

Pietismus und Neuzeit

EIN JAHRBUCH ZUR GESCHICHTE DES
NEUEREN PROTESTANTISMUS

BAND 38

Vandenhoeck & Ruprecht



Pietismus und Neuzeit 38 (2012)

PIETISMUS UND NEUZEIT

EIN JAHRBUCH ZUR GESCHICHTE
DES NEUEREN PROTESTANTISMUS

Im Auftrag der Historischen Kommission
zur Erforschung des Pietismus
herausgegeben von
Rudolf Dellsperger, Ulrich Gäbler, Manfred Jakobowski-Tiessen,
Anne Lagny, Fred van Lieburg, Hans Schneider, Christian Soboth,
Udo Sträter, Jonathan Strom und Johannes Wallmann

Band 38 – 2012

VANDENHOECK & RUPRECHT

Geschäftsführender Herausgeber

Prof. Dr. Udo Sträter, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, c/o Interdisziplinäres Zentrum für Pietismusforschung, Franckeplatz 1, Haus 24, 06110 Halle a. d. Saale

Redaktion

PD Dr. Christian Soboth, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Interdisziplinäres Zentrum für Pietismusforschung, Franckeplatz 1, Haus 24, 06110 Halle a. d. Saale

Anschriften der Autorinnen und Autoren

Prof. Dr. Veronika Albrecht-Birkner, Universität Siegen, Fakultät 1/ Ev. Theologie, Adolf-Reichwein-Str. 2, 57068 Siegen • Prof. Dr. Craig D. Atwood, Moravian Theological Seminary, 60 Locust Str., USA-Bethlehem, PA 18018 • Prof. em. Dr. Rudolf Dellsperger, Tulpenweg 110, CH-3098 Köniz • Prof. em. Dr. Jörg-Ulrich Fechner, M. Litt. Cantab., Ruhr-Universität-Bochum, Fakultät für Philologie, Germanistisches Institut, 44780 Bochum • Dr. Andrew Z. Hansen, University of Notre Dame, Departement of History, 219 O'Shaughnessy, USA-Notre Dame, IN 46556 • Dr. Kenichi Hasegawa, Osaka City University, Graduate School of Literature and Human Sciences, 3-3-138 Sugimoto, Sumiyoshi-Ku, Osaka-Shi, 558-8585 Japan • Hiromi Kora, M. A., Hinterweg 21, 07749 Jena • Prof. Dr. Lothar van Laak, Universität Bielefeld, Fakultät für Linguistik und Literaturwissenschaft, PF 100131, 33501 Bielefeld • Prof. Dr. Fred van Lieburg, Vrije Universiteit Amsterdam, Faculteit der Letteren, De Boelelaan 1105, NL-10-81 HV Amsterdam • Pfr. i.R. Dr. Reinhard Lieske, Marienstr. 18, 37073 Göttingen • Dr. Georg Neugebauer, Universität Leipzig, Theologische Fakultät, Institut für Systematische Theologie, Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig • Dr. Alexander Pyrges, German Historical Institute Washington DC, 1607 New Hampshire Ave NW, USA-Washington DC 20009-2562 • PD Dr. Gesine Lenore Schiewer, Universität Bern, Institut für Germanistik, Unitobler Länggassstr. 49, CH-3000 Bern 9 • Prof. Dr. Pia Schmid, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Interdisziplinäres Zentrum für Pietismusforschung, Franckeplatz 1, Haus 24, 06110 Halle a. d. Saale • Dr. Malte van Spankeren, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Evangelisch-Theologische Fakultät, Seminar für Kirchengeschichte II, Universitätsstr. 13-17, 48143 Münster • PD Dr. Friedemann Stengel, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Theologische Fakultät, Kirchen- und Dogmengeschichte, Franckeplatz 1, Haus 30, 06110 Halle/Saale • Prof. em. Dr. Volker Stolle, Wallstadter Str. 52, 068259 Mannheim • Prof. Dr. Jonathan Strom, Emory University, Candler School of Theology, 1531 Dickey Drive, USA-Atlanta, GA 30322 • Pfr. Dr. Frank Stückemann, Kirchstr. 2, 59494 Soest-Meiningsen • Prof. em. Dr. Dr. h.c. Johannes Wallmann, Oranienburger Str. 22, 10178 Berlin

Mit 11 Abb.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-55910-9
ISBN 978-3-647-55910-0 (E-Book)

© 2012, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Satz, Druck und Bindung: ⊕ Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Vorwort

Der neue Band des Jahrbuchs schreitet historisch die Spanne vom späten 17. bis ins frühe 20. Jahrhundert aus, von Philipp Jakob Spener bis zu Hermann Hesse. Den Anfang macht Johannes Wallmanns umfangliche Darstellung seiner Tätigkeit als Herausgeber der kritischen Edition der Spenerbriefe. Bei diesem seit 25 Jahren währenden Projekt, das zunächst von der DFG, nunmehr und für die kommenden 15 Jahre von der Sächsischen Akademie der Wissenschaften getragen wird und nach den Anfängen in Bochum und dann in Berlin nun in Halle in den Räumen des Interdisziplinären Zentrums für Pietismusforschung angesiedelt ist, handelt es sich um einen editionswissenschaftlichen Meilenstein. Von dieser Arbeit profitiert nicht nur die Kirchengeschichtsschreibung, insbesondere die Pietismusforschung, sondern die gesamte Frühneuzeitforschung.

Andere Beiträge beschäftigen sich mit einem an Johann Arnolds *Wahrem Christentum* orientierten Bildprogramm aus der Kirche von Steigra im heutigen Sachsen-Anhalt. Darüber hinaus werden aus unterschiedlicher disziplinärer Perspektive sprachliche und ‚sprechliche‘ Besonderheiten in Textsorten im Radikalen Pietismus untersucht und die Herrnhuter Lebensläufe als erziehungshistorische Quelle gelesen. Georg Christian Knapp, Kondirektor August Hermann Niemeyers am Halleschen Waisenhaus, steht in einem weiteren Beitrag als möglicherweise letzter Hallescher Pietist zur Diskussion. Prominent vertreten ist die Forschung zur Erweckungsbewegung des späten 18. und des frühen 19. Jahrhunderts mit drei Studien zu Minden-Ravensberg, zu Jüterbog und Bentheim. Zwei weitere Beiträge bestimmen das Verhältnis von Literatur und Frömmigkeit bzw. von Literatur und religiöser Sozialisation am Verhältnis von Matthias Claudius zu Paul Gerhardt und bei Hermann Hesse.

Eine bibliographische Besonderheit in diesem Band sei eigens hervorgehoben: Ergänzend zur üblichen Pietismus-Bibliographie liefert der vorliegende Band eine gesonderte Bibliographie zur Pietismusforschung in Japan vornehmlich seit den 1970er Jahren, die von Hiromi Kora, Stipendiatin am Laboratorium Aufklärung der Friedrich-Schiller-Universität Jena, und Kenichi Hasegawa von der Graduate School of Literature and Human Science der Osaka City University erarbeitet worden ist. Rezensionen und Register runden den Band ab.

Für die Herausgeber: Udo Sträter

Inhalt

Beiträge

Johannes Wallmann: Zur Edition der Briefe Philipp Jakob Speners	10
Reinhard Lieske: Sonderbare Bilder in der evangelischen Kirche von Steigra. Ein emblematischer Bilderzyklus nach Bildmotiven aus Johann Arndts <i>Wahrem Christentum</i>	59
Gesine Lenore Schiewer: Emotionales Sprechen im Fokus pragmatischer Sprach- und Kulturgeschichte. Linguistische Varietäten in Alltag, religiöser Inspiration und Literatur in pietistischem Kontext	86
Pia Schmid: Herrnhuter Lebensläufe (<i>Moravian Memoirs</i>) als erziehungshistorische Quelle betrachtet	119
Malte van Spankeren: Halles letzter Pietist?! Georg Christian Knapp (1753–1825) und das Doppeldirektorat der Franckeschen Stiftungen	136
Frank Stückemann: Missliebige Quellen: Die Erweckungsprediger Minden-Ravensbergs in der aufklärerischen Publizistik	158
Volker Stolle: Zeitzeugnis aus der Erweckung in Jüterbog im 19. Jahrhundert	179
Fred van Lieburg: Die Bentheimer reformierte Fromme Geesjen Pamans (1731–1821). Ein Beitrag zur Genderforschung im Pietismus	194
Jörg-Ulrich Fechner: Matthias Claudius und Paul Gerhardt	212
Rudolf Dellsperger: Von Schrenk zu Schrempf. Ein Beitrag zu Hermann Hesses religiösem Werdegang	228

Miszelle

Johannes Wallmann: Warnung vor einem Phantom. Zu der These von den zwei Übersetzern Johannes Deusing	243
--	-----

Rezensionen

- Jan Harasimowicz: Schwärmergeist und Freiheitsdenken. Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte Schlesiens in der Frühen Neuzeit. Hg. v. Matthias Noller u. Magdalena Poradzisz-Cincio. Köln [u. a.]: Böhlau 2010 (Neue Forschungen zur Schlesischen Geschichte, 21): Veronika Albrecht-Birkner 261
- Bettina Bannasch: Zwischen Jakobsleiter und Eselsbrücke. Das ‚bildende Bild‘ im Emblem- und Kinderbilderbuch des 17. und 18. Jahrhunderts. Göttingen: V & R Unipress 2007 (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung, 3): Lothar van Laak 269
- Geschichte des Pietismus. Band 2: Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert. Hg. v. Martin Brecht u. Klaus Deppermann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995: Malte van Spankeren 271
- Les piétismes à l'âge classique. Crise, conversion, institutions. Ed par Anne Lagny. Villeneuve-d'Ascq (Nord): Presses universitaires du Septentrion 2001 (Racines et Modèles): Rudolf Dellsperger 278
- Friedrich Breckling (1629–1711), Prediger, „Wahrheitszeuge“ und Vermittler des Pietismus im Niederländischen Exil. Hg. v. Brigitte Klosterberg u. Guido Naschert. Bearb. v. Mirjam-Juliane Pohl. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle 2011 (Kleine Schriftenreihe der Franckeschen Stiftungen, 11): Jonathan Strom 284
- J. Jürgen Seidel: Baron Carl Joseph von Campagne und die Gichtelianer in der Schweiz. Ein Beitrag zum Radikalpietismus im Zürcher Oberland. Zürich: Dreamis Verlag 2006: Malte van Spankeren 286
- Pfarrherren, Dichterinnen, Forscher. Lebenszeugnisse einer Zürcher Familie des 19. Jahrhunderts. Hg. v. Regine Schindler in Zusammenarbeit mit dem Johanna Spyri-Archiv, Zürich. Vier Bände mit Quellenedition auf CD-ROM bzw. auf www.pfarrherren.ch sowie ein Essayband. Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung. Band 1: Regine Schindler: Die Memorabilien der Meta Heusser-Schweizer (1797–1876). Mit vier Stammbäumen zu den wichtigsten Personenkreisen. 2007. Band 2: Ruedi Graf: Die Tagebücher des Pfarrers Diethelm Schweizer (1751–1824). 2010. Band 3: Barbara Helbling: Jakob Christian Heusser (1826–1909). Briefe an die Familie. 2011. Band 4: Salome Schoeck: Johanna Spyri und die Familie Kappeler. Briefe. 2012: Rudolf Dellsperger 287

Toshio Ito: Kojitachi no Chichi Furanke. Ai no Fukushi to Kyôiku no Genten. [A.H. Francke, Waisenvater. Ursprung der Wohlfahrt und Erziehung]. Tokyo: Verlag Shueisha 2000: Hiromi Kora	291
Dietrich Meyer: Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine 1700–2000. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009: Malte van Spankeren	296
Truus Bouman-Komen: Bruderliebe und Feindeshaß. Eine Untersuchung von frühen Zinzendorftexten (1713–1727) in ihrem kirchengeschichtlichen Kontext. Hildesheim, New York: Georg Olms Verlag 2009 (Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Leben und Werk in Quellen und Darstellungen. Hg. v. Erich Beyreuther [u. a.]. Bd. XXXIII): Craig Atwood	299
Friedrich Christoph Oetinger: Genealogie der reellen Gedancken eines Gottes-Gelehrten. Eine Selbstbiographie. Hg. v. Dieter Ining. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010 (Edition Pietismustexte, 1). – 267 S. Ulrike Kummer: Autobiographie und Pietismus. Friedrich Christoph Oetingers Genealogie der reellen Gedancken eines Gottes=Gelehrten. Untersuchung und Edition. Frankfurt/Main [u. a.]: Peter Lang 2010: Friedemann Stengel	301
Charlotte E. Haver: Von Salzburg nach Amerika. Mobilität und Kultur einer Gruppe religiöser Emigranten im 18. Jahrhundert. Paderborn [u. a.]: Schöningh 2011 (Studien zur Historischen Migrationsforschung, 21): Alexander Pyrges	307
Elizabeth A. Clark: Founding the Fathers: Early Church History and Protestant Professors in Nineteenth-Century America. Philadelphia, Oxford: University of Pennsylvania Press 2011: Andrew Z. Hansen . . .	311
Uwe Glatz: Religion und Frömmigkeit bei Friedrich Schleiermacher. Theorie der Glaubenskonstitution. Stuttgart: Kohlhammer 2010 (zugleich Diss. Theol. Hochschule Neuendettelsau 2009): Georg Neugebauer	315

Bibliographien

Hiromi Kora und Kenichi Hasegawa: Pietismus-Bibliographie (Japan) . .	319
Christian Soboth und Hans Goldenbaum: Pietismus-Bibliographie . . .	332

Register

Personen- und Ortsregister	367
--------------------------------------	-----

PIA SCHMID

Herrnhuter Lebensläufe als erziehungshistorische Quelle betrachtet¹

Pädagogische Historiographie lebt wie alle Geschichtsschreibung von ihren Quellen und dem theoretischen Zugriff auf sie.² Mir geht es um eine bestimmte Quelle, die Herrnhuter Lebensläufe, die in den Archiven der Brüderunität in einer für autobiographische Quellen einzigartigen Dichte – es existieren über 30.000 handschriftliche Lebensläufe – überliefert worden sind. Diese Lebensläufe lassen sich ganz unterschiedlich für historische Forschung heranziehen: illustrativ als Belege für die Erfahrungen etwa als Religionsflüchtling, in der Mission, mit Reisen; oder literaturwissenschaftlich als Genre der Erbauungsliteratur, sozialgeschichtlich etwa unter den Kategorien *gender* oder *race*, mit der neueren Kulturgeschichte bzw. historischen Anthropologie unter der Perspektive von Frömmigkeitspraktiken.³ Hier sollen die Herrnhuter Lebensläufe als erziehungshistorische Quelle behandelt werden. Mich interessieren sie besonders als Quelle für die Geschichte der Kindheit, genauer: der von der neueren Kulturgeschichte bzw. der historischen Anthropologie inspirierten Kindheitsgeschichte, die nach Wahrnehmungsweisen und Handlungsspielräumen historischer Subjekte fragt. Erziehungs- und besonders kindheits-

¹ Dieser Text stellt die deutschsprachige Fassung dar von *Moravian Memoirs as a Source for the History of Education*. In: Self, Community, World. Moravian Education in a Transatlantic World. Ed. by Heikki Lempa [u. a.]. Bethlehem 2010, 168–186.

² Gegenstand der pädagogischen Historiographie ist neben der Wissenschaftsgeschichte die Geschichte von Erziehungs-, Bildungs- und Sozialisationsprozessen, und dies in zweifacher Hinsicht. Zum einen werden Theorien untersucht, das, was in der Geschichte über Erziehung, Bildung und Sozialisation gedacht wurde, besonders von den so genannten pädagogischen Klassikern. Zum anderen fragt die pädagogische Historiographie nach den vergangenen pädagogischen Praxen. Sie untersucht Institutionen (Familie, Kindergarten, Schule, Universität) und in neuerer Zeit auch informelle Zusammenhänge (Straße, Jugendgruppen), Lebensphasen (Kindheit, Jugend), Berufsgruppen (Lehrer und Lehrerinnen, Sozialarbeiter und Sozialarbeiterinnen), einzelne Handlungsfelder (Entstehung der sozialen Arbeit) sowie einzelne und Gruppenbiographien. In diesem zweiten Bereich geht es darum, wie Erziehung, Bildung und Sozialisation „gemacht“ wurden, wie sie beschaffen waren. Pädagogischer Historiographie geht es also um pädagogische Ideengeschichte wie auch um Erziehung als soziales und kulturelles Verhältnis.

³ Ich selbst habe sie als Quelle für die Erforschung von Frauenleben im 18. Jahrhundert sowie von Kinderkultur am Beispiel der Herrnhuter Kindererweckung von 1727 herangezogen und sie als Egodokumente unter der Perspektive von Frömmigkeitspraxis und Selbstreflexion und der der Genese von Subjektivität im Medium religiöser Vergemeinschaftung untersucht.

historisch liegt das Besondere der Quelle Herrnhuter Lebenslauf, wie zu zeigen ist, darin, Einblick in Praktiken des Umgangs mit Kindern sowie des einzelnen Kindes mit sich selbst zu geben. Nach einer Vorbemerkung zu den Herrnhuter Lebensläufen werde ich zuerst auf Eingangspassagen von Lebensläufen kommen und die Lebensläufe dann daraufhin untersuchen, wie in ihnen brüderische Erziehung einschließlich der Weggabe in Anstalten und weiter die gerade angesprochenen Praktiken thematisiert werden.

2. Die Lebensläufe in der Brüdergemeine

Die Lebensläufe verdanken sich dem Umstand, dass seit Anfang der 1750er Jahre von den Mitgliedern der Brüdergemeine erwartet wurde, eine Darstellung ihres „Ganges durch die Zeit“ zu hinterlassen und darin vor allem über ihren Glauben Rechenschaft abzulegen. „Wenn jemand von den Unsrigen aus der Zeit geht“, ist 1786 in einem Lebenslauf zu lesen, „so hören wir so gern, was der Herr unser Heiland an seiner Seele gethan, und mit welcher Geduld u. Gnade u. Weisheit Er ihn durch die Welt geführt hat. Weil nun dieses einem jeden am besten bewußt ist, so haben auch die Nachrichten, die einer von sich selbst hinterläßt, ihren eigenen Segen“.⁴ Die Lebensläufe wurden entweder selbst verfasst oder von anderen, beispielsweise der Tochter oder einem Mitglied des Chores. Sie konnten ganz knapp ausfallen mit ein bis zwei Seiten oder auf 35 Seiten weit ausholen. Der Bericht über das Leben zwischen der Niederschrift und dem Tod wurde von anderer Hand hinzugefügt. Die Texte endeten stets mit der Beschreibung des Sterbens der betreffenden Person, die auch einmal ausführlicher ausfallen konnte als der eigentliche Lebenslauf. In der Regel wurde in diesem Nachtrag die Freude am bevorstehenden Übergang von der, herrnhutisch gesprochen, unteren in die obere Gemeine bezeugt bzw. allgemeiner gesagt: das *richtige* Sterben als Teil des richtigen Lebens. Die Lebensläufe wurden beim Begräbnis verlesen und bildeten einen zentralen Bestandteil der Beerdigungsliturgie. Wer einen Lebenslauf zu Papier brachte, hatte also das eigene Ende, vielleicht sogar das eigene Begräbnis vor Augen und formulierte für die hinterbliebene Gemeine einen mehr oder weniger öffentlichen Text.

Ein Teil der Lebensläufe, vermutlich die besonders frommer oder prominenter Personen, wurden in die Gemeindiarien bzw. in die Gemeinnachrichten aufgenommen, handgeschriebenen Tagebüchern über das Geschehen in den einzelnen Gemeinden, die unter ihnen zirkulierten und vorgelesen oder auch alleine gelesen wurden. Insofern stellten die Lebensläufe „eine spezielle, rituali-

⁴ Johann Friedrich Köber (?–1786): Lebenslauf. Nicht eigenhändig. Unitätsarchiv Herrnhut (im Weiteren UA) Gemeinnachrichten 1786, Beilage zur 32ten Woche 1786, 113 f., hier 113.

sierte Ausdrucksform herrnhutischer Frömmigkeit“⁵ dar. Sie konstituierten eine bestimmte Kommunikation in der Gemeinde bzw. waren innerhalb eines gemeinsamen kommunikativen Feldes angesiedelt.⁶ Die Lebensläufe bildeten innerhalb der Brüdergemeinde ein wichtiges Medium der Vergemeinschaftung. Als Genre stehen die Herrnhutischen Lebensläufe in der Tradition von pietistischer Biographik, von Leichenpredigten wie auch von Exempgeschichten der Erbauungsliteratur.⁷

Einen Lebenslauf zu schreiben, stellte in der Herrnhuter Brüdergemeinde also eine kulturelle und soziale Praxis dar und geschah innerhalb einer Formtradition (Bernfeld): wer einen Lebenslauf verfasste, kannte andere Lebensläufe und verfügte über Vorstellungen, was in einen Lebenslauf gehört und was nicht. Darin kommt eine „Schreibkultur“ der Brüdergemeinde zum Ausdruck, die auf einer „Erzähl- und Redekultur“⁸ basierte.

Dem Schreiben eines Lebenslaufs, autobiographischem Schreiben insgesamt kommt die Funktion zu, das eigene Leben als ein sinnvolles Ganzes darzustellen. Der Sinn eines Lebens erfüllte sich in der Brüdergemeinde vor allem darin in „wahrer Connexion“⁹ in Beziehung mit dem Heiland zu stehen und zu bleiben. Das Leben sollte unter der Prämisse der Liebe zum Heiland stehen, der Aufgehobenheit in dieser Liebe und, fast genauso bedeutsam, der Aufgehobenheit in der Gemeinde. Allerdings, und darum wussten die Herrnhuter Brüder und Schwestern aus eigener Erfahrung, war dieser Sinn immer wieder Gefähr-

⁵ Dorette Seibert: Charlotte Schleiermacher. Überlegungen zum Lebenslauf der Herrnhuterin am Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert. In: Resonanzen. Theologische Beiträge. Michael Welker zum 50. Geburtstag. Hg. v. Sigrid Brandt u. Bernd Oberdorf. Wuppertal 1997, 202–221, hier 203.

⁶ Vgl. Sabine Hose: „Für die Stunde meines Begräbnisses“: Zur kommunikativen Funktion von Lebensgeschichten in der Herrnhuter Brüdergemeinde. In: *Lêtopis* 47, 2000, 80–94

⁷ Erstmals wurde 1747 ein Lebenslauf bei einem Begräbnis verlesen. Seit 1752 sind handschriftliche Lebensläufe im Archiv der Brüderunität in Herrnhut nachweisbar, seit 1752 finden sich auch Lebensläufe in den Diarien, seit 1755 werden längere (bis acht Seiten) unter der Rubrik *personalia* mitgeteilt, zu der Zeit noch in der dritten Person. Ab 1757 werden dann im *Jüngerhausdiarium*, d. h. dem Tagebuch der „Zentrale“ der Brüdergemeinde, Lebensläufe in der ersten Person veröffentlicht. Ende des Jahrhunderts als Andresen ihren Lebenslauf verfasste, hatte sich die Ich-Form durchgesetzt. vgl. Hellmut Reichel: Ein Spiegel der Frömmigkeit und des geistlichen Lebens. Zur Geschichte des brüderischen Lebenslaufs. In: *Der Brüderbote* 464, 1984, 4–7. Zu den Lebensläufen s. a. Irina Modrow: Religiöse Erweckung und Selbstreflexion. Überlegungen zu den Lebensläufen Herrnhuter Schwestern als einem Beispiel pietistischer Selbstdarstellung. In: *Ego-Dokumente. Annäherungen an den Menschen in der Geschichte*. Hg. v. Winfried Schulze: Berlin 1996, 121–130; Alexander Lasch: Beschreibungen des Lebens in der Zeit. Zur Kommunikation biographischer Texte in den pietistischen Gemeinschaften der Herrnhuter Brüdergemeinde und der Dresdner Diakonissenschwesternschaft im 19. Jahrhundert. Münster 2005; Seibert [s. Anm. 5]; Hose [s. Anm. 6].

⁸ Martin Scharfe: „Lebensläufe“. Intentionalität als Realität. Einige Anmerkungen zu pietistischen Biographien. In: *Lebenslauf und Lebenszusammenhang. Autobiographische Materialien in der volkskundlichen Forschung*. Hg. v. R.W. Brednich [u. a.]. Freiburg 1982, 116–130, hier 119f. Zur herrnhutischen Rede- und Erzählkultur gehörte auch die soziale Praxis des ‚Sprechens‘ innerhalb der Chöre, auf die ich später ausführlich eingehe.

⁹ Anna Catharina Eckberg (1735–1754): Lebenslauf. UAH R.22. 117.90, o.S.

dungen ausgesetzt, die von der ‚Welt‘ oder vom eigenen ‚Ich‘, dem frommen Individuum selbst, ausgehen konnten.¹⁰

3. Eingangspassagen

Eingangspassagen kommt in autobiographischen Texten eine besondere Bedeutung zu. Sie exponieren in der Regel den Grundton, das Leitmotiv des dargestellten Lebens, in ihnen wird eine Sinndeutung vorgenommen. In der Brüdergemeinde stand, um es zu wiederholen, der Sinn des Lebens fest: ein frommes Leben zu führen, was an der Beziehung zum Göttlichen und das heißt angesichts des brüderischen Christozentrismus an der Beziehung zum Heiland gemessen wurde.¹¹

Im wesentlichen finden sich zwei Modi des Anfangs: die mehr oder weniger ausführliche Erwähnung der Eltern¹² sowie ihrer Erziehung und die der ersten religiösen Regungen; oft treten beide Modi hintereinander auf, wie bei Anna Dorothea Christoph (1716–1793): „Ich bin geboren den 21ten Merz 1716 in

¹⁰ Was die pädagogische Historiographie betrifft, so hat Christine Lost die Lebensläufe daraufhin untersucht, wie in ihnen „das Leben als Lehrtext“ entworfen wurde (vgl. *Christine Lost*: Das Leben als Lehrtext. Lebensläufe der Herrnhuter Brüdergemeine. Mit einem Geleitwort von Dietrich Meyer und einer Einführung von Ulrich Herrmann. Baltmannsweiler 2006 (Beiheft UnFr 14). Für Egle Becchi stellen sie „paradigmatische Autobiographien in pädagogischer Sicht“ dar; sie diskutiert die Lebensläufe als Genre „im breiten Strom der Bildungsgeschichte“ und sieht ihre doppelte Bedeutung darin, „pädagogisches Instrument und [...] pädagogische Form“ zu sein (*Egle Becchi*: Paradigmatische Autobiografien in pädagogischer Sicht. In: UnFr 57/58, 2006, 1–16, hier 8). Ich selbst habe versucht, die Thematisierung von Selbstzweifeln und Selbstgewissheit in den Lebensläufen unter der Perspektive der Genese von Subjektivität im Medium religiöser Vergemeinschaftung zu diskutieren (Vgl. „wie glücklich man sey, wenn man sich dem Heiland ganz ergebe“. Selbstzweifel und Selbstgewissheit in Herrnhuter Lebensläufen des 18. Jahrhunderts. Zur Genese von Subjektivität im Medium religiöser Vergemeinschaftung. In: *Alter Adam und Neue Kreatur. Pietismus und Anthropologie*. Hg. v. *Udo Sträter* [u. a.]. 2 Bde. Halle 2009. Bd. 1, 305–324) und sie als Genre der Ego-Dokumente untersucht (vgl. Frömmigkeitspraxis und Selbstreflexion. Lebensläufe von Frauen der Herrnhuter Brüdergemeine aus dem 18. Jahrhundert. In: *Der Bildungsgang des Subjekts. Bildungstheoretische Analysen*. Hg. v. *Sonja Häder* in Kooperation mit *Heinz-Elmar Tenorth*. Weinheim, Basel 2004, 48–57).

¹¹ Für diesen Beitrag habe ich 88 Lebensläufe von Herrnhuterinnen und Herrnhutern aus dem 18. Jahrhundert herangezogen, von denen einige bis ins 19. Jahrhundert reichen. Die Kindheit aller Personen lag im 18. Jahrhundert. 64 Lebensläufe sind handschriftlich, 24 wurden in den *Nachrichten aus der Brüdergemeine* abgedruckt. 37 Lebensläufe wurden von Frauen verfasst, die im 18. Jahrhundert in Frankfurt am Main geboren wurden, 24 von Personen, die in der Herrnhuter Kindererweckung vom August 1727 direkt beteiligt waren oder in deren Kontext Erwähnung fanden. Zusätzlich habe ich die Lebensläufe von Benigna von Watteville, ihrem Ehemann Johannes von Watteville und deren vier Kindern herangezogen. Die übrigen Lebensläufe haben das gemeinsame Merkmal, alle in den Gemeinnachrichten publiziert worden zu sein.

¹² Bei Adligen wird die Herkunft und Standesposition von Vater und Mutter meist ausführlich angeführt, bei Bürgerlichen ggf. auf berufliche oder obrigkeitliche Funktionen des Vaters oder auf fromme Genealogien verwiesen.

Großhennersdorf. Mein Vater war Johann Neumann, und meine Mutter Maria Herbergerin. Meine lieben Eltern suchten mich sorgfältig zu erziehen und vor allem bösen zu bewahren, sie liebten das Gute, und nach ihrer Erkenntniß, auch den Heiland.“ Wie sie schrieb, erzogen sie ihre Eltern, die übrigens wie fast immer in den Lebensläufen des 18. Jahrhunderts als *liebe* Eltern eingeführt werden, durchaus fromm, aber eben nur so gut sie konnten, „nach ihrer“, zu ergänzen wäre, nicht der brüderischen ‚Erkenntnis‘. „In meinem 11ten Jahre“, fuhr sie fort, „wurde ich kräftig vom lieben Heiland angefaßt, und war als ein Kind sehr selig, bezeugte auch gegen andere Kinder wie lieb uns der Herr Jesus hätte, so daß er sein Blut für uns vergossen habe.“¹³

Der fromme Grundtenor konnte auch szenisch belegt werden mit dem Hinweis, in der frühen Kindheit schon Bewahrung in gefährlichen Situationen, sei es Ertrinken, ein Sturz vom Wagen oder gar ein Wolf, erfahren zu haben. So fängt der Lebenslauf von Anna Elisabeth Layritz (1718–1764) mit der ausführlichen Schilderung ihrer Rettung als Säugling bei einem Stadtbrand an, in der „sich die außerordentliche Vorsehung Gottes“ bewiesen habe. „So liebeich“, heißt es resümierend, „wie der gute Schöpfer über die Erhaltung ihrer Hütte [d. h. Körper, d. Vf.n] gewacht hatte, so sorgfältig und zärtlich bewieß er sich auch in der Bewahrung ihrer Seele“.¹⁴ Die besondere Nähe zu Gott, auf die

¹³ Anna Dorothea Christoph, geb. Neumann (1716–1793): Lebenslauf. Eigenhändig UA R.22.81.16, o.S.

Ein vergleichbarer, nur ausführlicherer Anfang findet sich bei Georg Heinrich Müller (1794–1823): „Ich bin geboren den 31sten May 1794 zu Groß-Erkmannsdorf bey Radeberg in Sachsen. Meine Eltern erzogen mich nach ihrer Erkenntniß zur Gottesfurcht. Ich wurde angehalten, pünktlich in die Kirche zu gehen, und musste des Sonntags auch noch eine Predigt zu Hause lesen; dessen ich aber oft so satt wurde, daß ich gern mit meinen Gespielen, die sich inzwischen auf ihre Weise vergnügten getauscht hätte. [. . .]. Sie hielten mich also zu allem Guten an, in so fern sie es selbst kannten. Eine erfahrungsmäßige Kenntniß von dem Heil in Christo hatten sie wol nicht“ (Georg Heinrich Müller [1794–1823]: Lebenslauf. Eigenhändig. Gemeinnachrichten 1825, 149–157, hier 149). Auch diese Eltern erzogen fromm, aber eben nur so gut sie es wussten, eine Aussage, die häufig bei den Gemeinmitgliedern auftaucht, die nicht in der Brüdergemeinde geboren bzw. aufgewachsen waren.

¹⁴ Anna Elisabeth Layritz, geb. Günther (1718–1764): Lebenslauf. Nicht eigenhändig. UA R.22.02.a.140, o.S. Hier die vollständige Eingangserzählung: „Bald in ihrer zartesten Kindheit bewieß sich über ihr eine außerordentliche Vorsehung Gottes. Es entstand nemlich am Johannistage eine große Feuersbrunst in besagter Stadt, davon auch ihr Elternhaus mit angegriffen wurde. Ihre Eltern, Bruder und Wärterin hatten sich alle aus dem brennenden Hause retirirt; das halbjährige Kind lag aber noch in der Wiege und ward vergessen. Ein naher Anverwandter wagte sich doch hinein, und rettete das Kind aus einer Kammer, durch deren Thüre eben das Feuer schon hinein schlug. Er trug es in einem andren Hause, in einer von dem Feuer ziemlich entfernten Gasse, und legte es auf ein Bette. Das Kind wurde aber bald von mehreren drauf geworfenen Betten bedeckt, und in dem 3tägigen Brand so vergessen, daß die Mutter nichts andres vermuthete, als ihr Töchterlein sey mit verbrannt. Nach Verlauf von 3 Tagen begegnete sie endlich obgedachtem Anverwandtem, und lamentirte über ihr Kind gar kläglich, hörte aber alsdann von ihm, daß er es gerettet, und wohin er es getragen habe. Als sie nun hinlief, und die noch darauf liegenden Betten herunter nahm, fanden sie ihr kleines Kind gesund und wohl, welches sie auch gar freundlich anlächelte. So liebeich wie der gute Schöpfer über die Erhaltung ihrer Hütte [d. h. Körper, d. Vf.n] gewacht

hier angespielt wird, lässt sich als Hinweis auf eine Auserwähltheit von Kindheit an lesen.

4. Erziehung in der Brüdergemeinde

Die (Anstalts)Erziehung in der Brüdergemeinde, sei es in den Pädagogien, den Kinderanstalten oder den Chören, wird in den Lebensläufen, abgesehen von knappen Erwähnungen *lieber* Arbeiter oder Arbeiterinnen, also der für Seelsorge und Unterricht zuständigen Personen, oder von erbaulichem Singen oder Geschichtenerzählen, kaum explizit oder gar ausführlich dargestellt. Aber es finden sich doch Hinweise. Moritz Christian Friedrich von Schweinitz (1739–1822), später als Architekt für die Brüdergemeinde tätig, war neunjährig an das Pädagogium in Neusalz gekommen. Seine „Abneigung gegen die damalige Erziehungs= Methode (nahm) dergestalt zu“, dass er mit einem Vetter ausmachte, so bald als möglich „den Ort zu verlassen“, so Schweinitz, „wo unserm Streben nach Freyheit die drückendsten Fesseln angelegt wurden“.¹⁵ Worin diese Erziehungsmethoden bestanden, wie die Fesseln aussahen, dazu ist nichts Genaueres zu erfahren, aber ich vermute, dass die Adressaten der Lebensläufe, Mitglieder der Brüdergemeinde, wussten, wovon die Rede war. Anna Schullius (1743–1827), die später in unterschiedlichen Funktionen erzieherisch in der Brüdergemeinde arbeitete, wurde etwas deutlicher. Sie war mit sieben Jahren in die Herrnhuter Mädchenanstalt gekommen, wo sie mit ihren „Gespielinnen noch fünf vergnügte selige Kinderjahre“ verbracht habe. Aber im nächsten Satz hielt sie fest: „Wenn man aber die damalige Erziehungsmethode gegen die Jetzige betrachtet, so muß man bekennen: sie war streng, ernsthaft, und, wie man sagt, gesetzlich; kleine Vergehen wurden oft über ihren Werth bestraft, und von Zerstreungen oder äußerlichen Vergnügungen wußten wir wenig oder nichts. Man verstand es nicht besser.“¹⁶ Als sie dies zu

hatte, so sorgfältig und zärtlich bewieß er sich auch in der Bewahrung ihrer Seele.“ Die Bewahrung kann auch andere Formen annehmen, wie dem Lebenslauf von Johanna Sophia Molther, geb. von Seidewitz (1718–1801) zu entnehmen ist: „Von meinen zartesten Kinderjahren ist mir noch erinnerlich, daß ich gern in der Leidensgeschichte Jesu lesen hörte, auch dabei, besonders in der Passionszeit, oft sehr bewegt wurde, und eine kindliche Liebe zum Heiland in meinem Herzen fühlte. Wegen meiner lebhaften u. aufgeräumten Gemüthsart, wurde ich vorzüglich geliebt, auch oft von Freunden in meiner Gegenwart gelobt welches meinen Hochmuth u. Eigenliebe frühzeitig vermehrte, daß mein ganzes Bestreben dahin ging, mich durch anständiges Betragen gegen jedermann, noch mehr hervor zu thun und gefällig zu machen. Mein treuer Heiland hatte aber Friedensgedanken über mich“ (Johanna Sophia Molther, geb. von Seidewitz [1718–1801]: Lebenslauf. Eigenhändig. UA R.22.79.Schw. M-Sch, 4, o.S.) Die Bewahrung, hier nicht vor äußeren Gefahren, sondern vor Selbstgefälligkeit, davor, ein „Weltkind“ zu werden, bestand darin, dass ihre Eltern verarmten und sie mit acht Jahren in die Berthelsdorfer Mädchenanstalt, also zur Brüdergemeinde kam.

¹⁵ Moritz Christian Friedrich von Schweinitz (1739–1822): Lebenslauf. Eigenhändig. Gemeinnachrichten 1823, 154–168, hier 155.

¹⁶ Anna Schullius, verh. Stegmann (1743–1827): Lebenslauf. Eigenhändig. UA R.22.84.33, o.S.

Papier brachte, verstand man es wohl schon besser, hatten doch mit Paul Eugen Layritz' „Betrachtungen über eine verständige und christliche Erziehung der Kinder“¹⁷ philanthropische Ideen in die brüderliche Erziehungstheorie Eingang gefunden.¹⁸ Ob sich die in der Mitte des 18. Jahrhunderts in Anstalten der Brüdergemeine erzogenen Kinder im Allgemeinen hart, ja ungerecht behandelt fanden, lässt sich nicht sagen. Schweinitz könnte als Adliger und Amtsträger der Brüdergemeine das nötige Selbstbewusstsein gehabt haben, um eine derartige Kritik zu formulieren, zumal sie darin eine Relativierung fand, dass er den Plan, zum Militär zu gehen, nicht umsetzte, im Unterschied zu seinem Vetter, der bald auf einem Feldzug tödlich verletzt wurde. Insofern bleibt seine Kritik letztlich in die Erzählung einer Bewahrung eingebettet. Die kritischen Anmerkungen von Schulius mögen darauf zurückzuführen sein, dass sie sich durch ihre eigene Tätigkeit als Lehrerin und Erzieherin, die ihr am Herzen gelegen zu haben scheint, dazu legitimiert fand.

Auf einen Aspekt der brüderischen Anstalterziehung möchte ich noch kommen: auf die zum Teil sehr frühe Weggabe der Kinder, die sicher nicht ohne Auswirkung auf die Kinder und späteren Erwachsenen blieb. Die Herrnhuter Lebensläufe gehören zu den ganz raren Quellen, in denen sich diese verbreitete Praxis – Kinder wurden z. B. nach dem Tod eines Elternteils nicht selten zu Verwandten oder Bekannten gegeben – dokumentiert findet und die unter dieser Fragestellung noch systematisch zu erforschen wären. Zwar kamen manche Kinder auf eigenen Wunsch, ja eigene Initiative in die Kinderanstalten,¹⁹ auch gibt es Belege, dass Kinder, deren Eltern in der gleichen

¹⁷ Paul Eugen Layritz: *Betrachtungen über eine verständige und christliche Erziehung der Kinder*. Barby 1776.

¹⁸ Für einen milderen Umgang mit Zöglingen sprechen folgende Charakterisierungen im *Catalogus der Herrnhuter Knäbgen-Anstalt* aus dem Jahr 1765: „Ist sehr activer Art, Arbeitsam, Fladderhaft, besitzt Fähigkeit zum Zeichnen. Ist in Sprachen ganz zurück, sonst grade u. lenksam“ oder „in seinen Handlungen ist er sehr unüberlegt u. präcipitant. Wenn er mit Verstand behandelt wird nicht durchsetzig, sondern freierzig u. grade“.

Zu den Erziehungsmaximen heißt es: „Hauptsächlich wird mit dahin gesehen ihre Gemüther durch unvorsichtige Behandlung ia nicht zu deprimiren; im Gegentheil aber auch allem ungeziemend freyen und frechen nach Möglichkeit Einhalt zu thun, so daß indes so viel an us ist den gemeinmäßigen Kinder-Character nach allen Theilen conservirn und dazu angeleitet werde.“ (*Catalogus der Knäbgen-Anstalt in Herrnhuth den 1ten May 1765. UA R.4B.Va. No 7.3*) Mit der ‚unvorsichtigen Behandlung‘, die die Gemüther des Zöglings ‚deprimiere‘, könnte auf die oben kritisierten harten Erziehungsmethoden angespielt worden sein.

¹⁹ Elisabeth Ernestine Fassius (1736–1781), war als Säugling mit ihren Eltern nach Marienborn gekommen, und berichtete, sie hatte zuerst ihre Mutter, dann den Vater verloren, von ihrem „sennliche[n] Verlangen unter den Kindern auf dem Herrnhaag zu wohnen, der Trieb dahin wurde so stark, daß mir ofte war, als sollte ich eilen, bald dahin zu kommen. Deswegen bat ich den sel. Herrn Grafen von Zinzendorf um die Erlaubniß dazu, und erhielt sie auch. Ich zog Anno 1748 auf den Herrnhaag ins Märgen-Hauß, und war sehr dankbar und vergnügt darüber“. (Elisabeth Ernestine Fassius [1736–1781]: *Lebenslauf. Eigenhändig. UA R.22.62.89, o.S.*) Für sie als Waise scheint die Kinderanstalt attraktiv gewesen zu sein, und sie betrieb ja auch aktiv ihre Aufnahme in das Mädchenhaus.

Gemeine lebten, gerne in den Anstalten waren.²⁰ Aber ein Teil der Zöglinge, vielleicht sogar der größere Teil, wurde von den Eltern in die Anstalten gegeben, dies zum Teil sehr früh, vermutlich oft kurz nach der Entwöhnung. Wie wir von der Entwicklungspsychologie wissen, dürfte das für die seelische Entwicklung der Betroffenen in aller Regel ein tiefer, nicht verstehbarer Lebenschnitt gewesen sein, eine Verlusterfahrung. Die Notwendigkeit, die eigenen Kinder wegzugeben, ergab sich, wenn die Eltern in andere Orte oder in die Mission entsandt wurden. Da hätten kleine Kinder nur gestört. Wir wissen nicht, wie diese Kinder die frühe Weggabe erlebten oder was sie für ihr weiteres Leben bedeutete, aber Andeutungen dazu finden sich. Ich möchte dem am Lebenslauf von Anna Dorothea Elisabeth von Schweiniz (1754–1813), einer Enkelin Zinzendorfs, nachgehen. „Schon von meiner Geburt“, schrieb sie, „weihten mich meine lieben Eltern ganz dem Heiland zu seinem Eigenthum. Da aber ihre Lage und Dienst bey der Gemeine und ihre vielen Pilgerschaften ihnen die eigene Erziehung ihrer Kinder unmöglich machten, so gaben sie mich *schon* im Jahre 1755 den 22ten May in die damals so schön blühende Mädchenanstalt, wo ich *allerdings* die *besondere* Pflege einer treuen Wärterin *zu genießen hatte*, und mich noch jetzt mit dem innigsten Dank alles des Guten erinnere, was ich über 14 Jahre in diesem lieben Hause für Leib und Seele genossen habe.“²¹ Ihre Eltern mussten sie, so die Fünfzigjährige im Rückblick, weggeben. Der Dienst am Heiland hatte Vorrang vor der Erziehung, eigentlich der Sorge um die eigene Tochter. Gleichwohl lassen sich Details dieser Passage als Einwände lesen: sie schrieb ja, dass sie schon früh weggegeben worden sei, allerdings eine treue Wärterin gehabt habe, genauer: die besondere Pflege einer treuen Wärterin zu genießen gehabt habe. Diese Passivkonstruktion könnte markieren, dass mit ihr schon früh, ja *zu* früh etwas geschehen sei, sie allerdings, was auf einen Gegensatz verweist, insofern Glück hatte, als sie einer aufmerksamen und zugewandten Person übergeben wurde.

Um auf meine Frage nach Erleben und Folgen der frühen Weggabe zurückzukommen, so wird das davon abgegangen haben, ob das betroffene Kind

²⁰ Anna Elisabeth Enderlein (1745–1786) kam mit ihrem Eltern im Altern von vier Jahren nach Neusalz und dort „so gleich in die Anstalt, wo ich mich“, so Enderlein, „auch bald eingewohnte, ich mußte aber bald wieder zu meinen Eltern ziehen, weil ich sehr krank wurde, daß man meinen Heimgang [befürchtete]. [...] Als ich wieder gesund worden war, zog ich zu meinem großen Vergnügen wieder in die Anstalt. Was ich da manchmal für eine unaussprechliche Nähe des l. Heilands in meinem Herzen gefühlt, kann ich nicht beschreiben, so daß ich (...) wohl noch in der Ewigkeit ihm dafür danken werde, daß ich das Glück gehabt, meine Zeit in der Gemeine als ein seliges Kind zu verbringen.“ (Anna Elisabeth Enderlein, geb. Förster [1745–1786]: Lebenslauf. Eigenhändig. UA R.22.62.83, o.S.) Enderlein erinnerte sich ausgesprochen gerne an die Kinderanstalten, vielleicht auch, weil ihre Eltern in Reichweite geblieben zu sein scheinen, sonst hätten sie sie während ihrer Krankheit nicht pflegen können. Trotzdem scheint es sie danach wieder in die Kinderanstalt gezogen zu haben.

²¹ Anna Dorothea Elisabeth von Schweiniz, geb. von Watteville (1754–1813): Lebenslauf. Eigenhändig. UA R.22.79.37, o.S. Hervorhebungen von d.Vf.n.

bedeutsame Dritte fand, Menschen, zu denen es eine enge Beziehung entwickeln konnte. Die Wärterin der kleinen Anna Dorothea Elisabeth von Schweiniz scheint solch ein Mensch gewesen zu sein, und sie traf auf weitere in ihrer Kindheit und Jugend.²² Vielleicht lag es daran, dass sie als Erinnerung festhalten konnte: „Meine Kinderjahre verbrachte ich glücklich und vergnügt, und weiß mich wenig trüber Stunden zu erinnern, ich hatte gern lieb, und wurde auch von meinen Gespielen wieder geliebt“.²³

Ihre Eltern scheint sie so gut wie nie gesehen zu haben, zumindest berichtete sie, außer zwei Hinweisen, ihre Eltern mit 17, dann wieder mit 24 Jahren gesehen zu haben, nur von einer einzigen Begegnung mit ihrem Vater, und zwar folgendes: „Im Jahr 1765 wurde ich durch eine sehr ernstliche Unterredung mit meinem lieben Vater, in dem er sich unter anderm sehr nachdrücklich der Worte bediente: Wüßte ich meine Tochter, daß du nicht vor den Heiland gedeihen wolltest, so wünschte ich du gingest auf der Stelle heim; zu einem nach meiner damaligen Einsicht gründlichen Nachdenken über mich veranlaßt, und ich übergab mich dem Heiland ganz aufs neue unter vielen Thränen.“²⁴ „Heimgehen“ bedeutet in brüderischer Diktion „Sterben“, und in der Herrnhuter Theologie markiert das Sterben den Übergang von der unteren in die obere Gemeine, wo sich die Seele mit dem Heiland vereinigt. Nichts desto trotz wurde in dem Lebenslauf eine harte Szene festgehalten: vom eigenen kaum jemals gesehenen Vater zu hören, es wäre ihm lieber, dass man in der oberen Gemeine wäre als nicht so fromm, wie er es für richtig erachtete, auch wenn dies in eine geläuterte Beziehung zum Heiland geführt haben mag.

Explizite Hinweise, dass die Schreiberinnen oder Schreiber mit der frühen Weggabe gehadert oder auch nur, dass die Eltern ihnen gefehlt hätten, habe ich nicht gefunden. Das mag daran liegen, dass sie es hinnahmen bzw. hinnehmen mussten. Hader oder gar Kritik verboten sich ja auch deshalb, weil die Eltern nicht aus freien Stücken, sondern im Dienst der Brüdergemeine, und das hieß: des Heilands so gehandelt hatten. Dagegen ließ sich als Mitglied der Brüdergemeine nicht ernstlich etwas einwenden. Hinzu kam, dass Eltern in aller Regel jeglicher Kritik enthoben waren, das vierte Gebot sorgte bis weit in das 20. Jahrhundert hinein dafür. Anna Dorothea Elisabeth von Schweiniz verstand ihr Leben rückblickend als eines, in dem ihr „das Glück“ widerfahren sei, „an der Hand des Heilandes und in der Pflege der Gemeine einen egal ruhigen Gang durch dieses Leben zu gehen“,²⁵ im Grundton zeugt ihr Lebenslauf, trotz gelegentlichem Sünderbewusstsein, von Zufriedenheit, ja Munterkeit. So

²² Zwei Verwandte erwähnte sie namentlich: eine Tante von Watteville, von der sie „wahre mütterliche Liebe und Vorsorge [...] genossen“ habe. Nach deren Heirat „ließ [sie] der Heiland“, wie sie schrieb, „in der Mariannel von Watteville wieder eine treue Freundin finden“ (Schweiniz [s. Anm. 21], o.S.).

²³ Schweiniz [s. Anm. 21], o.S.

²⁴ Schweiniz [s. Anm. 21], o.S.

²⁵ Schweiniz [s. Anm. 21], o.S.

wie ihr der Heiland immer wieder vergab, war es ihr ja auch gelungen, ‚zu lieben und geliebt zu werden‘, wie sie vermerkt hatte. Wie es gewesen sein mag, wenn dies nicht gelang, etwa wenn ein Kind kränklich war oder von einer Anstalt in die andere gegeben wurde bzw. umziehen musste, vor allem, wenn sich keine bedeutsamen Dritten fanden, lässt sich nur vermuten.²⁶

5. Frömmigkeitspraktiken

Im Weiteren geht es darum, was den Lebensläufen an Frömmigkeitspraktiken zu entnehmen ist. Dabei unterscheide ich zwischen Praktiken im Umgang mit Kindern und Jugendlichen, und Praktiken des einzelnen Kindes oder Jugendlichen mit sich selbst. Diese erinnerten Praktiken befrage ich auf Handlungsspielräume von Kindern und Jugendlichen in der Brüdergemeinde hin und diskutiere sie abschließend als Technologien des Selbst.

Praktiken im Umgang mit Kindern

Von Zinzendorf wissen wir, dass er immer wieder mit Kindern und Jugendlichen seelsorgerische Unterredungen führte.²⁷ In mehreren Lebensläufen fin-

²⁶ Die nicht eigenhändigen Lebensläufe der beiden Geschwister Anna Elisabeth (1744–1785) und Christian Ludwig Lachenall (1753–1801) sind in diesem Zusammenhang von Interesse. Die Eltern, Werner Lachenall, Arzt aus Basel, und Charlotta Henrietta Erdmuth von Seydewitz, die als Kind in das Berthelsdorfer Fräuleinstift gekommen war, waren 1743 auf dem Herrnhaag getraut worden, die Kinder waren also in der Brüdergemeinde geboren und aufgewachsen. Anna Elisabeth Lachenall, in Marienborn geboren, erkrankte als Kind schwer, wurde von ihrem Vater, der sie, wie es heißt, „lieb hatte“ gepflegt, doch behielt sie einen gelähmten Arm und eine Nervenschwäche. Mit fünf Jahren, die Gründe werden nicht genannt, kam sie in die Lindheimer Kinderanstalt und mit deren Umzug ein Jahr darauf nach Herrnhut. Von der etwa 20jährigen heißt es: „Da aber ihre Nerven je länger je schwächer wurden, sodaß auch ihr Verstand dabey sehr litte, und durch allerley verkehrte Phantasien benebelt wurde, so konnte sie das heilige Abendmahl nicht mehr genießen und mußte von da an mit außerordentlicher Geduld und Mitleiden behandelt werden. So lange als möglich hielt sie sich unter den Mägden auf; dann aber wurde sie beständige Einwohnerin der Krankenanstalt.“ Mit 25 Jahren kommt sie ins Schwesternhaus „und wurde als eine Kranke nach Gemüth und Hütte so gut als möglich gepflegt“. Auch wenn sie „als ein Object des Mitleidens durchgängig geliebt [wurde], und man [...] ihr gerne alles aus dem Platz [räumte], was ihr Gelegenheit zu Mißvergnügen geben konnte“, blieb sie vom Abendmahl, der wichtigsten Vergemeinschaftung in der Brüdergemeinde, fast durchgängig ausgeschlossen. Sie war psychisch krank. Ihr Bruder Christian Ludwig, in Marienborn geboren, wurde „früh“, eine Jahreszahl wird nicht genannt, in die Grobhenndorfer Unitätsknäbgenanstalt gegeben. Auch hier wird kein Grund für die Weggabe genannt. Er führte als Apotheker zwar ein ‚normales‘ Leben, wurde aber als „ein schüchtern, schweigsamer Mensch“ beschrieben, „über dessen Leben man wenig sagen“ könne. Beides, die psychische Erkrankung der Schwester und die Schüchternheit, vielleicht Schermut des Bruders könnten eine Folge der frühen Weggabe gewesen sein. (Anna Elisabeth Lachenall [1744–1785]: Lebenslauf. Nicht eigenhändig. UA R.22.63.71, o.S.; Christian Ludwig Lachenall [1753–1801]: Lebenslauf. Nicht eigenhändig. UA R.22.108.123, o.S.)

²⁷ Unter dem Titel *Sammlung Einiger von dem Ordinario Fratrum während seines Aufenthalts in den*

den solche Unterredungen Erwähnung als eine Art biographische Schlüsselereignisse, wobei die herausgehobene Stellung Zinzendorfs in der Brüdergemeinde diese Wirkung sicher befördert hat. Zinzendorfs Enkelin, die oben im Zusammenhang mit der Weggabe von Kindern erwähnte Anna Dorothea Elisabeth von Schweiniz (1754–1813) erinnerte sich, wie der Großvater sie an ihrem sechsten Geburtstag „allein zu sich nahm, und“, wie sie schrieb, „auf eine mir unvergeßliche liebevolle väterliche Art sich mit mir unterhielt, mir [...] bewies, wie glücklich man sey, wenn man sich dem Heiland ganz ergebe, und ich mußte ihm mit meinen Handschlag versprechen, auch mein Herz dem Heiland ganz hinzugeben, worauf er über mich betete, und mich mit Handauflegen einsegnete, unter einem mir unvergeßlichen Gefühl“; in der Erinnerung wurde dieser Tag zu ihrem ersten „ganz besonders ausgezeichneten Segenstag“.²⁸ Während Schweiniz eine ruhige, wohltuende Erfahrung festhielt, brachte Johanna Sophia Molther, eine geborene von Seidewitz (1718–1801), eine eher aufrüttelnde zu Papier. Sie war seit einem reichlichen Jahr im Berthelsdorfer Fräuleinstift, wo sie sich eingeständenermaßen mit dem „zurückgezogene[n], stille[n] Leben“ schwer tat, als Zinzendorf bei einer der „wöchentlichen Kinderstunden, die jedoch“, wie sie schrieb, „anfangs mit Gleichgültigkeit angehört wurden“, derart eindringlich sprach, dass seine „Worte [...] uns so mächtig zu Herzen drangen, daß wir alle in Thränen zerfloßen. Von dem Tag an wurde ich um meine Seligkeit bekümmert, weinte u. betete oft in der Stille zu dem Heiland, daß er mich zu einem Ihm wohlgefälligen Kinde machen wolle.“²⁹ Auch wenn die Wirkung auf die Kinder je unterschiedlich beschrieben wurde - hier eine beschauliche Aufgehobenheit in der Liebe des Großvaters, dort eine eher dramatische Szene mit Tränen - ist das Ergebnis insofern gleich, als die Kinder, herrnhutisch gesprochen, „in connexion mit dem Heiland“ kommen. Von außen betrachtet, adaptierten sie erfolgreich die Frömmigkeitsstandards der Lebensgemeinschaft, in der es, wie oben gesagt, das Wichtigste im Leben darstellte, in „wahrer connexion“ mit dem Heiland zu sein und zu bleiben.

Dass Zinzendorf persönlich mit den Kindern umging, bildete die Ausnahme. Im brüderischen Alltag waren für die seelsorgerischen Belange der Kinder spe-

Teutschen Gemeinen von Anno 1755 bis 1757 gehaltenen Kinder=Reden (Barby 1758) wurde ein Teil dieser Unterredungen veröffentlicht.

²⁸ Schweiniz [s. Anm. 21], o.S. Diese Passage über die „liebreiche väterliche Art“ ihres Großvaters, der sie mit dem Handschlag auch Ernst nahm, steht unmittelbar vor der oben angeführten einzigen erzählenden Passage über ihren Vater Johannes von Watteville, in der dieser ihr sagte, es sei ihm lieber sie sei tot als nicht so fromm, wie er es richtig finde. Bedenkt man, dass in Lebensläufen Ereignisse erzählerisch arrangiert werden, Schreiberinnen und Schreiber überlegen, was sie aufeinander folgen lassen, so lässt sich die Dramaturgie von Schweiniz' Lebenslauf als Kontrastierung des verständigen „guten“ Großvaters mit dem verständnislosen „harten“ Vater lesen und darüber hinaus als Aussage zu Eltern, Vätern, die ihre Kinder weggeben.

²⁹ Molther [s. Anm. 14], o.S.

zielle Arbeiter und Arbeiterinnen zuständig. Meist nur wenige Jahre älter als die ihnen anvertrauten Kinder und Jugendlichen, dürften sie in aller Regel leicht Zugang zu ihnen gefunden haben. So erinnerte sich Anna Maria Andresen lebhaft der „vielen Liebe und Pflege, sonderlich von der damaligen Arbeiterin [bei den ledigen Schwestern, d.Vf.n], der sel. Schwester Layritz“,³⁰ die gerade einmal fünf Jahre älter als sie selbst war. Den Kindern und Jugendlichen standen diese jungen Erwachsenen vermutlich näher als erwachsene Gemeindeglieder, etwa Pfarrer oder auch Lehrerinnen und Lehrer, und sie konnten für sie sogar *role models* darstellen.³¹ Zumindest wurde Andresen selbst auch Arbeiterin, also ihrerseits für die Seelsorge von jüngeren Mädchen zuständig.

Besonders wichtig erscheint mir eine bestimmte brüderische Praktik im Umgang mit den Heranwachsenden zu sein, das so genannte „Sprechen“. Darunter wurde das individuelle Gespräch mit der Chorarbeiterin oder dem Chorarbeiter verstanden. Gegenstand war vorzüglich der geistliche Zustand, der daran, modern gesagt, diskutiert wurde, wie es um die Beziehung zum Heiland bestellt war. Beim „Sprechen“ war darüber Rechenschaft abzulegen, ob diese Beziehung intakt, die Connexion mit dem Heiland gegeben (und tief gefühlt) war, oder aber, ob sie aus welchen Gründen auch immer, getrübt war.

Christiane Friederique Sophie von Schulenburg (1726–1787), mit 13 Jahren in die Marienborner Mädchenanstalt gekommen, wurde von ihrer Arbeiterin in einer der wöchentlichen Unterredungen gefragt, ob sie „denn Vergebung ihrer Sünden habe“. „Ich antwortete“, schrieb sie, „daß ich mir keiner Sünde bewußt wäre, und nicht glaubte, daß der Herr Jesu um meinetwillen so jämmerlich hätt leiden müssen, ich dächte zu seinem Tode nichts beygetragen zu haben. Diese Erklärung that ich gleichwol unter vielen Thränen.“ Allein, diese Erklärung, wohlgemerkt: unter Weinen, stellte die Arbeiterin nicht zufrieden, so plausibel es scheint, dass ein Mädchen im Jahr 1739 sich nicht sozusagen persönlich für das Leiden Christi verantwortlich sehen kann. Als Schulenburg kurz darauf an einer gemeinsamen frommen Unternehmung teilnehmen wollte, wurde sie von ihrer Chorarbeiterin folgendermaßen beschieden: „[D]u willst auch mit kommen, und glaubst doch nicht, daß der liebe Heiland für deine Sünden gestorben ist. Du gehörst hierzu noch nicht. Das fuhr mir durchs Herz“.³² Sie musste also die Erfahrung machen, dass als nicht ausreichend eingeschätzte Frömmigkeit zum Ausschluss von etwas Gemeinsamen führen

³⁰ Es handelte sich um Anna Elisabeth Layritz, geb. Günther (1718–1764), die später Diakonin und Presbyterin wurde, also die höchsten Frauen zugänglichen Ämter in der Brüdergemeine innehatte. Mit ihrem Mann Paul Eugen Layritz führte sie mehrere pädagogische Einrichtungen der Brüdergemeine, zuletzt das Großhennersdorfer Pädagogium. Wie Andresen stammte sie aus einer angesehenen Frankfurter Familie.

³¹ Vgl. *Beverly Prior Smaby: Forming the Single Sisters' Choir in Bethlehem*. In: *Transactions of the Moravian Historical Society* 28, 1994, 1–14.

³² Christiane Friderique Sophie von Schulenburg (1726–1787): *Lebenslauf*. Eigenhändig. UA R.22.64.81, o.S.

konnte, eine vermutlich beschämende Erfahrung, waren die Mädchen ihres Chores doch Zeuginnen dieses Ausschlusses.³³

Aber es gab in ähnlichen Fällen auch ganz andere Reaktionen der Arbeiterinnen. So erinnerte sich Anna Maria Andresen (1729–1793) aus ihrer Anfangszeit in der Brüdergemeinde Marienborn, sie war 18 Jahre alt, dass ihre „liebe Arbeiterin“ bei ihrer „Verlegenheit“, ein Topos des religiösen Selbstzweifels, darüber, noch keine „Gewißheit der Vergebung [ihrer] Sünden“, kein „Trostwort“ des Heilands erhalten zu haben, sie „aufs liebreichste zu trösten, und der Liebe des Heilands zu versichern [suchte]“.³⁴ Hier wurde, anders als bei Schulenburg, nicht ermahnt bis zur Konsequenz eines Ausschlusses, sondern versucht, die Zuversicht zu vermitteln, dass eine ungetrübte Beziehung zum Heiland sich schon einstellen werde. Das Sprechen diente hier dazu, das irritierte Gegenüber darin zu bestätigen, auf dem rechten Weg zu sein, allgemeiner gesagt, den Frömmigkeitsstandards mehr oder weniger zu genügen.

Um noch einmal allgemeiner auf das Sprechen zurückzukommen: diese Gespräche unter vier Augen dienten in der Regel der „Vorbereitung auf die Teilnahme am Abendmahl“³⁵ bzw. wie oben gesagt, der Reflexion des geistlichen Zustandes mit einem Gegenüber. Aber dabei konnten auch, wie Katherine Faull³⁶ gezeigt hat, eher persönliche Probleme, besonders im Zusammenhang mit der Pubertät, zur Sprache kommen. Das war ganz im Sinne Zinzendorfs, der den Hörerinnen und Hörern seiner *Kinder-Reden* verschiedentlich den Ratschlag erteilt hatte, sich mit Bedenklichkeiten oder Irritationen an Erwachsene, an ihre Arbeiter zu wenden.³⁷ Das lässt sich als Kontrolle

³³ Allerdings lässt nichts in Schulenburgs Lebenslauf auf eine Beschämung schließen, sie wurde, vermute ich, wie auch in anderen Lebensläufen, dethematisiert, und zwar dadurch, dass das Vorkommnis als Auslöser eines Durchbruchs zur Frömmigkeit, wie sie gefordert war und wie sie selbst sie vermutlich auch haben wollte, interpretiert wurde. Weiter heißt es nämlich: „Ich ging in einen Winckel, weinte und bat den Heiland, er möchte mir doch die Gnade schenken zu glauben, daß er auch für mich gestorben, und hielt so 3 Tage und Nächte mit Weinen und Beten an; denn nun fühlte ichs ganz, daß ich auch eine arme Sünderin war [...] ich ließ auch nicht nach mit Bitten, bis ich die Versicherung und den Trost ins Herz bekam, daß er mir alle meine Sünden vergeben.“ (Ebd., o.S.)

³⁴ Anna Maria Andresen, geb. Stauber (1729–1793): Lebenslauf. Eigenhändig. UA R.22.76.01, o.S.

³⁵ Sprechen, in: *Paul Peucker*: Herrnhuter Wörterbuch. Kleines Lexikon von brüderischen Begriffen. Herrnhut 2000, 49.

³⁶ *Katherine Faull*: ‚Girls Talk‘ – das „Sprechen“ von Kindern. Herrnhutische Seelsorge an den großen Mädchen im 18. Jahrhundert. In: *UnFr* 57/58, 2006, 183–196.

³⁷ „Sobald man an euch die geringste veränderung merkt, daß ihr schüchtern und bedenkllicher seyd, als sonst, so ist unsre schuldigkeit, daß wir euch fragen, wies geht. [...] Ihr [sollt] alle gemüths- alle euch fremde sachen, die euch in euerm leben das erste mal vorkommen, ja, wenn ihr etwas gehört habt, das euch neu ist, da ihr nicht wißt, obs wahr ist, ob ihrs glauben sollt, gehörigen orts wieder sagen [...] aber nichts euers gleichen, sondern denen, die dazu gesezt sind, daß sie euch bewahren, euern sichtbaren engeln, die euch dazu gegeben sind, über eure seelen zu wachen, die, wenns sie über eins und das andere bey euch gefragt werden, red und antwort sollten geben können.“ (*Nikolaus Ludwig von Zinzendorf*: *Samlung einiger von dem seligen ORDINARIO FRA-*

interpretieren, was es sicher auch beinhaltete, zumal Kinder ja angehalten wurden, derartiges nicht untereinander zu besprechen.³⁸ Aber das war nur die eine Seite. Das „Sprechen“ eröffnete den Heranwachsenden auch Handlungsspielräume. Es stellte ja ein Angebot dar, sie wurden ernst genommen und ihnen von Erwachsenen Raum und Zeit zugestanden, Irritierendes unter vier Augen zu besprechen, Einzelseelsorge zu erfahren. Bedenkt man, dass die Brüdergemeine eine Lebensgemeinschaft war, in der alles in Gruppenzusammenhängen geschah – beten, singen, schlafen, essen, arbeiten, dann dürfte das „Sprechen“ eine der ganz wenigen „intimen“ sozialen Konstellationen gewesen sein, in denen individuellen Erfahrungen und der Erfahrung eines persönlichen Gegenüber Raum gegeben wurde³⁹. An den Frömmigkeitspraktiken im Umgang mit Kindern und Jugendlichen ist mir, um es zu wiederholen, die Dimension der Handlungsspielräume wichtig. Heranwachsende fanden ein – mal strenges, mal mildes – Gegenüber, sie konnten sich mitteilen, vielleicht sogar erproben; die aufmunternde Reaktion der Arbeiterin auf Andresens „Verlegenheit“ könnte so verstanden werden.

Praktiken des einzelnen Heranwachsenden im Umgang mit sich selbst

Neben diesen Frömmigkeitspraktiken im Umgang mit Heranwachsenden finden sich in den Lebensläufen auch Praktiken des Umgangs des einzelnen Kindes oder Jugendlichen mit sich selbst. Von „Umgang“, was ja ein Subjekt-

TRUM während seines Aufenthalts in den Teutschen Gemeinen von Anno 1755 bis 1757 gehaltenen Reden an die Kinder. 2., rev. Aufl. Barby 1761. In: *Ders.: Ergänzungsbände zu den Hauptschriften*. Bd. 6. Hg. v. *Erich Beyreuther* u. *Gerhard Meyer*. ND Hildesheim 1965, 238f. [43. Rede, an die Mägdlein in Herrnhut, den 14. May 1756]. – In einer anderen Rede, an Knaben, heißt es: „Eine grosse weisheit ist, daß ihr in diesen bedenklichen jahren ja nichts bedenkliches und zweifelhaftes für euch behaltet, sondern euch gleich durch offenherzigkeit an gehörigem ort frey und los davon saget, das geringste, das euch beschwerlich und unschkllich deucht, für seel und hütte, verklaget, gegen das innerliche gemüthsverderben bey dem Heiland schutz suchet [...] gegen äusserliche beschwerlichkeiten aber auch bey den Brüdern, die dergleichen proben selig überstanden haben, rath suchet, daß sie für euch bitten, und ihr gut durchkommt.“ (Ebd., 90f. [17. Rede, an die Knaben in Bethel den 11. Jan. 1756])

³⁸ Allerdings habe ich in keinem der Lebensläufe einen expliziten Hinweis darauf gefunden, dass das „Sprechen“ in Kindheit und Jugend als Kontrolle erlebt wurde, auch keine Erinnerungen daran, sich beim „Sprechen“ oder als Folge davon ungerecht behandelt gefühlt zu haben; vielmehr findet es durchwegs positiv Erwähnung. Aus der Zeit als erwachsene Mitglieder der Brüdergemeine lassen sich dagegen manchmal Andeutungen finden, dass „Geschwister“ vorschnell geurteilt oder hart gewesen seien, z. B. im Lebenslauf von Susanna Hennig, geb. Kühnel.

³⁹ Im *Entwurf für ein Gemeinhaus und Chorhaus für die ledigen Schwestern und Mädchen in Herrnhut* (1755) war im Mädchentrakt eine kleine „Stube vor die Pflegerin“ vorgesehen, die vermutlich für das Sprechen genutzt werden sollte; allerdings kam dieser Plan nicht zur Ausführung. Vgl. UA TS.Mp.15.12.

Ein weiterer Aspekt der Frömmigkeitspraktik „Sprechen“ liegt darin, dass hier der Blick auf das Innere geschult wurde, indem das Reden, die Reflexion darüber in einer Zweierkonstellation eingeübt wurde

Objektverhältnis voraussetzt wie beim „Sprechen“, rede ich auch hier, um kenntlich zu machen, dass auch bei diesen individuellen Frömmigkeitspraktiken ein Gegenüber im Spiel war. Dies Gegenüber war weniger unmittelbar personal greifbar als beim „Sprechen“, aber doch im frommen Alltag der Brüdergemeinde allgegenwärtig: der Heiland (manchmal ist auch von Gott oder dem Heiligen Geist die Rede). Der Umgang mit sich selbst geschah im Medium des Umgangs mit dem Heiland.

Im Wesentlichen finden sich zwei Modi dieses Umgangs bei Kindern wie Erwachsenen, nämlich Selbstzweifel, wenn die Beziehung als gestört, und Selbstgewissheit, wenn sie als intakt erlebt wurde. Die Lebensläufe berichten in aller Regel vom Wechsel zwischen diesen beiden Zuständen, von Annäherung und Entfernung vom Heiland,⁴⁰ in einem Lebenslauf wird dafür das Bild des Fallens und Aufstehens gebraucht.⁴¹ Dazu eine Passage aus dem Lebenslauf von Antoinette Elisabeth Schemel (1739–1769). Sie war vierjährig mit Eltern und Geschwistern in die Gemeinde Herrnhag in der Wetterau aufgenommen worden, war also brüderlich aufgewachsen. Sie schrieb: „Anno 1745 wurde ich in die Kindergemeine aufgenommen, und freute mich von Herzen, weil ich seine Liebe fühlte. A. 51 bin ich ins Mädchen-Chor gekommen, da wurde mir mein Elend und Verderben offenbahr, ich hatte aber kein Herz, mit meinen Schwestern zu reden. Weil ich nun unruhig blieb, und nicht vergnügt seyn konnte, so bat ich den lieben Heiland, daß er mir die Gnade der Offenherzigkeit schenken möchte, das that er auch.“⁴²

Hier finden sich in einer Art religiöser Pendelbewegung unterschiedliche fromme Regungen beschrieben. Auf derartige innere Regungen zu achten, sie beschreiben zu können, um sie mitteilen zu können, wurde früh kultiviert, oder erscheint zumindest in der Erinnerung als etwas, das der betreffenden Person schon früh – Schemels Erinnerungen betrafen ihr fünftes Lebensjahr, ja eigentlich soweit die eigenen Erinnerungen reichen, zu Gebote stand. Für die Beschreibung der frommen inneren Regungen stand ein breites Repertoire an Chiffren und Topoi zur Verfügung. Schemel ‚fühlte die Liebe zum Heiland‘, kannte aber genauso das Gefühl von ‚Elend und Verderben‘, auch das ‚Unruhig-Sein‘.

Bei der Beschreibung innerer Regungen, genauer: bei der Beschreibung innerer Regungen von höchster Intensität, fällt zweierlei ins Auge.⁴³ Wenn fromme Selbstgewissheit zur Darstellung gebracht werden soll, wird immer

⁴⁰ Vgl. *Seibert* [s. Anm. 5].

⁴¹ Peter Birk (1740–1818): Lebenslauf. Eigenhändig. Gemeinnachrichten 1819, 324–341, hier 330.

⁴² Antoinette Elisabeth Schemel (1739–1769): Lebenslauf. Eigenhändig. UA R.22.114.41, o.S.

⁴³ Ich nehme hier eine Argumentation aus meinem Artikel auf: „wie glücklich man sey, wenn man sich dem Heiland ganz ergebe“. Selbstzweifel und Selbstgewissheit in Herrnhuter Lebensläufen des 18. Jahrhunderts. Zur Genese von Subjektivität im Medium religiöser Vergemeinschaftung. In: *Alter Adam* [s. Anm. 10], 305–324.

wieder beschworen, dass die Erfahrung der gefühlten Nähe des Heilands unsagbar, unbeschreibbar sei. Dazu eine Passage aus dem Lebenslauf von Anna Elisabeth Enderlein (1745–1786). Sie war als Vierjährige mit ihren Eltern in die schlesische Gemeinde Neusalz gekommen und dort kurz darauf so schwer erkrankt, dass mit ihrem Tod gerechnet wurde. „Als ich wieder gesund geworden war“, erinnerte sie sich, „zog ich zu meinem großen Vergnügen [...] in die (Kinder-)Anstalt. Was ich da manchmal für eine unaussprechliche Nähe des lieben Heilands in meinem Herzen gefühlt, kann ich nicht beschreiben, so daß ich diese Tage in meinem Leben nicht vergessen [werde]“. Auch ihr erstes Abendmahl am 24. August 1758, sie war mittlerweile dreizehneinhalb Jahre alt, war ihr ein „Moment, den ich mein Leben nicht vergessen werde“.⁴⁴ Die Unsagbarkeitsformel tritt bei der Beschreibung des ersten Abendmahls relativ häufig auf, oder auch, wenn es um das erste Abendmahl in einer neuen Gemeinde oder einem neuen Chor geht. Die Unsagbarkeit scheint ein Topos gewesen zu sein. Man muss sich vergegenwärtigen, dass die Unsagbarkeit sich mit dem Abendmahl an dem wichtigsten Ereignis, an der hervorgehobenen Vergemeinschaftung innerhalb der herrnhutischen Lebensgemeinschaft festmachte. Hier sollte und konnte sich die Beziehung zum Heiland realisieren und zugleich das Ineinanderaufgehen von frommem Individuen und religiöser bzw. sozialer Gruppe. In der Unsagbarkeitsformel wurde das, was die Brüdergemeine als Ganzes zusammenhielt und für deren einzelnes Mitglied den Lebenssinn ausmachte, die, um es zu wiederholen, geglückte Beziehung zum Heiland, gruppenintern als letztlich nicht kommunizierbar qualifiziert, ein Merkmal, das bekanntlich das Numinose kennzeichnet.

Wenn es andererseits um die Erfahrung der Ferne vom Heiland ging, berichteten die Schreiberinnen und Schreiber häufig davon, verzweifelt unter Tränen und Seufzen den Dialog mit dem Heiland gesucht zu haben und dafür, das ist wichtig, in einen „Winkel“, zu ergänzen wäre: im Chorhaus, oder „in den Busch“, ins Freie, gegangen zu sein, sich also aus der Gemeinschaft zurückgezogen zu haben.⁴⁵ Diese Topographie verweist darauf, dass die Erfahrung der Wiederherstellung der Beziehung zum Heiland ganz für sich alleine gemacht und vermutlich auch gesucht wurde. Wer „Busch“ oder „Winkel“ aufsuchte, scherte aus der Lebensgemeinschaft aus, in der ja stets alles gemeinsam getan wurde. Diese Praktiken scheinen sozial akzeptiert gewesen zu sein; ich habe nirgends einen Hinweis gefunden, dass sie zu Ermahnungen oder Verweisen geführt hätten.

Diese beiden Aspekte brüderischer Lebensläufe, die Unsagbarkeitsformel und die Topographie von Winkel und Busch stellen Praktiken des Umgangs mit sich selbst dar, die Foucault Technologien des Selbst genannt hat. Die

⁴⁴ Anna Elisabeth Enderlein (1745–1786): Lebenslauf. Eigenhändig. UA R.22.62.83, o.S.

⁴⁵ So erinnerte sich Elisabeth Ernestine Margarethe Fassius (1736–1781), in ihrer „Noth in den Busch“ gegangen zu sein und „flehentlich zum Heiland [geseufzt]“ zu haben. Elisabeth Ernestine Margarethe Fassius (1736–1781): Lebenslauf. Eigenhändig. UA R.22.62.89, o.S.

Technologien des Selbst stellen eine der Technologien dar, „die Menschen gebrauchen, um sich selbst zu verstehen“.⁴⁶ Die Technologien des Selbst, so Foucault, ermöglichen es dem Individuum, auf sich selbst zu einzuwirken, dass es einen gewissen als höher und besser qualifizierten Zustand erreicht, in unserem Fall durch die „Entzifferung innerer Prozesse“⁴⁷ die ungestörte Beziehung zum Heiland.

Auch wenn hier kein einzigartiges Ich, wie es die bürgerliche Biographik spätestens seit der Empfindsamkeit bevölkerte, exponiert wurde (das wäre zu weit gegangen, weil die Passung zwischen der religiösen Lebensgemeinschaft und der schreibenden Person gewährleistet bleiben und schreibend hergestellt werden musste), so belegen die Lebensläufe doch eine religiöse Individuation in der Wahrnehmung eines inneren Menschen,⁴⁸ in der Selbstbeobachtung, mit Foucault in der „Selbstherneneutik“.⁴⁹ Um noch einmal auf die Unsagbarkeitsformel und auf die Rede von ‚Winkel‘ und ‚Busch‘ zurückzukommen: Die Unsagbarkeitsformel verstehe ich als Hinweis auf die Einzigartigkeit der jeweiligen religiösen Erfahrung. Wichtig ist, dass über diese Unkommunizierbarkeit Einverständnis herrschte. Ich hatte oben gesagt, dass darin ein Merkmal des Numinosen zu Tage trete. Die Unkommunizierbarkeit lässt sich darüber hinaus aber auch als Verweis auf eine individuelle, auf Einzigartigkeit angelegte Erfahrung des frommen Individuums lesen. Die Topographie von Winkel und Busch belegte ja Praktiken aktiver Vereinzelung, die in die gleiche Richtung weisen. Einen Lebenslauf zu Papier zu bringen, was in der Brüdergemeinde von den Mitgliedern erwartet und gegebenenfalls von anderen erledigt wurde, lässt sich als Verfahren sehen, in dem die religiöse Individuation eingeübt und praktiziert wurde. Die Herrnhuter Lebensläufe, als Genre und als Technologie des Selbst, sind damit Zeugnis der Genese von Subjektivität im Medium religiöser Vergemeinschaftung.

⁴⁶ Michel Foucault: Technologien des Selbst. In: Technologien des Selbst. Hg. v. Luther H. Martin [u. a.]. Frankfurt/Main 1993, 24–62, hier 26.

⁴⁷ Foucault [s. Anm. 46], 61. Foucault hat im zweiten Band von *Sexualität und Wahrheit (Der Gebrauch der Lüste)*. Frankfurt/Main 1986, franz. Orig. 1984) den Versuch unternommen, eine Geschichte der Sexualität als eine „von den Selbstpraktiken ausgehende Geschichte ethischer Problematisierungen zu schreiben“ (21) und dabei bei der „langsame[n] Formierung einer Selbsthermeneutik in der Antike“ (13) angesetzt. Ihm geht es dabei um ein bestimmtes Verhältnis [des Individuums, d.Vf.n] zu sich selbst, um die „Konstitution seiner selbst als Moralsubjekt“. Dafür, so Foucault, „wirkt es auf sich selber ein, geht es daran, sich zu erkennen, kontrolliert sich, erprobt sich, vervollkommnet sich, transformiert sich“ (40).

⁴⁸ Vgl. Ulrike Gleixner: Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit. Göttingen 2005, 66 f.

⁴⁹ Foucault [s. Anm. 46], 13

Vandenhoeck & Ruprecht

ISBN 978-3-525-55910-9



9 783525 559109

www.v-r.de