S. 131. Diese Interdependenz und den Einfluss vollständig aufzudecken, übersteigt jedoch den Umfang dieses Artikels. Eine detaillierte Diskussion des Verhältnisses von Theorie und Praxis kann daher hier nicht geboten werden.

<sup>53</sup> Im Folgenden werden die einzelnen Charakteristika dieser Bereiche vorausgesetzt. Eine ausführliche Charakterisierung kann in der dem Artikel zugrundeliegenden Masterarbeit mit dem Titel „Moravian Teachings and Traditions in the 18th Century to the Caribbean: A Transformation through Relocation?“ (University of Edinburgh, 2014) nachgelesen werden.

<sup>54</sup> Oldendorp, Historie (wie Anm. 9), II/1, S. 336.

<sup>55</sup> UA, R.15.D.a.3.10a.

separate Rollen.<sup>56</sup> – Ferner beschreibt ein Kreolisches Dokument namens “Pflicht der Helfergeschwister” die weitreichenden Aufgaben von Helfern.<sup>57</sup> Helfer mussten das Kirchengebäude für Gottesdienste, Versammlungen und besondere Anlässe vorbereiten. Sie praktizierten Seelsorge, indem sie Kranke besuchten, sich um Arme und Bedürftige kümmerten und dabei auch nicht missionarisch ausgelegte Aufgaben wahrnahmen. In all dem sollten sie Christi Märtyrertum zum Ausdruck bringen. In moralischer Hinsicht sollten Helfer ehrlich sein, der Konferenz Rechenschaft ablegen, die unterschiedlichen Geschlechter respektieren, strikte Diskretion über die in der Konferenz besprochenen Angelegenheiten wahren und Liebe und Frieden weitertragen. Obwohl dieses Dokument nicht datiert ist, ist es sehr wahrscheinlich vor 1768 geschrieben worden, da Oldendorps Aufgabenbeschreibung große Übereinstimmungen aufweist, und es daher naheliegt, dass er dieses Material kannte.<sup>58</sup>

Die moralischen, theologischen, praktischen und seelsorgerlichen Verantwortlichkeiten der Helfer, sowie die Ähnlichkeiten des Helfer- und Dieneramtes deuten darauf hin, dass das Helferamt allmählich andere Kirchenämter eingliederte. Diese Entwicklung von einer Vielzahl an Kirchenämtern hin zu einer Konzentration auf das Helferamt steht in einem bemerkenswerten Kontrast zur frühen Herrnhuter Brüdergemeine. In den frühen Jahren Herrnhuts wurden diverse Ämter geschaffen um ‚jedem Teil des Leibes‘ zu ermöglichen, sich entsprechend seiner Begabungen einzubringen.

Zweitens ist die Signifikanz der Helfer mehrdeutig innerhalb des analysierten Zeitrahmens. Aufgrund hoher Mortalitätsraten unter den Missionaren galten Helfer durchweg als unentbehrlich.<sup>59</sup> Manche Gemeindemitarbeiter wurden sogar von den Missionaren eigens erworben um zu verhindern, dass sie an entfernt gelegene Plantagen verkauft werden.<sup>60</sup> In den 1740er Jahren waren Missionare außerdem zuweilen auf die finanzielle Hilfe durch Helfer angewiesen.<sup>61</sup> Zudem wurden Sklaven-Gemeindemitarbeiter bezüglich Polygamie und Heirat um Rat gefragt.<sup>62</sup> Weibliche Helfer waren essentiell, da lediglich Frauen mit Frauen arbeiten durften. Alleinstehende Missionare waren

<sup>56</sup> Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/1, S. 336. Es ist wahrscheinlich, dass diese Ämter von Zinzendorf eingeführt wurden als er St. Thomas besuchte (vgl. Adolf Schulze, *Abriß einer Geschichte der Brüdermission, Herrnhut 1901*, S. 1).

<sup>57</sup> *Pflicht van een Helper Broeder en Suster* (UA, R.15.B.a.27.12.b).

<sup>58</sup> Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/3, S. 2022f.

<sup>59</sup> Mason, *Moravian Church* (wie Anm. 4), S. 99.

<sup>60</sup> Abraham, zum Beispiel, wurde im Tausch für den Sklaven Christoph erworben (vgl. Oldendorp, *Historie*, wie Anm. 9, II/1, S. 610). Dies wirft Fragen auf. Bedeutet das etwa, dass Christoph, der seinem Namen zufolge getauft war, an eine weitentfernte Plantage verkauft wurde ohne jegliche Möglichkeit, die Herrnhuter Gottesdienste zu besuchen? Andere Belege unterstreichen, dass Gemeindemitarbeiter und -mitglieder unterschiedliche Behandlung erfuhren (vgl. UA, R.15.D.a.3.10.a). Daher wäre eine Untersuchung der Rolle von Kirchenämtern innerhalb der Sklavengesellschaft nützlich.

<sup>61</sup> Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/1, S. 526. Es wird vom Helfer Mingo berichtet, dass er den Missionaren in den 1740er Jahren finanziell ausgeholfen habe indem er ihnen Geld lieh.

<sup>62</sup> *Ebd.*, S. 631.

daher massiv von der Hilfe von Gemeindemitarbeiterinnen abhängig.<sup>63</sup> Helfer waren jedoch zu keiner Zeit gleichgestellt mit den Missionaren. Häufig wurden Helfer in ihrer Abwesenheit auf den Konferenzen der Missionare durch das Los ernannt.<sup>64</sup> Die Einhaltung der Kirchendisziplin der Helfer wurde rigoros von den Missionaren überwacht. Häufig waren Helferkonferenzen nicht nur ein Mittel, Informationen über andere Kirchenmitglieder zusammenzutragen, sondern auch um die Helfer zu beobachten und zu kontrollieren.<sup>65</sup>

Die Ungleichheit zwischen Missionaren und Sklaven-Gemeindemitarbeitern/innen fällt vorwiegend deshalb auf, weil Zinzendorf dahingegen die Gründung einer von Einheimischen getragenen Kirche im Sinn hatte. Dies wurde in den ersten 86 Jahren auf St. Thomas nicht realisiert. Trotzdem wurde die Gleichstellung von weiblichen und männlichen Mitarbeitern in Herrnhut auch in der Karibik übernommen. Jedes Amt wurde doppelt besetzt, sowohl von einer Frau als auch von einem Mann.<sup>66</sup> Im Gegensatz zu Sachsen und anderen pietistischen Kreisen des 18. Jahrhunderts<sup>67</sup> war dies jedoch nichts Besonderes in der Sklavengesellschaft, da weibliche Sklaven als mit den Männern gleichwertige Feldarbeitskräfte in Zeiten von *adequate labor supply* angesehen wurden.<sup>68</sup>

Eine Diskontinuität ist drittens zwischen 1732 und 1818 in dem Engagement der Kirchenmitarbeiter zu predigen offenkundig. Obwohl die präzise ‚Jobbeschreibung‘, auf welche oben Bezug genommen wurde, das Predigen nicht aufführt, erwähnt Oldendorp häufig Sklaven, die predigten. Er spricht wiederholt von den Ältesten Abraham und Petrus in den 1740er Jahren und betont die Qualität ihrer Predigten.<sup>69</sup> Darüber hinaus gibt er die dreizehn Reden von neun verschiedenen Helfern detailliert wider, die er während seines Aufenthaltes in Dänisch-Westindien gehört hat.<sup>70</sup> Diese waren an unterschiedliche Klassen gerichtet, hauptsächlich jedoch an Taufkandidat/innen und Katechumenen. Oldendorp weist jedoch darauf hin, dass neue Helfer eher dazu angeleitet wurden, als Prediger gute Beispiele für ein christliches Leben zu sein.<sup>71</sup> Nichtsdestotrotz hebt die Tatsache, dass predigen hier explizit erwähnt wird, hervor, dass es von Sklaven praktiziert wurde und ein bedeutsames Thema oder auch eine Streitfrage war.

---

<sup>63</sup> Ebd., S. 184.

<sup>64</sup> UA, R.15.B.b.20.b.

<sup>65</sup> UA, R.15.D.a.3.10.a.

<sup>66</sup> Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/1, S. 336.

<sup>67</sup> Peter Zimmerling, *Zinzendorfs Bild der Frau*, in: *Unitas Fratrum* 46/47 (1999), S. 9–27.

<sup>68</sup> Marietta Morissey, *Women’s work, family formation, and reproduction among Caribbean slaves*, in: Verene A. Sheperd/Hilary Beckles (Hrsg.), *Caribbean Slavery in the Atlantic World. A Student Reader*, Oxford 2000, S. 670–682, hier: S. 679.

<sup>69</sup> Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/1, S. 564f., 570, 647.

<sup>70</sup> Ebd., II/3, S. 2050–2059.

<sup>71</sup> Ebd., II/2, S. 1482.

Als der Missionar Cornelius Adolph 1804 Lieder des Londoner Gesangbuchs für ihren Gebrauch in Antigua überarbeitete, ersetzte er das Wort ‚preach‘ (predigen) in dem Vers „God Holy Spirit, now impart Thy unction to each longing heart, us with thy heav’nly light and fire, to sing, to pray and *preach*“ durch „*learn*“.<sup>72</sup> Das legt nahe, dass von Sklaven nicht mehr erwartet wurde zu predigen.<sup>73</sup> Entweder bestanden bedeutende Unterschiede zwischen Antigua und Dänisch-Westindien oder es herrschten unterschiedliche Haltungen gegenüber Sklavenpredigern zu dieser Zeit vor. Beide Erklärungen stellen eine Diskontinuität mit den Herrnhuter Bräuchen dar. In Herrnhut war es theoretisch allen Gemeindemitarbeitern erlaubt, Mahnreden für die Chöre zu halten, wenn sie dazu imstande waren.<sup>74</sup> Der Grund für die augenscheinliche Entwicklung von predigen hin zu nicht-predigen ist unklar. Obwohl Sklavenrevolten ab dem späten 18. Jahrhundert einen eher revolutionären Charakter annahmen, gibt es keinerlei Hinweise darauf, dass die Veränderung in der Haltung gegenüber Sklavenpredigern auf politischen Druck zurückgeht.<sup>75</sup> Im Gegenteil unterlagen Missionare bereits zahlreichen Restriktionen als Oldendorp zum ersten Mal über die Predigten Abrahams und Petrus berichtete.<sup>76</sup> Im Allgemeinen markiert diese Entwicklung eine signifikante Begrenzung der Handlungsfähigkeit von Sklaven. Predigen war von äußerst hoher Bedeutung für die Sklaven, da es ihnen ermöglichte, ihr Verständnis von Glauben zu artikulieren. Albert Raboteau stellt fest, dass Sklavenpredigten darüber hinaus auch ansprechender für Sklaven waren.<sup>77</sup>

Viertens erlaubt Oldendorps Bericht über die Reden der Helfer eine detailliertere Analyse. Nach Cruz

---

<sup>72</sup> A Collection of Hymns, deftined for the use of the Negroe-Congregations belonging to the Church of the United Brethren (UA, NB VII R.3.3.d), S. 14 (eigene Hervorh.).

<sup>73</sup> Es wird angenommen, dass die Wörter ‚predigen‘ und ‚Reden halten‘ synonym verwendet wurden, da ‚predigen‘ im Gesangbuch als Tätigkeit aller Menschen vorkommt. Predigen von der Kanzel wurde jedoch nur Ordinierten gestattet. Das stimmt auch mit Oldendorps Berichten überein, auch wenn Bossards Edition von Oldendorps Geschichte erläutert, dass diese Reden „are to be considered, not as sermons, proper, but as recollections of sermons on the Gospels which they had previously heard“ (Oldendorp, *History*, wie Anm. 32, S. 627). Dies ist jedoch eine spätere Zufügung von Bossard zu Oldendorps Manuskript und unterstreicht, wie sensibel dieses Thema behandelt wurde.

<sup>74</sup> Folglich ist es überraschend, dass eine Notiz von einem Mitglied der UAC belegt, dass predigen sich für ‚Neger‘ nicht gehöre („unseemly for negroes“) (Anmerkungen zu der von Br. Adolph gefertigten Sammlung von Gesängen für die Negergemeinen; UA, NB VII R.3.3.d).

<sup>75</sup> Eugene D. Genovese, *From Rebellion to Revolution. Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World*, Baton Rouge/London 1979, S. 3.

<sup>76</sup> Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/1, S. 564.

<sup>77</sup> Raboteau, *Slave Religion* (wie Anm. 28), S. 234.

stories, songs and dances become [...] the most available means for the oppressed to preserve their identity as well as to struggle for some semblance of decency and integrity in a life that is otherwise marked by difficulty, misery, and inequality.<sup>78</sup>

Predigten und Reden sind immer erzählerische Unterfangen, auch wenn sie im Allgemeinen um einen zentralen Bibelabschnitt oder Liedvers konstruiert werden – jedenfalls in europäischen Predigten. Lediglich einer von neun Helfern jedoch hielt zwei seiner Reden mit Bezug auf ein Lied- oder Bibelvers. Ferner benutzte keiner der neun Helfer die Losungen, wie etwa viele Missionare es nach Herrnhuter Gewohnheit taten.<sup>79</sup> Dies geht eventuell auf den hohen Grad an Analphabetismus unter Sklaven zurück. In seiner Studie zur Sklavenreligion erwähnt Raboteau, dass „most slave preachers were hampered by illiteracy in a religion that placed such importance on the written word of the Bible.“<sup>80</sup>

In der Herrnhuter Brüdergemeine jedoch lag der Schwerpunkt eher auf dem Herzen als auf der Bibel. Daher konnten Sklavenprediger nicht durch Analphabetismus gebremst werden, sondern einen eigenen Predigtstil entwickeln, der auf ihren eigenen Erlebnissen aufbaute. Im Unterschied zu Missionarspredigten zogen sieben von neun Helfern in ihren Reden Parallelen zu ihren eigenen Erfahrungen. Selbstbezüge sind im Allgemeinen eher kurzgehalten. Oldendorp merkt jedoch an, dass er die Reden zusammengefasst hat. Daher kann man vermuten, dass die tatsächliche Wiedergabe der eigenen Erfahrungen der Helfer ursprünglich länger war. Wenngleich es keinerlei Beweise gibt, die diese These stützen, würde es der Art und Weise des Geschichtenerzählens der Sklaven entsprechen, wie sie bei Oldendorp geschildert wird. Er lobt die „skilfulness of the negroes in (story)telling“, welche durch eine lebendige und energische Ausdrucksweise gekennzeichnet sei.<sup>81</sup> Wenn sich diese Annahme als wahr erweist, untermauert sie Cruz' These, dass „telling the story is a key to bringing attention to their plight, raising awareness of it, and possibly convincing people to sympathize, join, or help alleviate their suffering.“<sup>82</sup> Insgesamt zielen die Reden jedoch eindeutig auf religiöse Überzeugung ab, da ähnliche Themen und Muster wiederkehren. Acht von dreizehn Reden betonen zum Beispiel die Bedeutung der Herzensreligion. Warum die Sklaven versuchten, andere zu überzeugen, bleibt undurchsichtig. Allerdings taten sie dies nicht wahllos, sondern richteten sich an eine bestimmte Herrnhuter ‚Klasse‘ (welche ist gemeint?).

---

<sup>78</sup> Gemma Tulud Cruz, *Weapons of the weak. cultural forms of resistance and their implications for missionary theology and practice*, in: Stephen B. Bevans (Hrsg.), *Mission & Culture. The Louis J. Luzbetak Lectures*, Maryknoll 2012, S. 249-274, hier: S. 250.

<sup>79</sup> Zum Beispiel UA, NB VII R3.6d.4. Vgl. David Cranz, *Kurze zuverlässige Nachricht von der Brüder Unität. Das Zeremonienbüchlein (1757)*, hrsg. von Rudolf Dellsperger, Herrnhut 2014, S. 89.

<sup>80</sup> Raboteau, *Slave Religion* (wie Anm. 28), S. 233.

<sup>81</sup> Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), I, S. 671.

<sup>82</sup> Cruz, *Weapons* (wie Anm. 78), S. 251.

Wie in Herrnhut waren Klassen (welche Klassen sind gemeint: geistliche Stufen oder Chorprinzip?) ein weiteres Mittel der Kirche. Ihre Entwicklung verlief zunächst parallel zu Herrnhut, divergierte dann jedoch. 1736, zehn Jahre nach ihrer Einführung, gingen die Banden zurück.<sup>83</sup> Folglich wurden Klassen gegründet und – wie in Herrnhut – nach dem Glaubensstand aufgeteilt. Gemäß Oldendorp wurde diese Entwicklung vor allem durch die mangelnde Verfügbarkeit von sowohl Missionaren als auch Sklaven hervorgerufen.<sup>84</sup> Chöre entstanden wahrscheinlich in den 1750ern ohne auf eine Lebens- und Wohngemeinschaft nach Herrnhuter Vorbild abzielen.<sup>85</sup> Somit wurden dieselben Gruppenformen in der Karibik eingerichtet wie in Herrnhut. Allerdings existierten Klassen länger als in Herrnhut und werden in St. Croix 1784 und in Antigua 1797 noch stets erwähnt. Auch wenn Zinzendorf die Entstehung von Klassen bedauerte weil sie die Einheit gefährden würden, hielten die Missionare an ihnen fest. Die Missionare legten, wie es demnach scheint, ein besonderes Augenmerk auf den Glaubensstand und nicht auf die soziale Situation der Sklaven.

Diese These wird gestützt von Beobachtungen bezüglich der Einführung und Praxis der Chöre. Erstens scheint es, als ob Chöre weniger wichtig waren, da sie sich weniger oft zu treffen pflegten als in Herrnhut.<sup>86</sup> Zudem war eine strikte Trennung von Männern und Frauen nicht in dem Maße wie in Herrnhut möglich, da Männer und Frauen beispielsweise oft ein Zimmer teilen mussten.<sup>87</sup> Zweitens war die Einrichtung von Chören möglicherweise durch andere Motive als in Herrnhut hervorgerufen. Nachdem Oldendorp angibt, dass der Chor der ledigen Brüder 1755 gegründet wurde, erwähnt er nebenbei, dass chor-ähnliche Praktiken für die Verheirateten schon lange vorher bestanden.<sup>88</sup> Dies scheint konsistent mit dem Fund, dass die Ehechöre den Großteil der Gemeinden ausmachten und dass Ehe-Angelegenheiten aufgrund des Ausmaßes an Ehebruch und Polygamie im Mittelpunkt von Missionarskonferenzen standen.<sup>89</sup> Folglich liegt es nahe, dass Missionare Chöre vorwiegend als ein Mittel der ethischen Unterweisung benutzten sowie als ein Mittel, das Evangelium auf eine konkrete Situation und Gesellschaftsgruppe zu beziehen.<sup>90</sup> Der Fokus auf den Glaubensstand von Sklaven ist nicht unüblich für Missionare. Es ist jedoch seltsam, dass er über die gesamte untersuchte Zeitspanne hinweg der Schwerpunkt blieb. Dies wirft die Frage

---

<sup>83</sup> Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/1, S. 177.

<sup>84</sup> Ebd., S. 669f.

<sup>85</sup> Ebd., II/2, S. 1128–1135.

<sup>86</sup> Chöre praktizierten das Sprechen und hatten eigenen Unterricht und Versammlungen (vgl. Oldendorp, *Historie*, wie Anm. 9, II/2, S. 1135). Chorfeiern wurden 1784 in St. Croix eingeführt (vgl. UA, R.15.B.b.20.e).

<sup>87</sup> Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/2, S. 1128.

<sup>88</sup> Ebd., S. 1128, S. 1134.

<sup>89</sup> UA, R.15.B.b.20.e.

<sup>90</sup> Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/2, S. 1131–1133.

auf, wann der Übergang vom bloßen Ziel der Evangelisation zum Gründen von Gemeinden als selbstständige soziale Einheiten stattfand. Inwiefern die Sklaven Klassen, Banden und Chöre eher als moralisch statt als sozial motiviert wahrnahmen, bleibt unklar. Obwohl Gemeinschaft und Verwandtschaft von großer Bedeutung für sie waren, finden die Herrnhuter Gruppenformen in den untersuchten Briefen und Reden der Sklaven keinerlei Erwähnung.<sup>91</sup>

Im Großen und Ganzen basierte die Kirchenorganisation im Missionsfeld auf dem Herrnhuter Modell. Nichtsdestotrotz wichen einige wichtige Faktoren von Herrnhut ab. Die Anzahl an Kirchenämtern nahm über die Zeit hinweg ab und die Aufgaben konzentrierten sich zunehmend auf das Helferamt. Das Helferamt war zwar bedeutsam, aber auch eingeschränkt. Sklavenprediger wurden beispielsweise nur zum Teil toleriert. Außerdem bestanden Klassen in der Karibik noch lange nach ihrer Abschaffung in Herrnhut fort, was nahe legt, dass Sklaven eher gemäß ihres Glaubensstandes beurteilt wurden. Gleichzeitig beeinflussten die Sklaven die Herrnhuter Gemeindestruktur zumindest für eine gewisse Zeit maßgeblich durch ihren individuellen Predigtstil.

## Theologie

Erstens bleibt festzuhalten, dass die Theologie der Missionare zwei signifikante Kontinuitäten vorweist, sowohl auf der Intra- als auch auf der Interbene: Ein starker Christozentrismus und die Betonung der Herzensreligion, die sich zum Teil sogar in den Reden der Helfer niederschlug.<sup>92</sup> Zweitens wurden einige theologische Motive an die Sklaverei angepasst. Auffallend ist, dass die Versklavung durch Sünde in den Predigten der Missionare verstärkt vorkommt.<sup>93</sup> Im Kontext der Sklaverei bedeutet dieses Motiv etwas Anderes als in Herrnhut. Indem das Wort ‚Sklaverei‘ in Verbindung mit ‚Sünde‘ benutzt wird, bekommt Sklaverei eine unwiderruflich negative Konnotation. Daher überrascht es nicht, dass Sklaven mit diesem Bild der Sklaverei der Sünde sympathisierten und es selbst auch verwendeten. Oldendorp berichtet, dass der Helfer Nathanael in einer Rede von sich und seinesgleichen als „doppelte Sklaven“ spricht.<sup>94</sup> Des Weiteren wird das Motiv von Jesu Leiden ausgemalt mit „skuring“, einer Art Peitsche, die gemeinhin verwendet wurde um Sklaven zu bestrafen.<sup>95</sup> In der Kirchenlitanei, einer der wichtigsten Gebets-Liturgien, wird das Peitschen Jesu beispielweise mit „der *skuring* auf

---

<sup>91</sup> Karen Fog Olwig, African cultural principles in Caribbean slave societies. A view from the Danish West Indies, in: Stephan Palmié (Hrsg.), *Slave Cultures and the Cultures of Slavery*, Knoxville 1995, S. 23–39. Dies wird durch die Tatsache untermauert, dass der Ausschluss von Klassen als Bestrafung galt (vgl. Oldendorp, *Historie*, wie Anm. 9, II/3, S. 1702).

<sup>92</sup> Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/3, S. 1958 und II/1, S. 130, S. 478.

<sup>93</sup> Fünf verschiedene Reden (UA, NB VII R.3.6.d.4), 18. Juli 1797.

<sup>94</sup> Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/3, S. 2050.

<sup>95</sup> Ebd., S. 279.

deinem Rücken“ beschrieben.<sup>96</sup> Dies jedoch könnte ebenso dem Mangel an passendem Vokabular in Kreol geschuldet sein.<sup>97</sup> Doch nicht nur Missionare passten theologische Themen an, sondern auch die Sklaven, wie ersichtlich in dem Gedicht eines gewissen Adams, in dem Jesus „on the cotton-tree“ stirbt statt am Kreuz.<sup>98</sup>

Drittens, wenn die Blut- und Wundenterminologie als Indikator für die Blut- und Wundentheologie der Sichtszeit verstanden wird, kann ein eher überraschender Fund gemacht werden.<sup>99</sup> Bereits kurz nach der steigenden Verwendung der Blut- und Wundenterminologie in der Sichtszeit in Deutschland trat sie auch in der Karibik in Erscheinung. Nach Oldendorp besuchte Friedrich Martin, ein wichtiger Missionar in der Karibik, Deutschland von 1746 bis 1748. Angeblich war er stark beeindruckt von dem Blut- und Wundenkult und nahm ähnlich gesinnte Missionare mit sich, als er 1748 in die Karibik zurückkehrte.<sup>100</sup> So verwendet unter anderen ein Diarium von St. Thomas (1752) die emotionale und sensuelle Sprache dieser Zeit. Zum Beispiel wird darin berichtet, dass die Missionare sich nach dem Beten „in das Seiten-Fächlein [Jesu] zur Ruh“ legten.<sup>101</sup> Ferner starb das Kind Erdmuth nicht einfach, sondern „das Lämmlein [zog] die Seele der kleinen Erdmuth durch ein kräftig Küssgen ganz zu sich“.<sup>102</sup>

Während diese Art von Terminologie in Deutschland seit 1749 abgelehnt wurde,<sup>103</sup> war sie in der Karibik über den untersuchten Zeitrahmen hinweg kontinuierlich im Gebrauch.<sup>104</sup> Im kreolischen Gesangbuch von 1765 wird

<sup>96</sup> Psalm-Boek voor die Neger-Gemeenten na S. Thomas, S. Croix en S. Jean (UA, NB VII R.3.5.b), S. 185 (im Original: „Die Skuring op Joe Ruggé“). Ebenso: Gebeden en Liederen voor die swart Broedergemeenten na S. Thomas, S. Croix, en S. Jan (UA, NB VII R.3.5.a), S. 6.

<sup>97</sup> Diese Möglichkeit wird durch die Behauptung gestützt, dass die kreolische Sprache insgesamt über ein sehr geringes Vokabular verfüge, vgl. Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), I, S. 713, S. 715.

<sup>98</sup> UA, R.15.B.b.20.b, S. 19.

<sup>99</sup> Nach Paul Peucker ist die Blut- und Wundenterminologie und -theologie nicht charakteristisch für die Sichtszeit. Stattdessen ging es in der Sichtszeit vor allem um Sünde, Sexualität und Geschlecht. Vgl. Peucker, *A Time of Sifting. Mystical Marriage and the Crisis of Moravian Piety in the Eighteenth Century*, University Park 2015. Dementgegen bezieht sich Zinzendorfs Strafbrief jedoch an prominenter Stelle auf die Terminologie: Die ersten zwei von 23 Punkten handeln von der Sprache (vgl. Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, *Strafbrief an die Gemeinden, 1749*, in: Hahn/Reichel, *Zinzendorf*, wie Anm. 48, S. 172–176). Daher wird hier argumentiert, dass die Blut- und Wundenterminologie durchaus als Merkmal dieser Zeit verstanden werden kann, auch wenn es bei weitem nicht das einzige Merkmal war.

<sup>100</sup> Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/1, S. 699–702. Gegen Bechler, *Spangenberg* (wie Anm. 50), S. 129.

<sup>101</sup> Diarium der Brüder in St. Thomas vom 23. Juli 1752 (UA, R.15.B.b.6.1.b).

<sup>102</sup> Ebd. (30. Juli 1752).

<sup>103</sup> Hans-Walter Erbe, *Herrnhaag. Eine religiöse Kommunität im 18. Jahrhundert*, Hamburg 1988, S. 146. Diese Terminologie hatte zweifellos auch nach ihrer offiziellen Zurückweisung noch Bestand. Da Spangenberg die Entwicklung der Sichtszeit schon immer ablehnte, ist es wahrscheinlich, dass er versuchte, alle Überbleibsel der Sichtszeit zu beseitigen sobald er an der Macht war; vgl. Gerhard Reichel, *August Gottlieb Spangenberg. Bischof der Brüderkirche, Tübingen 1906*, S. 219f.

<sup>104</sup> Gegen Mason, *Moravian Church* (wie Anm. 4), S. 20.

zum Beispiel der Ausdruck „Jesu Wunden-Blumen“ verwendet.<sup>105</sup> 1774 wurde dies zwar mit dem nüchterneren „blutige Wunden“ ersetzt.<sup>106</sup> Trotzdem ist es bemerkenswert, dass Blut und Wunden an dieser Stelle überhaupt erwähnt werden, wo man im deutschen Originallied dagegen nichts Vergleichbares vorfindet.<sup>107</sup> Sogar 1804, im Entwurf eines Gesangbuches von Missionar Adolph in Antigua, enthalten die voraussichtlich neukomponierten Verse Ausdrücke wie „bloody sweat he sweated“.<sup>108</sup> Solch eine Terminologie war jedoch schon damals nicht mehr so vorherrschend. Warum wurde die Blut- und Wundenterminologie dennoch nach ihrer offiziellen Ablehnung durch Zinzendorf noch so lange erhalten?

Craig Atwood nimmt für Nordamerika an, dass sie dort half, ein Identitätsbewusstsein zu stiften.<sup>109</sup> Daneben kann eine weitere Erklärung in der Rezeption der Blut- und Wundenterminologie durch Sklaven gefunden werden. Ein Konferenzprotokoll von 1752 belegt, dass der Helfer Assarius zu berichten wusste, dass die Sklaven „Verlangen nach dem Seitenhöhlgen haben“<sup>110</sup>. Im folgenden Jahr schreibt der Helfer Cornelius an Spangenberg und verwendet dabei Blut- und Wundenterminologie. Cornelius fährt also fort, diese Terminologie nach ihrer offiziellen Verbannung in Deutschland zu gebrauchen. 1768 schreibt er an Johannes von Watteville unter anderem vom „große[n] kostbarste[n] Honigsaft, der aus seinen Wunden fließt“<sup>111</sup>. Demnach scheint es möglich, dass diese Terminologie von den Sklaven durch Imitation erhalten wurde. Für Homi K. Bhabha ist Imitation (*mimicry*) „a sign of a double articulation, a complex strategy of reform, regulation and a discipline, which ‚appropriates‘ the Other as it visualizes power.“<sup>112</sup> In diesem speziellen Fall ermächtigte Imitation die Sklaven nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch, weil sie zu Motoren ihrer eigenen brüderischen Entwicklung wurden durch die Abweichung vom Herrnhuter Vorbild.

Sklaven imitierten jedoch nicht nur die Sprache, sondern verwendeten auch neue Anreden für Jesus. In St. Thomas, St. Croix und St. John wurde Jesus häufig „Tatta nabovo“ genannt, was in Kreol so viel heißt wie „Vater droben“, wie Oldendorp zu berichten weiß.<sup>113</sup> Für ihn bestätigt die Existenz von indigenen Religionen unter den Sklaven die Missionstheorie, nämlich,

<sup>105</sup> Gebeden en Liederen (wie Anm. 96; im Original: „Jesu Wonden-Bloemen“).

<sup>106</sup> Psalm-Boek (wie Anm. 96; im Original: „bloedig Wonden“).

<sup>107</sup> Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Londoner Gesangbuch. Alt- und Neuer Brüder-Gesang, 1754, in: Gerhard Meyer u.a. (Hrsg.), Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Materialien und Dokumente, Bd. 4/4,3, Hildesheim/New York 1980, S. 426.

<sup>108</sup> Collection of Hymns (wie Anm. 72), S. 64.

<sup>109</sup> Craig Atwood, Community of the Cross. Moravian Piety in Colonial Bethlehem, University Park 2004, S. 216f.

<sup>110</sup> UA, R.15.B.b.20.b, S. 9.

<sup>111</sup> UA, R.15.B.a.15.41 (im Original: „voor die groote Koostbaaste Hooning Saapen, Die uijt sijne Wnden vloeijen“).

<sup>112</sup> Homi K. Bhabha, The Location of Culture, London/New York 2004, S. 122.

<sup>113</sup> Oldendorp, Historie (wie Anm. 9), II/3, S. 1957.

dass der Heilige Geist den Weg für die Mission bereiten müsse.<sup>114</sup> Manchmal führte dieses missionarische Prinzip dazu, dass traditionelle Religionen anerkannt wurden. Spangenberg gibt beispielsweise einen detaillierten Bericht über seine Begegnung mit einer Sklavin während seines Besuchs in der Karibik. Trotz der Unterschiede betont er die Ähnlichkeiten ihrer indigenen Religion mit dem Christentum und erkennt ihren Glauben an.<sup>115</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass theologische Spezifika des Herrnhuter Glaubens, so wie die Herzensreligion und der Christozentrismus, fortbestanden. Gleichwohl wurden einige theologische Motive an den Kontext der Sklaverei sowohl durch Missionare als auch durch Sklaven angepasst. Des Weiteren hatte die Blut- und Wundentheologie der Sichtungszeit noch lange nach ihrem Niedergang in Herrnhut Bestand aufgrund ihrer Imitation durch Sklaven.

### Frömmigkeit

Die meisten Kontinuitäten können im Bereich von Gottesdiensten und Versammlungen gefunden werden. Nicht nur an Liebesmahlen wurde festgehalten, sondern es wurden auch Gedenkgottesdienste begangen, so wie die Feier des 13. Augusts, dem Gründungstag der Herrnhuter Brüdergemeine und dem 21. August, dem Tag der Ankunft der Missionare in der Karibik.<sup>116</sup> Das Stundengebet stellt eine Ausnahme dar. Obwohl es in St. Thomas mit ähnlichen Gebetsanliegen und mit Männern und Frauen in der gleichen Betergruppe eingeführt wurde, wurde es niemals in St. Croix implementiert.<sup>117</sup> Zudem hörte es in St. Thomas in den späten 1740er Jahren letztlich komplett auf, weil es eine Belastung für die Sklaven darstellte, die ohnehin schon wenig Zeit zur Verfügung hatten.<sup>118</sup> Die Knappheit von Zeit und die großen Distanzen zwischen Kirche und Plantagen einerseits, und Druck von den Plantagenbesitzern andererseits, führten dazu, dass Gottesdienste und Versammlungen allgemein vorwiegend an den Abenden oder am Sonntag stattfanden.<sup>119</sup>

Überdies behielt das Abendmahl seine zentrale und signifikante Rolle auch in der Karibik. Wer zum Abendmahl zugelassen wurde, wurde strengstens überwacht. Am Anfang des Missionsunternehmens gab es viele Auflagen und Streitfragen über das Recht, Sakramente zu spenden. Eine Auflage des Gou-

---

<sup>114</sup> Ebd.

<sup>115</sup> Spangenbergs Nachricht von einigen in St. Thomas erweckten Negern u. von dem Segen des Herrn unter ihnen (UA, R.15.B.a.17.9).

<sup>116</sup> Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/1, S. 244 und II/3, S. 1991.

<sup>117</sup> Ebd., II/1, S. 584.

<sup>118</sup> Ebd., S. 669.

<sup>119</sup> Ebd., S. 245.

verneurs war beispielsweise, dass die Taufkandidat/innen sich einer öffentlichen Prüfung unterziehen mussten.<sup>120</sup> Deshalb ist klar, dass die Missionare auch die Zulassung zum Sakrament des Abendmahls sehr sorgsam überprüften – sogar noch nach 1747, als die Auflagen weniger rigoros waren.<sup>121</sup> Die strenge Kontrolle hat ihren Grund somit weniger in der politischen Regulierung, sondern eher in dem Verständnis von Abendmahl als einend und heilig. Sicherlich spielte die Einstellung der Missionare über die Natur der Sklaven jedoch auch eine beachtliche Rolle.

Oldendorp berichtet 1755, dass Missionare betonten, dass lediglich ein Jesus liebendes Herz und nichts sonst für die Zulassung zählte.<sup>122</sup> Um den Zustand des Herzens festzustellen war die Praxis des Sprechens wesentlich. Überhaupt wurde die Praxis des Sprechens den gesamten untersuchten Zeitrahmen hinweg sowohl in Herrnhut als auch in der Karibik als zentral angesehen. Auch die Praxis der Fußwaschung bestand ebenfalls fort, so erzählt Oldendorp 1768, wie weiße und schwarze Gemeindemitarbeiter an einer Fußwaschung partizipierten.<sup>123</sup> Weiße Missionare wuschen demütig die Füße der schwarzen Sklaven. Diese Beobachtung ist bemerkenswert, da sie die hierarchischen Unterschiede innerhalb der Kirchenämter und allgemein die Haltung der Missionare gegenüber Sklaven hinterfragt.

Neben dem Sprechen bestimmte auch das Los beizeiten, wer Kommunikant wurde. Im Allgemeinen wurde das Los gefragt um sicherzustellen, dass die richtigen Menschen zu Helfern und Kommunikanten ernannt wurden bzw. zur Taufe und Konfirmation zugelassen wurden.<sup>124</sup> Darüber hinaus wurde das Los manchmal befragt um kleinere Entscheidungen zu treffen, wie zum Beispiel welcher Missionar predigen sollte.<sup>125</sup> Der extensive Gebrauch des Loses wird am besten veranschaulicht durch die zahlreichen Konferenzprotokollen, in denen Seite um Seite gefüllt ist mit Listen von Sklaven, jeweils markiert mit einem Stern, der das Los symbolisiert, und dann das Ergebnis: leer, ja oder nein.<sup>126</sup> Es scheint, als ob das Los genauso häufig gebraucht wurde wie in Herrnhut – wenn nicht sogar mehr.

Dabei ist es umso bemerkenswerter, dass das Los nicht gebraucht wurde um Ehepartner zu bestimmen. Ein Dokument, das sich wie ein Entwurf liest, sieht den Hauptgrund für diese unterschiedliche Entwicklung zu Herrnhut in der unterschiedlichen Erziehung, erläutert dies aber nicht weiter im Detail.<sup>127</sup>

---

<sup>120</sup> Fragen, die Negern vorgelegt wurden und deren Antworten (UA, R.15.B.a.3.38) und Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/1, S. 465.

<sup>121</sup> Ebd., S. 693f.

<sup>122</sup> Ebd., II/2, S. 1175.

<sup>123</sup> Ebd., II/3, S. 1987.

<sup>124</sup> UA, R.15.B.b.20.b.

<sup>125</sup> Ebd., S. 8.

<sup>126</sup> Zum Beispiel UA, R.15.B.b.20.d.

<sup>127</sup> Über die Ehe in den Missionsgemeinen (UA, MDep. XII.a.8).

Im untersuchten Zeitrahmen, könnte allerdings auch die hohe Zahl an Scheidungen, die durch Sklavenhalter erzwungen wurden, eine geeignete Erklärung liefern. Missionare versuchten zu verhindern, dass die Institution der Ehe, die sie als von Gott gegeben verstanden, ins Lächerliche gezogen würde. Laut Oldendorp heben bestimmte Teile der Ehe-Liturgie ursprünglich Gottes Beteiligung hervor. Wendungen wie „was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden“ wurden daher 1768 bei der Trauung weggelassen.<sup>128</sup> Dennoch versuchten die Missionare Entscheidungen zur Ehe zu beeinflussen, wie ein weiteres Dokument zeigt. Darin heißt es: „wen Nöger getauft sint, und Heyrathen vor sich nach ihren Eigensin, ohne uns erst davon Notiz zu geben, und unsren Consens zu haben, so soll ihnen, so lange sie ihren eigenen Weg gehen, keine Kindt getauft noch gesegnet werden.“<sup>129</sup>

Die Sklaven müssen mit solchen Praktiken vertraut gewesen sein. In der Erzählung über seine Begegnung mit Marotta, 1736, erwähnt Spangenberg, dass andere Sklaven gleichzeitig das Los befragten.<sup>130</sup> Außerdem berichtet Oldendorp, dass Sklaven ihm von ähnlichen traditionellen afrikanischen Praktiken berichteten, wie beispielsweise die Feuerproben der Loango- und Congo-Nation.<sup>131</sup> Trotzdem hat es den Anschein, dass die Sklaven das Los eher ablehnten, da es viel Ärger hervorrief. Anscheinend wurden einige Menschen lange Zeit nicht bzw. nie zur Taufe zugelassen. Eine Frau, zum Beispiel, soll sich darüber beschwert haben, indem sie „mit ihrem Kopftuche [Anm. d. A.: welches ihren Status als Ungetaufte kennzeichnete] zu einer weißen Schwester [kam], warf es vor sie nieder und sagte: ich habe es lange genug gehabt, und mag es nicht mehr.“<sup>132</sup>

In Musik und Liturgie wurden nicht so sehr die Natur oder die Bräuche der Sklaven offenbar, sondern vor allem auch die Lebenssituation und -bedingungen in der Karibik. Erstens mussten sie an die neue Umwelt angepasst werden. So nimmt ein Gebet aus der Kirchenlitanei von 1774 beispielsweise auf Hurrikans und Hochwasser Bezug.<sup>133</sup> Zweitens wurden Musik und Liturgie infolge politischer Überlegungen modifiziert: Auf der einen Seite fanden Aktualisierungen und Anpassungen an den politischen Kontext statt. Während der Entwurf eines Gesangbuchs für Antigua (1804) die britische Königin und den Gouverneur Lord Lavington nennt,<sup>134</sup> führen die kreolischen Gesangbücher von 1765 und 1774 die entsprechenden dänischen Autoritäten dieser Zeit an.

<sup>128</sup> Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/3, S. 2006.

<sup>129</sup> Anmerkungen über den Gang unseres schwarzen Volcks, und was dabey zu observieren, in Thomas, *Crux*, u. Jan (UA, R.15.B.a.27.12.a).

<sup>130</sup> Spangenberg's Nachricht (wie Anm. 115).

<sup>131</sup> Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), I, S. 439, S. 446f. Oldendorp verwendet häufig das Wort ‚Nation‘ um die ethnische Herkunft der Sklaven zu beschreiben.

<sup>132</sup> Ebd., II/3, S. 2025.

<sup>133</sup> Psalm-Boek (wie Anm. 96), S. 185.

<sup>134</sup> *Collection of Hymns* (wie Anm. 72), S. 5f.

Auf der anderen Seite macht es den Anschein, dass die Missionare sich politisch zurückhalten wollten und deshalb Phrasen absichtlich ausließen, die als die Befreiung der Sklaven befürwortend aufgefasst werden könnten. Dies kann an der Kirchenlitanei des Entwurfs für Antigua 1804 gezeigt werden. Vergleicht man diesen mit dem englischen Gesangbuch, welches als eine Vorlage fungierte, von der die meisten Teile einfach übernommen wurden, wurden Teile wie das Gebet, dass Gott uns „from meekness“ behüten möge, bezeichnender Weise einfach weggelassen.<sup>135</sup> „Meekness“ – hier als Unterwürfigkeit verstanden – erwarteten die Sklavenhalter von ihren Sklaven. Das Wort *distress* (i.e. Leid, Kummer, Erschöpfung) dagegen wurde häufig verwendet um die Situation der Sklaven zu beschreiben.<sup>136</sup> Dieses mitfühlende Wort dürfte wohl am besten die Lebensbedingungen der Sklaven beschrieben haben. Diese Beobachtung zeigt, dass Herrnhuter Missionare versuchten, sowohl Sklaven als auch Plantagenbesitzern gerecht zu werden.

Drittens passte der Editor die Lieder an den Lese- und Schreibfähigkeit von Sklaven an. Analphabetismus stellte eine große Herausforderung für die Missionare dar. In den 1740er Jahren hörten die Missionare in St. Thomas beinahe auf, Lesen und Schreiben zu lehren, weil sie Zweifel an der Lern-Intention der Sklaven hatten. Wie Oldendorp andeutet, führte die steigende Lesefähigkeit unter den Sklaven zunehmend dazu, dass sie die Bibel selbst interpretierten. Zum Beispiel lasen Sklaven Abschnitte des Alten Testaments, die sich positiv zu Polygamie äußern.<sup>137</sup> Während die Einstellung des Unterrichts in den 1740er Jahren nichts anderes als eine Strategie gewesen zu sein scheint, kritische Bibelinterpretationen von Sklaven zu umgehen, war es in den 1760er Jahren der politische Druck, der das Unterrichten erschwerte.<sup>138</sup> Beide Beobachtungen zeigen, dass Unterrichten als problematisch wahrgenommen wurde und daher von sekundärer Bedeutung für die Missionare war. Deshalb mussten Lieder dem niedrigen Alphabetisierungsgrad der Sklaven entsprechen. Der Editor vereinfachte viele Wörter. Er nutzte zum Beispiel *wise man* anstatt *sage* und *bishop* anstelle von *episcopacy*.<sup>139</sup> Er fügte außerdem neue Lieder hinzu.<sup>140</sup> Einige sind in einem narrativen Stil geschrieben und geben wichtige biblische Ereignisse detailliert wieder. Es ist anzunehmen, dass diese als Ersatz für die biblischen Geschichten verwendet wurden und durch ihre gereimten Verse besser einprägsam waren.<sup>141</sup> Lied Nr. 21 besteht

---

<sup>135</sup> Ebd., S. 2.

<sup>136</sup> Ebd., S. 9, 86f., 92, 95.

<sup>137</sup> Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/3, S. 1968.

<sup>138</sup> Ebd., S. 1966f.

<sup>139</sup> UA, NB VII R.3.3d, S. 5.51.

<sup>140</sup> Es wird angenommen, dass es sich um neue Lieder handelt, weil ein Kommentator von der UAC, der ein weitreichendes Wissen über Hymnologie hatte, sie 1804 nicht zuordnen konnte (vgl. UA, NB VII R.3.3d Anmerkungen).

<sup>141</sup> Zu einem ähnlichen Schluss kommt der Kommentator von der UAC (vgl. ebd.).

beispielsweise aus neun Versen, die von Jesu Geburt handeln. Lied Nr. 98 erzählt Jesu Auferstehung in 41 Versen nach.<sup>142</sup>

Insgesamt bildeten diese, in der Karibik neu komponierten Lieder den Korpus der Gesangsbücher gemeinsam mit europäischen Liedern diverser Traditionen.<sup>143</sup> Wie in Herrnhut fungierten Lieder sowohl als historische Aufzeichnungen als auch als aktualisiertes und angepasstes Medium des Lobpreises und der Anbetung. Talentierte Missionare schrieben häufig neue Lieder für besondere Anlässe.<sup>144</sup> Obwohl bekannt ist, dass es begabte Musiker unter den Sklaven gab, die später Helfer werden sollten, konnten keinerlei Belege über Kirchenlieder, die von Sklaven geschrieben wurden, gefunden werden. Dies stellt eine Diskontinuität zu Herrnhut dar, wo jeder Talentierte sich in die Komposition von Liedern einbringen konnte unabhängig von seiner sozialen Klasse. Sklavenlieder waren von höchster Bedeutung in der Sklavengesellschaft als „an intensely personal and vividly experience in which an individual received consolation or sorrow and gained a heightening of joy because his experience was shared.“<sup>145</sup> Sklavenlieder waren jedoch mehr als nur die Texte, sondern es ging auch um die Darbietung.<sup>146</sup> Daher sollte berücksichtigt werden, welche Melodien und Musikinstrumente gebraucht und wie Kirchenlieder aufgeführt wurden.

Alle untersuchten Gesangbücher geben deutsche Melodien an mit Ausnahme des Gesangbuches von 1765, welches gar keine Angaben zur Melodie macht. Es besteht lediglich aus der Kirchenlitanei und elf Liedern, von denen einige in unseren Kulturkreisen wohlbekannt sind wie beispielsweise Paul Gerhardts „O Haupt voll Blut und Wunden“. Daher ist anzunehmen, dass keine indigenen Melodien, sondern die deutschen anempfahlen wurden für den kirchlichen Gebrauch. Ob tatsächlich allein diese benutzt wurden, kann jedoch nicht festgestellt werden.

Im Allgemeinen kann die Ausbreitung der Gesangbücher nicht eingeschätzt werden. Während der Entwurf von 1804 niemals vollständig abgeschlossen und gedruckt wurde, wurden die Gesangbücher von 1765 und 1774 in der Karibik benutzt. Oldendorp selbst brachte einige der ersten gedruckten Gesangbücher mit sich auf seiner Reise in die Karibik.<sup>147</sup> Er berichtet, dass die Version von 1765 mit Ausnahme der Kirchenlitanei kaum benutzt wurde, da nicht genügend Exemplare verfügbar waren.<sup>148</sup> Zudem merkt Oldendorp an, dass Lieder bereits vor 1765 ins Kreolische übersetzt und handschriftliche Manuskripte benutzt wurden.<sup>149</sup> Obgleich Belege für beide Annahmen fehlen,

<sup>142</sup> UA, NB VII R3.3d, S. 30, S. 111–117.

<sup>143</sup> Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/3, S. 2033.

<sup>144</sup> Ebd., II/1, S. 248, S. 480f., S. 580f.

<sup>145</sup> Raboteau, *Slave Religion* (wie Anm. 28), S. 246.

<sup>146</sup> Ebd., S. 245.

<sup>147</sup> Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/3, S. 1685.

<sup>148</sup> Ebd., S. 1685f.

<sup>149</sup> Ebd., II/3, S. 1686 und II/1, S. 438.

ist es wahrscheinlich, dass frühere Übersetzungen gelegentlich verwendet wurden, weil von den meisten Missionaren dieser Zeit bekannt ist, dass sie nur spärliche Kenntnisse des Kreolischen hatten.<sup>150</sup> Die gesamte Zeitspanne über war der Gebrauch der kreolischen Sprache abhängig von der jeweiligen Begabung der häufig wechselnden Missionare.

Ebenso war der Gebrauch von Musikinstrumenten um Lieder zu begleiten abhängig von dem musikalischen Talent der Missionare. Es war jedoch nicht der einzige hinzukommende Faktor. Eine Knappheit an Instrumenten zwang die Missionare häufig dazu, Gottesdienste und Versammlungen ohne jegliche Instrumentalmusik abzuhalten.<sup>151</sup> Zudem konnte die für Herrnhut charakteristische Blasmusik schlechthin nicht implementiert werden. Es gab zwar eine Vielzahl an trompetenähnlichen ‚Tutu‘-Instrumenten, aber diese wurden gewöhnlich als Warnsignal verwendet und waren daher nicht für den kirchlichen Gebrauch geeignet.<sup>152</sup>

Ferner wirft der Gebrauch von Instrumenten auch Fragen auf. Es ist belegt, dass Sklaven selbst ihre eigenen Instrumente herstellten. Zumindest Trommeln, Violinen und Zithern müssen demnach verfügbar gewesen sein.<sup>153</sup> Dennoch spricht Oldendorp von einer Knappheit an Instrumenten. Wie lässt sich das erklären? Wurden Sklaveninstrumente etwa nicht für die brüderische Musik akzeptiert? Oder waren sie schlechthin unbrauchbar für die Herrnhuter Melodien? Tatsächlich ist das einzige in der Kirche verwendete Instrument, von dem die untersuchten Quellen berichten, das *Clavicymbel*.<sup>154</sup>

Sollten von Sklaven gefertigte Instrumente nicht zugelassen worden sein, würde dies auf eine noch radikalere Zurückweisung von weltlicher Musik hindeuten als in Herrnhut oder aber wieder auf die Haltung zur Natur der Sklaven zurückzuführen sein. In Herrnhut wurde weltliche Musik tatsächlich abgelehnt, allerdings hielten dieselben Instrumente und Musikstile Einzug in die Kirche. Somit scheint die Grenze zwischen weltlicher Musik und brüderischer Musik entsprechend ihres Zweckes gezogen worden zu sein.

Eine Auseinandersetzung mit einem Sklaven namens Mingo in St. Croix 1734 zeigt, dass Missionare ihn dazu drängten, aufzuhören, bei weltlichen Feiern Musik zu machen. Demnach argumentierte Mingo, dass sein Beruf als Musiker von Gott gegeben sei, welches wiederum von den Missionaren zurückgewiesen wurde. Schließlich hörte Mingo auf, Musik zu machen wegen einer inneren Unruhe.<sup>155</sup> Wenngleich Mingo später einer der bedeutsamsten

---

<sup>150</sup> Ebd., S. 526.

<sup>151</sup> Ebd., S. 529.

<sup>152</sup> Ebd., II/3, S. 1984. Das Tutu hatte eine zweifache Bedeutung (vgl. ebd., II/1, S. 354). Für die Sklaven war es ein Zeichen, sich zu versammeln. Für die Plantagenbesitzer hingegen es ein Zeichen des Alarms, da ihnen verdächtig vorkam, wenn sich viele Sklaven auf einmal versammelten. Durch die Ablehnung des Gebrauchs des Tutus in der Kirche versuchten die Missionare also primär den Plantagenbesitzern entgegenzukommen.

<sup>153</sup> Ebd., I, S. 680.

<sup>154</sup> Ebd., II/3, S. 1984.

<sup>155</sup> Ebd., II/1, S. 105f.

Helfer werden sollte, führen die untersuchten Quellen nicht aus, ob er in der Kirche musizierte oder nicht. Oldendorp schildert, dass Sklaven 1738 ermutigt wurden, das Singen in den Gemeindeversammlungen instrumental zu begleiten<sup>156</sup> und „in der ersten Missionszeit haben bisweilen einige Schwarze selber in den Versammlungen gespielt“<sup>157</sup>. Dies explizit zu erwähnen, setzt voraus, dass es Sklaven nicht immer erlaubt war, Musik in der Kirche zu machen – auch wenn es in Übereinstimmung mit den Herrnhuter Praktiken gewesen wäre. Folglich konnten Sklaven sich nur geringfügig in die Gemeinde einbringen durch das Schreiben eigener Lieder, Spielen von Instrumentalmusik oder dem Gebrauch ihrer eigenen Melodien und Rhythmen. Was ist nun also mit der ‚Performance‘, die laut Raboteau eine Schlüsselrolle für Sklavenlieder spielte?<sup>158</sup>

Sklavenmusik war in der Karibik häufig mit Tanzen verbunden. In einer Schrift, die an Baron Schimmelmänn adressiert ist, erklärt ihm die Unitätsältestenkonferenz warum Tänze verboten sind:

Da die aus den Negern gesammelte Gemeinen Brüdergemeinen sind, in letzteren aber [...] keine Tänze, welcher Art sie seyn, verstatet werden, so kann auch den Negern, die Brüder und Schwester sein wollen, nichts dergl. erlaubt werden.<sup>159</sup>

Dieser Fund scheint merkwürdig. Tänze werden hier verbannt, da sie gegen die Herrnhuter Gewohnheiten seien. Warum dann aber wurde Sklaven-Kirchenmusik abgelehnt, obwohl sie doch eigentlich der in Herrnhut vorherrschenden Praxis der Beteiligung eines jeden musikalisch Begabten entsprach? Drei hypothetische Erklärungen sind hierfür denkbar. Erstens ist es möglich, dass Sklaven-Kirchenmusik im analysierten Zeitraum existierte und lediglich Aufzeichnungen davon fehlen. Da die hierfür relevanten Quellen 1734, 1768 und 1800 abdecken, scheint es jedoch wahrscheinlicher, dass Sklaven-Kirchenmusik in den frühen Jahren zugelassen wurde, dann aber abnahm. Zweitens stellen die Missionare und die UAC zwei unterschiedliche Institutionen dar. Missionare konnten durchaus ungehorsam gegenüber der UAC sein. Drittens stand die Entscheidung, Sklaven-Kirchenmusik und Tanzen abzulehnen, im Zusammenhang mit der Haltung der UAC oder der Missionare zur Natur der Sklaven, auch wenn die UAC andere Gründe angab.

In Abwesenheit gegenteiliger Beweise, ist anzunehmen, dass Sklaven-Kirchenmusik in all ihren Facetten während dieses Zeitabschnittes eher unüblich in der Karibik war. In den Herrnhuter Brüdergemeinen konnten Lieder und Tanz daher kaum als ein Medium des Widerstandes dienen, wie es laut Cruz

---

<sup>156</sup> Ebd., S. 264.

<sup>157</sup> Ebd., II/3, S. 1984.

<sup>158</sup> Raboteau, *Slave Religion* (wie Anm. 25), S. 245.

<sup>159</sup> Einige Erklärungen der Unitätsdirektion auf Anfragen Schimmelmänn und seiner Schwester, der Gräfin v. Reventlow, die Mission in St. Thomas, Negerehen usw. betreffend (UA, R.15.B.a.27.8), S. 4.

oft üblich war.<sup>160</sup> Der einzige mögliche Modus war das Singen selbst. Tatsächlich können hierbei unterschiedliche Verhaltensweisen beobachtet werden. Einerseits berichtet Oldendorp, dass Sklaven Musik liebten und ihre Art und Weise zu singen in den Versammlungen „harmonisch und angenehm“ war.<sup>161</sup> Andererseits zeigt ein UAC Protokoll von 1800, dass der Missionar Adolph sich über Sklaven beschwerte, die nur vorgaben, zu singen und stattdessen summten.<sup>162</sup> Dies wurde als Folge ihres Analphabetismus und ihrer Unfähigkeit, auswendig zu lernen, angesehen. Behält man jedoch im Hinterkopf, dass eine lebendige und lebhaftere ‚Performance‘ wesentlich für Sklavenlieder war, könnte dies auch als ein Zeichen des Widerstandes interpretiert werden oder aber des Desinteresses.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Herrnhuter Frömmigkeit vorwiegend durch Gottesdienste und Versammlungen, Musik und Liturgie, sowie dem Gebrauch des Loses übermittelt wurde. Die meisten Herrnhuter Gottesdienst- und Versammlungsformen mit ihren Merkmalen, wie zum Beispiel dem Sprechen, wurden in der Karibik praktiziert. Des Weiteren wurde der Gebrauch des Loses sogar in allen Bereichen außer der Ehe intensiviert. In einer Art und Weise, die Herrnhut ähnelt, wurden häufig neue Lieder komponiert und der alte Korpus an traditionellen Liedern erhalten. Lediglich europäische Melodien wurden anempfohlen. Nichtsdestotrotz fanden Anpassungen an die Lebenssituation und die politischen, Bildungs- und Umweltverhältnisse statt. Blasmusik wurde beispielsweise nicht eingeführt, aber der Text von Liturgien und Liedern abgeändert. Im Großen und Ganzen hatten Sklaven kaum Möglichkeiten, sich die brüderische Musik anzueignen da Sklaveninstrumente, Sklaven-Lieder, Sklavenmusiker und Sklaven ‚Performance‘ in der Kirche generell nicht zugelassen wurden. Darüber hinaus stifteten Frömmigkeitspraktiken wie der Gebrauch des Loses oft Ärger unter ihnen. Deshalb könnte das (Nicht-)Singen als ein Mittel des Widerstandes gedient haben.

### 3. Schlussfolgerung

Abschließend lässt sich festhalten, dass Missionare versuchten, Herrnhuter Charakteristika auch in der Karibik einzuführen. Wie von Zinzendorf empfohlen, betonten die Missionare die Herzensreligion und den Christozentrismus. Die Missionare versuchten aber auch, dieselben Versammlungen und Gottesdienste, dieselbe Struktur der Kirchenämter und dieselben Gruppenformen zu etablieren. Hiermit handelten sie teilweise Zinzendorfs Empfehlungen zuwider. Insgesamt lässt sich über den gesamten Zeitrahmen hinweg von einer Kontinuität im Bereich der Gottesdienste und Versammlungen, der

---

<sup>160</sup> Cruz, *Weapons* (wie Anm. 78), S. 251, S. 253.

<sup>161</sup> Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/3, S. 1984.

<sup>162</sup> UA, UAC Protokoll III/1800, S. 177.

Bedeutung der Helfer, der Gesangbücher als Medium des Lobpreises und historischer Aufzeichnung, im Gebrauch europäischer Melodien, in der Praxis des Sprechens und in der Betonung der Herzensreligion und Christi sprechen.

Auf der anderen Seite erfolgten viele Transformationen zwischen 1732 und 1818. Sie können als strukturelle Transformationen, Anpassungen an die Situation der Sklaven, Auswirkungen von Ungerechtigkeit und Ergebnisse des Sklavenwiderstands zusammengefasst werden. Erstens geschahen strukturelle Transformationen im Arrangement des Helferamtes und den sozialen Gruppenformen. Die Anzahl an Kirchenämtern nahm ab und das Helferamt übernahm immer mehr Aufgaben. Klassen bestanden zudem auch nach ihrer Abschaffung in Herrnhut fort.

Zweitens konnten Adaptionen an die Sklavensituationen durch die Veränderung theologischer Motive nachgewiesen werden. Überdies wurden Musik und Liturgie im Hinblick auf die Umwelt, Politik und Bildung an die Lebensrealität und -bedingungen der Sklaven angepasst. Des Weiteren wurden weniger Chorversammlungen gehalten und das Stundengebet hörte schließlich in Reaktion auf den Zeitdruck der Sklaven gänzlich auf. Aufgrund des Sklavenkontexts konnte außerdem keine Blasmusik in den Kirchen gespielt und eine strikte Geschlechtertrennung nicht durchgesetzt werden.

Drittens versinnbildlichen einige Transformationen die Ungleichheit von Missionaren und Sklaven. Obwohl behauptet wird, dass Zinzendorf die ‚Heiden‘ für weder besser noch schlechter als die Missionare gehalten hat, erreichten sie niemals völlige Gleichberechtigung. Soweit die untersuchten Quellen es zulassen, lässt sich sagen, dass weder Lieder und Instrumente der Sklaven, noch Musiker unter ihnen kontinuierlich die Erlaubnis hatten, in der Kirche gespielt zu werden bzw. zu musizieren. Ferner stand es Gemeindemitarbeitern nicht immer zu, zu predigen. Die Einrichtung von Chören war zudem ein vorwiegend moralisches Unterfangen.

Viertens deuten die Ergebnisse an, dass manche Transformationen auf den Widerstand von Sklaven zurückgehen. Ein Widerstand zur brüderischen Musik kann in der Praxis des Singens angenommen werden. Durch die Imitation der Blut- und Wunden-Ausdrucksweise wurde die Blut- und Wundentheologie ferner deutlich länger erhalten als in Herrnhut. Letztlich begründeten Sklaven eine besondere Predigtmethode, die auf ihren eigenen Erfahrungen basierte. Genau wie die Missionare wollten die meisten von ihnen allerdings das Evangelium verbreiten. Warum aber bedeutete der Herrnhuter Glauben etwas für sie, wenn die meisten Dinge doch eigentlich europäisch waren bzw. es sich um asymmetrische Transformationen handelte?

Sowohl Travis Glasson als auch Lampe stimmen darin überein, dass die Beliebtheit des katholischen und anglikanischen Glaubens unter Sklaven mit den unterschiedlichen Graden an kultureller Anpassung zusammenhängt. Glasson beobachtet, dass viele Sklaven einerseits die Lehre der *Society for the Propagation of the Gospel* zurückwiesen, weil sie die Sklavenhalter und die Institution der Sklaverei stützte. Andererseits wiesen sie sie als afrikanische Sklaven in der Karibik auch zurück, weil „ihnen ihre religiösen und kulturellen

Praktiken nach wie vor Sinn stifteten.<sup>163</sup> Demgegenüber war der katholische Glaube in Curacao unter den Sklaven beliebt, weil er ihre eigene Kreation war und afrikanische und europäische Elemente inkorporierte.<sup>164</sup> Zu welchem Ausmaß unverkennbar katholische Traditionen und Lehren Bestand hatten, bleibt unklar.

Inwiefern Lampe und Glassons Annahmen auch auf die Herrnhuter Mission in Antigua und Westindien zutreffen, ist unsicher. Zwar scheinen die Lehren der Missionare einerseits die Institution der Sklaverei wie bei den Anglikanern zu untermauern. Andererseits geben die in Betracht gezogenen Quellen nicht genügend her, um Schlüsse über eine etwaige kulturelle Inklusion in die Herrnhuter Traditionen zu ziehen, auch wenn Gerber bestätigt, dass der Herrnhuter Glauben teilweise auch in die Sklavenkultur in Jamaica adaptiert wurde.<sup>165</sup>

Die herangezogenen Quellen bieten jedoch noch eine andere Erklärung. Wir haben beobachtet, dass im gegebenen Zeitrahmen sowohl die Herzensreligion als auch die Bedeutung der historischen Herkunft fortwährten. In Bezug auf das erstere war die neue Religion der Sklaven eng mit ihrem Herzen verbunden und daher auch mit ihren Gefühlen und ihrer Lage. Im Hinblick auf letztere wurde die historische Abstammung durch den Gebrauch von deutschen Melodien, alten Liedern und Gedenkfeiern an die Sklaven weitergegeben. Durch die Übersetzung und das öffentliche Verlesen der Neuigkeiten von den Herrnhuter Gemeinden im Ausland, gelang es den Missionaren, die Sklaven zum Teil der gesamten brüderischen Unternehmung zu machen. Dies ist zentral, weil die Sklaven gemäß der postkolonialen Theorie keine eigene Geschichte hatten.<sup>166</sup> Die kreolische Sprache, die entstanden war, war eine Kreation des Sklavenhandels und barg somit zunächst keine weitere historische Implikation als das Sklavendasein.<sup>167</sup> Im 18. Jahrhundert verloren daher viele der Sklaven, die sich nicht mehr an ihre Herkunftsländer erinnern konnten oder bereits in der Karibik geboren wurden, ihre vorherige Geschichte.

Eine Mitgliedschaft in der Herrnhuter Brüdergemeine stiftete aber nicht nur eine Geschichte. Vielmehr befähigte es sie, ihr eigenes Kapitel der Geschichte der Brüdergemeine zu schreiben, indem sie die Predigtmethode transformierten, Blut- und Wundenterminologie imitierten und die Änderungen von ursprünglich herrnhutischen Charakteristika beeinflussten. Von Anfang an war es den Missionaren daher möglich, das wichtigste Ziel der Herrnhuter Brüdergemeine in das Missionsfeld zu übertragen: Die persönliche Beziehung zu Gott.

---

<sup>163</sup> Travis Glasson, *Mastering Christianity. Missionary Anglicanism and Slavery in the Atlantic World*, Oxford 2012, S. 170 (eigene Übers.).

<sup>164</sup> Lampe, *Mission* (wie Anm. 35), S. 116.

<sup>165</sup> Gerbner, *Slavery* (wie Anm. 1), S. 198f., S. 209.

<sup>166</sup> Gayatri C. Spivak, *Can the subaltern speak?*, in: Patrick Williams/Laura Chrisman (Hrsg.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, Hertfordshire 1993, S. 66–111, hier: S. 83.

<sup>167</sup> Ralph Fasold, *The Sociolinguistics of Language*, Oxford 1990, S. 180.

Außerdem basierte die Gründung der Herrnhuter Brüdergemeine auf ähnlichen Prämissen. Zinzendorf, der zunächst keinerlei Verbindung zur alten Brüder-Unität hatte, nahm die Geschichte der alten Brüder-Unität als seine eigene an. In Rückgriff auf Jan Assmanns Theorie des kulturellen Gedächtnisses deutet Hedwig Richter an, dass Zinzendorf diese Geschichte genutzt haben könnte, um eine Gruppenidentität zu konstruieren und Innovationen zu rechtfertigen.<sup>168</sup>

Im Unterschied zu den späteren nonkonformistischen Missionen gestanden die Herrnhuter Missionare den Sklaven wenig Freiheit zu, wesentliche Aspekte ihrer Sklavenreligion zu praktizieren, so wie Predigen und Singen. Obwohl die Missionare die Institution der Sklaverei unterstützten, boten die historische Abstammung und die Betonung des Herzens den Sklaven die Möglichkeit, sich mit der Herrnhuter Brüdergemeine zu identifizieren und sie wurden somit identitätsstiftend für die weitere Entwicklung der gesamten Brüder-Unität.

### **Naomi Reichel, Moravian teachings & traditions in the 18th century mission to the Caribbean: A transformation through relocation?**

This essay focuses on the process of transmission of Protestant Christian teachings and traditions to another country. As an example of Protestant missions, the Moravian mission is chosen. Besides many similarities to other missionary societies, the Moravian mission presents a distinctive case, due to its early engagement in mission, its influence on other missionary societies, its small size, its mission theory and its particular blend of distinctive teachings and traditions. Drawing on archival sources from both missionaries and slaves, this paper examines how far Moravian teachings and traditions have been transmitted and transformed in the Moravian mission to the Caribbean between 1732 and 1818. Along the diachronic trajectory of continuities and discontinuities, important themes such as slave agency and inequality are touched upon. It is argued that the Moravian missionaries sought to implement most teachings and traditions of their mother church in the mission field. By the same token, missionaries structurally transformed some teachings and traditions to adapt them to the slave context. However, they also distorted Moravian teachings and traditions to approve inequality. Nevertheless, this paper suggests that slaves actively shaped Moravian traditions and teachings as they developed their own preaching method, refused singing, and mimicked the blood and wounds terminology. Despite transformations, the core of historical lineage and emphasis on the heart-religion persisted, and proved particularly appealing to the slaves.

---

<sup>168</sup> Hedwig Richter, *Pietismus im Sozialismus. Die Herrnhuter Brüdergemeine in der DDR*, Göttingen 2009, S. 15.