

Schmid, Pia

Frömmigkeitspraxis und Selbstreflexion. Lebensläufe von Frauen der Herrnhuter Brüdergemeinde aus dem 18. Jahrhundert

Häder, Sonja [Hrsg.]; Tenorth, Heinz-Elmar [Hrsg.]: Der Bildungsgang des Subjekts. Bildungstheoretische Analysen. Weinheim u.a. : Beltz 2004, S. 48-57. - (Zeitschrift für Pädagogik, Beiheft; 48)

urn:nbn:de:0111-opus-78023



in Kooperation mit / in cooperation with:

BELTZ JUVENTA

<http://www.juventa.de>

Nutzungsbedingungen / conditions of use

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.
By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Kontakt / Contact:

peDOCS
Deutsches Institut für Internationale Pädagogische Forschung (DIPF)
Mitglied der Leibniz-Gemeinschaft
Informationszentrum (IZ) Bildung
Schloßstr. 29, D-60486 Frankfurt am Main
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Der Bildungsgang des Subjekts

Bildungstheoretische Analysen

Herausgegeben von Sonja Häder –
in Kooperation mit Heinz-Elmar Tenorth

Beltz Verlag · Weinheim und Basel

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder auf ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Fotokopien für den persönlichen oder sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopie hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder genutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG Wort, Abteilung Wissenschaft, Goethestr. 49, 80336 München, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

© 2004 Beltz Verlag · Weinheim und Basel
Herstellung: Klaus Kaltenberg
Satz: Druckhaus »Thomas Müntzer«, Bad Langensalza
Druck: Druckhaus »Thomas Müntzer«, Bad Langensalza
Printed in Germany
ISSN 0514-2717

Bestell-Nr. 41149

Inhaltsverzeichnis

<i>Sonja Häder</i> Der Bildungsgang des Subjekts: Thema – Kontext, Quellen – Methode – Theorie	7
1. Briefe und Lebensläufe	
<i>Rebekka Habermas</i> Selbstreflexion zwischen Erfahrung und Inszenierung. Schreiben im Bürgertum um 1800	30
<i>Pia Schmid</i> Frömmigkeitspraxis und Selbstreflexion. Lebensläufe von Frauen der Herrnhuter Brüdergemeinde aus dem 18. Jahrhundert	48
<i>Heinz-Elmar Tenorth</i> Kommentar zu Teil 1: Lebensläufe als Identitätskonstruktion	58
2. Texte – Musik - Symbole	
<i>Sonja Häder</i> Zeugnisse von Eigen-Sinn – Punks in der späten DDR	68
<i>Cornelie Dietrich</i> Die „Kinderszenen“ von Robert Schumann: ein Ego-Dokument?	85
<i>Thomas Loer</i> Rückstände im Kraftwerk? Ein Kunstwerk als Dokument? Schwierigkeiten beim Versuch, ein Werk der Bildenden Kunst als „Ego-Dokument“ zu deuten	100
<i>Hans-Rüdiger Müller</i> Kommentar zu Teil 2: Texte – Musik – Symbole	115

3. Selbstzeugnisse von Wissenschaftlern

Dorle Klika

Selbstzeugnisse eines Wissenschaftlers – Das Beispiel Herman Nohl 124

Ulrich Wiegmann

Selbstbiographien ranghöchster DDR-pädagogischer Wissenschaftler
im Vergleich: Karl-Heinz Günther und Gerhart Neuner 137

Betina Hollstein/Yvonne Schütze

Selbstdarstellungen in der Wissenschaft am Beispiel
von Danksagungen in der Soziologie 153

Mitchell Ash

Kommentar zu Teil 3: Gelehrtenbiographien/Selbstzeugnisse
von Wissenschaftlern 182

Pia Schmid

Frömmigkeitspraxis und Selbstreflexion

Lebensläufe von Frauen der Herrnhuter Brüdergemeinde aus dem 18. Jahrhundert

„Ich bin geboren 1723, den 1ten Februar zu Franckfurt am Mayn. Mein Vater war Johann Christian Stauber, Bürger und Stadt=Notarius daselbst, und meine Mutter Catharina Elisabeth, geb. Rullmannin. Von meinen lieben Eltern genoß ich eine liebevolle und gelinde Erziehung zwar meist von meiner Mutter, denn mein Vater war wegen seines Amtes wenig zu Hause. Er gab uns Kindern nur bey Gelegenheit gute Regeln, z.E. ja niemandem etwas zu entwenden und wenn es auch nur einer St... werth wäre und ferner. Wenn wir etwas versehen, od. was schlechtes gemacht hätten, das Strafe verdiente, so sollten wir es nur der Mutter gleich selbst sagen, so würde sie uns die Strafe schenken, denn Verstellungen und Lügen wären das Schlechteste, was man thun könnte, und drgl. mehr. Dieses sein Versprechen hat auch die Mutter gehalten, und ich habe mirs gut gemerkt. Wir Kinder mußten, sobald wir nur nachlallen konnten, früh und Abends vor sie hin treten und unser Gebet verrichten, wobey mir oft schon weich ums Herz war [...] Die Gnadenarbeit des Heiligen Geistes bewies sich schon in meinen Kinderjahren recht kräftig an meinem Herzen. In meinem 8ten Jahre konnte ich einmal nicht gleich einschlafen, und kam dabey in ein Nachdenken über mich: wie wäre es, dachte ich, wenn ich diese Nacht stürbe? Ich bin so leichtsinnig, denke gar nicht an den lieben Gott, habe ihn auch nicht lieb, wie ich doch sollte; Er hat so viel für mich gelitten, da sollte ich Ihm doch dankbar seyn und Ihn dafür lieb haben! Der Schluß bey mir war: ich käme in die Hölle. Darüber geriet ich dann in so große Angst, daß ich bitterlich weinte, und ich versprach dem Herrn Jesu, wenn er mich nur noch diese Nacht leben ließe, so wollte ich Ihn gewiß lieben, fleißig an Ihn denken, und Ihn nicht mehr betrüben; und so schlief ich ein. Den folgenden Abend kam meine Angst wieder, denn ich hatte mein Versprechen vergessen und also nicht gehalten; ich wiederholte es aber unter vielen Thränen. Allein es wurde am folgenden Tag wieder nicht gehalten, und als nun der 3. Abend kam, entstand auch noch der ängstliche Gedanke bey mir, der Herr Jesus würde von mir denken, ich wolle Ihn nur mit meinem Versprechen betrügen! Aber zu meinem Trost erinnerte ich mich daran, daß er allwissend sey und sagte zu Ihm: Du kannst ja in mein Herz sehen, du weißt es ja, daß es mein ernst ist, dich lieb zu haben, fleißig an dich zu denken, und dich nicht mehr zu betrüben; ich vergesse es aber, da wollest du so gut seyn, und mich selbst daran erinnern! Und in dieser Hoffnung schlief ich wieder ein. Ich bekam auch wirklich bey Tage manche Erinnerungen in meinem Herzen, aber wegen meiner flatterhaften Art, kam es doch nicht eher recht zum Nachdenken bey mir, als des abends im Bette, welches etliche Wochen anhielt, und ich war oft sehr verlegen darüber, daß ich meine Versprechen nicht halten konnte. Nach und nach aber verlor sich diese Bekümmernis bey mir, und nur etwa in der Passionszeit, bey dem Jahreswechsel, und

wenn ich abends nicht gleich einschlafen konnte, kam ich wieder ins Nachdenken über mich und dadurch auch in Verlegenheit ums Seligwerden“ (Andresen 1794, o.S.).

Dies ist die etwas gekürzte Eingangspassage des mit 35 eigenhändig verfassten Seiten ungewöhnlich ausführlichen Lebenslaufs von Anna Maria Andresen, geb. Stauber, die sich mit 18 Jahren der Herrnhuter Brüdergemeine anschloss. Ausgewählt habe ich ihn wegen der Ausführlichkeit, mit der Vertrautes wie auch Fremdes dargestellt werden.

Im Weiteren werde ich kurz auf den Kontext eingehen, in dem dieser Lebenslauf entstand, die Herrnhuter Brüdergemeine (1.), und darstellen, welche Bedeutung Lebensläufen in der Brüdergemeine zukam (2.), um dann entlang meiner eigenen Leseerfahrungen eine Interpretation dieser Egodokumente zu versuchen; leitend wird dabei die Frage nach dem Vertrautem und dem Fremden sein (3.). Abschließen werde ich mit Überlegungen zur Spezifik der Herrnhuter Lebensläufe (4.).

1. Die Herrnhuter Brüdergemeine

Die Herrnhuter Brüdergemeine war eine religiöse Lebensgemeinschaft.¹ Hervorgegangen war sie aus einer 1722 entstandenen und von dem frommen sächsischen Reichsgrafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf inspirierten und protegierten Siedlung von Religionsflüchtlingen in der Oberlausitz, die Herrnhut genannt worden war. Der Ort zog neben den Exulanten viele andere Fromme an, 1727 lebten bereits über 300 Personen in Herrnhut. Schon früh wurden Verbindungen zu Gleichgesinnten gesucht und gepflegt, 1732 die ersten Missionare entsandt – so wurde der Mann von Anna Maria Andresen über ein Jahr nach Surinam geschickt. Seit 1737 entstanden im deutschen Reich, den Niederlanden, England, Dänemark, Russland und Amerika verschiedene Herrnhuter Ortsgemeinden, eigene Siedlungen, in denen man zusammen lebte und wirtschaftete. Andresen lebte in unterschiedlichen Ortsgemeinden: Vom Herrnhaag bei Frankfurt wurde sie nach Zeist in den Niederlanden entsandt, danach nach Herrnhut, wo sie 1758 heiratete, um dann mit ihrem Mann in Niesky und Barby Ämter zu übernehmen. Als Witwe arbeitete sie im schlesischen Gnadenberg, wo sie 1794 starb. In den 1740er-Jahren, der so genannten Sichtszeit, bildete sich eine eigene Herrnhuter Tracht heraus, dies besonders für die Frauen (vgl. Mettele 2001). Mitglied der Brüdergemeine zu sein, worum man sich bewerben und worauf man unter Umständen Jahre warten musste, bedeutete, in einer der Ortsgemeinden zu leben oder in der Mission, in der Diaspora oder in anderer Angelegenheit im Dienst der Gemeinde zu stehen. Dem Dienst kam eine zentrale Bedeutung zu, denn die Herrnhuter Brüdergemeine verstand sich als Dienstgemeinde des Herrn (Wollstadt 1966). Frauen, das ist wichtig, konnten in der Brüdergemeine nicht nur Gemeindeämter einnehmen, sondern auch geistliche Ämter, genau

1 Heute hat die Evangelische Brüderunität weltweit etwa eine halbe Million Mitglieder, den größten Teil davon in Afrika. In den USA leben etwa 38.000 Mitglieder der Brüderunität (Moravians), in Deutschland etwa 7000. Die Brüdergemeine ist eine Freikirche innerhalb der EKD.

wie die Männer. Für das 18. Jahrhundert sind mit Ausnahme des Bischofsamtes für alle geistlichen Ämter – Akoluthie, Diakonie, Presbyter – Frauen belegt, ein absolutes Novum im kirchlichen Leben der Zeit. Dass Frauen geistliche Ämter innehaben konnten, ergab sich aus der Geschlechtertrennung in der Gemeinde: Für seelsorgerische und geistliche Belange von Frauen waren Frauen zuständig.² Anna Maria Andresen bekleidete hohe Ämter: 1747 wurde sie zur Akoluthie zugelassen und ein Jahr später zur Diakonisse ordiniert, wie sie in ihrem Lebenslauf knapp festhält.³ Untereinander redete man sich mit Bruder und Schwester an. Die Gemeinden waren in so genannten „Chören“ organisiert. Das waren Gruppen, die nach Familienstand und außer dem Kinder- und dem Ehechor nach Geschlechtern getrennt lebten. Die Chöre hatten ihre eigenen Versammlungen und wurden von eigenen Pflegerinnen und Pflegern, Vorsteherinnen und Vorstehern geleitet – Andresen vertrat entsprechende Ämter erst für das Ledige-Schwestern-Chor, dann mit ihrem Mann zusammen für das Ehe- und nach dessen Tod für das Witwenchor. Die Chöre der ledigen Schwestern und der Witwen in den Ortsgemeinden lebten wie die der ledigen Brüder in der Regel in eigenen Wohngemeinschaften, den Chorhäusern, die wir uns mit Wohnstuben, Arbeitsräumen, Chorsaal für die Andachten, gemeinsamem Schlafsaal, Krankenstuben, Wirtschaftsräumen vorstellen müssen.⁴

Der Weg in die Brüdergemeinde lief in aller Regel über persönliche Kontakte mit Mitgliedern der Brüdergemeinde, die dazu führten, dass man an brüderischen Versammlungen teilnahm. Anna Maria Andresen kam zuerst über ihre Handarbeitslehrerin mit Herrnhuterinnen in Kontakt, übrigens nicht ohne anfängliche Skepsis. Sie machte Bekanntschaft mit weiteren „Geschwistern“, die sie zu Versammlungen und Predigten einluden. Die ersten Begegnungen mit und der Eintritt in die Gemeinde finden sich in den

- 2 Ausschlaggebend dafür waren nicht etwa Positionen der Geschlechtergleichheit, wie sie in der Frühaufklärung formuliert worden waren, sondern Zinzendorfs Überzeugung, dass Männer und Frauen unterschiedlicher Altersgruppen unterschiedliche religiöse Bedürfnisse hätten. Deshalb gab es in der Brüdergemeinde eine symmetrische Ämterordnung, die dazu führte, dass „die Schwestern für ihre eignen Belange weitgehend selbst verantwortlich (waren) und [...] darüber hinaus auch Anteil an der übergreifenden Gemeindeleitung hatten. Der einzige Bereich, in dem die Schwestern deutlich den Brüdern untergeordnet blieben, war die Leitung von Gottesdiensten. Das Halten des Abendmahls oder einer Liturgie war ausschließlich ordinierten Brüdern vorbehalten“ (Vogt 1999, S. 41f.). Die letzte Weihe von Presbyterinnen fand in Zinzendorfs letztem Lebensjahr, 1760, statt, Diakonissen wurden bis 1790 ordiniert. Der Zugang von Frauen zu ordinierten Ämtern war damit ein Phänomen der Anfangszeit der Brüdergemeinde. Das fügt sich in Max Webers Beobachtung, dass religiöse Erneuerungsbewegungen in ihren Anfängen eine hohe Beteiligung von Frauen aufweisen, die mit zunehmender Institutionalisierung zurückgedrängt werde (Weber 1922/⁵1980, S. 297f.).
- 3 Nach Wollstadt (1966, S. 348) wurden 1747 53 Frauen zur Akoluthie zugelassen, 1748 17 als Diakonissen ordiniert.
- 4 „Es gab die folgenden Chöre: Kinder, größere Mädchen, größere Knaben, ledige Schwestern, ledige Brüder, Eheleute, Witwen, Witwer. [...] Eine ausführlichere Choreinteilung gibt Zinzendorf im Summarischen Unterricht (1755), wo er bis zu 25 verschiedene Chöre auflistet.“ (Peucker 2000, S. 17) Die Chorhäuser waren auch effektive Wirtschaftsbetriebe; neben Textilem stellten die Herrnhuter Schwestern u.a. das sogenannte Herrnhuter Papier her, das in der Buchbinderei Verwendung fand (vgl. Reschke 2001).

Lebensläufen als Wendepunkte beschrieben, die das Leben in ein Vorher und Nachher teilen. Oft werden die genauen Daten festgehalten – bei Andresen sind dies die Aufnahme in die Gemeinde (22. Juli 1741), in das Ledige Schwestern Chor (Mai 1743) und schließlich die Übersiedlung nach Herrnhaag, dem Zentrum der Brüdergemeinde in der Wetterau während der Zeit der Verbannung Zinzendorfs aus Sachsen (19. August 1744). Um die Vita von Andresen abzuschließen: Zwei Kinder sind im Lebenslauf erwähnt und im Nachtrag werden ihr Amtsgang und das Vertrauen der Gemeinemitglieder in sie ausnehmend lobend erwähnt, was darauf schließen lässt, dass sie eine der bekannteren Frauen in der Brüdergemeinde war.

2. Die Lebensläufe in der Brüdergemeinde

Aufgesetzt hat Anna Maria Andresen ihren Lebenslauf zwischen 1782, ihrer Ankunft in Gnadenberg, wo sie Chordienlerin beim Witwenchor wurde, und 1784. Vermutlich geschah es in ihrer Anfangszeit in Schlesien, weil dieser Umzug – kurz zuvor war ihr Mann gestorben – einen Wendepunkt in ihrem Leben markierte und in solchen Situationen oft Lebensläufe verfasst wurden. Eine andere häufige Schreibsituation war gegeben, wenn Todesahnungen kamen, das Leben zu Ende ging oder die Schreibenden damit rechneten.

Die Lebensläufe verdanken sich dem Umstand, dass seit Anfang der 1750er-Jahre von den Mitgliedern der Brüdergemeinde erwartet wurde, eine Darstellung ihres „Ganges durch die Zeit“ zu hinterlassen und darin vor allem über ihren Glauben Rechenschaft abzulegen. Diese Lebensläufe haben einen Bekenntnischarakter⁵. Sie 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, wie bei Andresen, 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 Gemeinde 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 Gemeinde einen mehr oder weniger öffentlichen Text. Ein Teil der Le-

5 Allerdings stehen im Herrnhutischen anders als im pietistischen Lebenslauf, beispielsweise dem bzw. denen von A.H. Francke, nicht Bußkampf und Durchbruch zum Glauben im Zentrum. Im pietistischen Lebenslauf wird das Leben um dies Bekehrungserlebnis zentriert und damit in ein sündiges Vorher und ein zwar nicht sündenfreies, aber doch besseres, heilsgewisseres Nachher geteilt. Von diesem Halleschen Bekehrungsschematismus hat sich Zinzendorf, wie Erika Geiger (2002) gezeigt hat, explizit abgewandt.

bensläufe, 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, ritualisierte Ausdrucksform herrnhutischer Frömmigkeit“ (Seibert 1997, S. 201) dar. Sie konstituierten eine bestimmte Kommunikation in der Gemeinde bzw. waren innerhalb eines gemeinsamen kommunikativen Feldes angesiedelt. Als Genre stehen die Herrnhutischen Lebensläufe in der Tradition von pietistischer Biografik, von Leichenpredigten wie auch von Exempelgeschichten der Erbauungsliteratur.⁶

3. Die Lebensläufe – das Vertraute und das Fremde

Autobiografische Texte, das ist bekannt, stellen das eigene Leben stets selektiv dar. Selektivität kann aber genauso bei der Rezeption autobiografischer Texte zum Tragen kommen. Zumindest trifft das für meine Leseerfahrungen zu. Nun ist es nicht die Tatsache der Selektivität, die ich weiter verfolgen möchte, bei Egodokumenten wie den Herrnhutischen Lebensläufen wird man immer auswählen müssen, sondern das wie, das Schema, nach dem sie funktionierte. Meine Selektivität folgte nämlich einer ganz schlichten Regel: Das Vertraute, Wiedererkennbare bzw. was ich dafür hielt, nahm ich wahr, mehr noch: derartige Passagen suchte ich. In der eingangs zitierten Anfangspassage von Anna Maria Andresens Lebenslauf waren das ihre Aussagen zur Erziehung durch Vater und Mutter, denen sich entnehmen lässt, welche moralischen Vorstellungen die Eltern Stau-ber ihren Kindern vermittelten. Wir erfahren, dass ein ehrliches Bekenntnis eigenen Vergehens zuverlässig vor körperlicher Bestrafung schützte, die Eltern also allem Anschein nach körperliche Züchtigungen möglichst umgehen wollten und damit eine „moderne“ Rationalisierung des Strafens verfolgten. Weiter ist zu lesen, dass die Kinder früh zum Beten angehalten und ihnen biblische Geschichten erzählt wurden. Insgesamt eine Familie, in der es fromm zugeht, aber auch bürgerlich, weil kindzentriert. Das scheint vertraut zu sein.⁷ Als vertraut an den Lebensläufen bezeichne ich jene Passagen,

6 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 Brüdergemeine, Lebensläufe in der ersten Person veröffentlicht. Ende des Jahrhunderts, als Andresen ihren Lebenslauf verfasste, hatte sich die Ich-Form durchgesetzt (vgl. Reichel 1984); zu den Lebensläufen siehe auch Seibert 1997; Modrow 1996; Hose 2000.

7 Dabei ist eine derartig ausführliche Darstellung der Kindheit – mit mehr als vier von 35 Seiten handelt über ein Zehntel des Textes darüber – atypisch für die Herrnhuter Lebensläufe; üblicher ist eine kurze namentliche Erwähnung der Eltern, oft mit Berufsangabe des Vaters, gefolgt von einem weiteren Satz wie etwa bei Anne Margarethe Eckberg, geb. Helmers, verw. Berthold (1705-1782): „(M)eine l(ieben) Eltern erzogen mich mit aller Sorgfalt nach ihrer Erkenntniß und hielten mich fleißig zur Kirche und Schule an“ oder noch knapper bei Maria

in denen sich vergangener Alltag oder zumindest Splitter davon wieder erkennen lassen. Die Lebensläufe können dann als Quelle für sozial-, alltags-, kultur- oder mentalitätsgeschichtliche Fragestellungen dienen, indem sie über die Herkunft – in der ersten Generation oft die Emigration aus Böhmen oder Mähren – Auskunft geben, über Eltern, Geschwister, Familie, über Erziehung, über den Weg in die Brüdergemeine, über Ortswechsel, auch über fremde Länder, wenn die Schreibenden in der Mission arbeiteten, über Ämter innerhalb der Gemeine. Allerdings wurde in vielen Lebensläufen zu diesen Themen geschwiegen, bestenfalls im Nachtrag von fremder Hand findet sich dann ein Hinweis beispielsweise zu Kindern. In anderen Lebensläufen wurde lebensgeschichtlich Bedeutsames nicht erwähnt: so fehlt im Lebenslauf der mit Andresen bekannten Anna Elisabeth Layritz (1718-1764) ein Hinweis auf ihre geistlichen Ämter, obwohl sie eine der ganz wenigen Presbyterinnen war. Allerdings wäre es falsch, hier willentliches Verschweigen oder gar Unterschlagung von Informationen zu sehen. Eher wird es so gewesen sein, dass im Kontext der Darstellung des eigenen ‚Ganges durch die Zeit‘ bestimmte Lebensumstände wie hier Kinder oder Ämter den Schreiberinnen nicht wichtig waren oder sich ihres Erachtens nicht mit christlicher Demut vertrugen.⁸ Worum es den Schreiberinnen vordringlich ging, war ihr religiöses Leben, nicht das weltliche.

Damit wäre ich, um wieder auf meine Leseerfahrung zu kommen, bei dem Sperrigen, bei dem, was ich ignorierte. Es war vor allem das Fromme, die ausführlichen Darstellungen des eigenen Glaubenslebens, der Zweifel, der Konjunkturen lebensgeschichtlicher Nähe oder Ferne zum Heiland. Wo es in einem Lebenslauf häufiger um diese Glaubenserfahrungen ging, und das bleibt bei längeren Lebensläufen nicht aus, sah ich vor allem Redundanz, die Wiederholung des Gleichen. Diese Passagen blieben mir fremd. In meiner Rezeption wurden sie zum Kleingedruckten der betreffenden Person.

Margarethe Pfohl, geb. Hamm (1731-1811): „(M)eine lieben Eltern suchten mich zu allem Guten zu erziehen, und vor schlechten Dingen zu bewahren.“ Hier wurden ganz offensichtlich Kürzel für fromme Eltern verwendet, Topoi. Geschichten gab es nicht zu erzählen. – Was die Darstellung der Kindheit in den Lebensläufen betrifft, so kommt Christine Lost in dem Forschungsprojekt „Das Leben als Lehrtext. Lebensberichte der Herrnhuter Brüder-Unität aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bis zum Ende des 20. Jahrhunderts“ zu dem Ergebnis, dass im 18. Jahrhundert etwa ein Viertel des Textes von der Kindheit gehandelt habe.

- 8 In einigen Lebensläufen findet sich die aus Autobiographien bekannte klassische Demutsformel, dass es eigentlich nichts Bemerkenswertes zu berichten gäbe, so bei Anna Dorothea von Watteville, verh. von Schweinitz (1754-1813), einer Enkelin Zinzendorfs: „Gott! Du bist mein Licht und Stern, der mir bald ist aufgegangen, der umfange meinen ganzen Lebenslauf, wart ich drauf, so erstaunen meine Sinnen in mir die Gedanken rinnen, Ihrer ist ein großer Hauf. Die Treue Jesu hört nie auf, davon ist auch mein Lebenslauf, zu seines Namens Ehr und Preis ein unumstößlicher Beweis.“

Ogleich bey solchen, die in der Brüdergemeine geboren und erzogen sind, nicht leicht viel auffallendes und besonderes in ihrem Gang durch diese Zeit vorzukommen pflegt, sondern einem das Glück wiederfährt, an der Hand des Heilandes und in der Pflege der Gemeine einen egalen ruhigen Gang durch dieses Leben zu gehen, so finde ich mich doch gedrunge, theils aus Dankbarkeit gegen meinen Herrn, theils auch zur Nachricht, besonders für meine lieben Kinder bey dem Beschluß meines fünfzigsten Jahres etwas von meinem Leben aufzusezen. Ich bin geboren den 25ten April 1754 in Herrnhut“ (Schweinitz 1813, o.S.).

Im Falle von Anna Maria Andresens Lebenslauf ist das insofern abgeschwächt, als es hübsch erzählt ist. In der zitierten Passage lässt sie uns wissen, dass sich schon in ihrer Kindheit die Gnadenarbeit des heiligen Geistes an ihr erwies – was sich übrigens auch als Hinweis auf eine gewisse Auserwähltheit lesen lässt, um dann eine Kindergeschichte von nächtlichen Ängsten zu erzählen, die wir aus vielen Autobiografien kennen, beispielsweise Jean Pauls „Selberlebensbeschreibung“. Andresen hatte Angst beim Einschlafen, sogar Todesangst, wenn sie ihr eigenes Sterben imaginierte. In dieser inneren Not half sie sich damit, dass sie in einen Dialog mit Christus trat, dem sie Frömmigkeit versprach, was sie beruhigt einschlafen ließ. Weil sie ihre frommen Vorsätze aber nicht so umsetzte, wie es ihres Erachtens richtig gewesen wäre, stellten sich die furchtbaren Ängste und Selbstvorwürfe in der nächsten Nacht wieder ein und so blieb es über Wochen. Ein *circulus vitiosus* aus Ängsten, Versprechen, Beruhigung, Schuldgefühlen, zentriert um Frömmigkeit und einen ganz personal, fast leibhaftig gedachten Heiland. Dieser sehr persönliche Gottesbezug wird auch deutlich in Andresens Umgang mit ihrer Befürchtung, der Heiland könne sich von ihren uneingelösten Versprechungen gefoppt fühlen, wenn sie sich dann ins Gedächtnis rief, dass er ja aufgrund seiner Allwissenheit ihren guten Willen kennen müsse und generell zur Vergebung neige.⁹ Wenn im fremden Frommen derart gewitzt mit Gott gesprochen wird, ließe sich der Dialog mit ihm im Eriksonschen Sinn entwicklungspsychologisch als Teil eines Identitätsfindungsprozesses sehen, in dem Schuld verhandelt und damit bewältigt wird: Identität und frommer Lebenszyklus. Der Dialog mit Gott ließe sich, Stichwort *agency*, aber auch als Strategie der Krisenbewältigung interpretieren. Allgemeiner könnte man vielleicht sagen, dass Lebenskrisen in der Herrnhuter Brüdergemeine nur als Glaubenskrisen beschreibbar wurden. Was diesen Interpretationsversuchen der auf Ängste oder Schuldgefühle zurückgehenden Dialoge mit dem Heiligen gemeinsam ist, ist der Versuch, sie anzuverwandeln, vertraut zu machen, d.h. ihnen das Fremde zu nehmen. Im Vergleich zum Ignorieren mag hier zwar mehr zur Kenntnis genommen werden, das beunruhigende Fremde bleibt aber weiter außen vor.

Es gibt Passagen in den Lebensläufen, die sich diesem vertrautmachenden Zugriff entziehen. So erinnert sich Anna Maria Andresen ein Gespräch über die „Sünderliebe des Heilands“ mitgehört zu haben, worauf sich ihre Unruhe, die wir aus der Eingangspassage kennen, wieder regte. Sie wollte ja fromm sein, dem Heiland gefallen – nur wie wäre das zu bewerkstelligen? „Woran“, fragte sie sich, „solltest du dich denn bekehren? Und glaubte, wenn ich nicht mehr so geschwind zornig oder hitzig, leichtsinnig und lustig wäre, dann würde es wohl gut mit mir stehen, und ich würde nichts mehr finden,

9 Dieser vertrauensvolle Umgang mit Jesus, der in vielen Lebensläufen auch als Freund, treuer Freund, lieber Freund bezeichnet wird und wohl auch als solcher erlebt wurde, verweist auf den religionsgeschichtlichen Prozess, in dem Gott – auch wenn es hier um Jesus geht – zum „lieben“ Gott wurde, der er in breiteren Kirchenkreisen dann im 19. Jahrhundert sein wird. Der alltägliche Umgang, der Dialog mit einer mehr oder weniger leibhaftig gedachten Figur war dafür sicher ausschlaggebend: ein Gott, mit dem man reden kann und der mit sich reden lässt, dem man Schwächen bekennen und bei dem man auf Verständnis hoffen kann, verliert seine alttestamentarische Strenge.

was mir Unruhe machen könnte, weil ich mir gröbere Ausbrüche der Sünde, wohin ich Tanzen, Spielen, Fluchen, Lügen und drgl. rechnete, nicht vorzuwerfen hätte“. Es ist dann folgende Zeile aus dem im Gespräch mit Jesus aufgeschlagenen Herrnhuter Gesangbuch: „Die Sünde ist, nicht glauben an den Christ!“, die eine Wende, Andresen spricht von „eine(m) mächtigen Schlag in meinem Herzen“, bewirkte. Weiter heißt es: „(D)er Geist Gottes überzeugte mich so von der Sünde, dass sie die größte sey, dass ich in ein lautes Weinen ausbrach. Nun wusste ich, was mir fehlte. Das war ein seliger Augenblick für mich, alle meine eigene Gerechtigkeit fiel weg, und ich kam mir abscheulicher vor, als wenn ich alle grobe Laster begangen hätte.“ (Andresen 1794, o.S.) Andresen beschrieb etwas Merkwürdiges, und zwar, dass sie sich selig gefühlt habe, weil oder indem sie sich abscheulich vorgekommen sei. Sie hielt mehrere Szenen dieser Art fest. Das Schema: Seligkeit durch Einsicht in die eigene Unwürdigkeit, hier: Abscheulichkeit, allgemeiner: Glück in der Einheit mit Jesus durch Selbstabwertung bleibt gleich und macht das Fremde an diesen Passagen aus. Wie mag sich eine Seligkeit angefühlt haben, die auf einer Einsicht in die eigene Abscheulichkeit basierte?

Zugleich lesen sich diese Stellen redundant, weil es stets um das „Wechselspiel zwischen Gottesnähe und Gottesferne“ geht, das „als gelingende oder verfehlte Christusbeziehung dargestellt“ (Seibert 1997, S. 203) wird. Die religiösen Zweifel und Gewissheiten erscheinen dabei auf den ersten Blick immer die gleichen zu sein. Allerdings ist zu vermuten, dass sie von den Schreiberinnen höchst unterschiedlich erlebt wurden und dass die Trauergemeinde wie auch die zeitgenössischen Leserinnen und Leser diese Unterschiede verstanden. Sie wussten wahrscheinlich, was Andresen jeweils meinte, wenn sie von „bitterlichem Weinen“ schrieb oder von „stillen Sünderthränen“ oder auch von „Freudenthränen“ (Andresen 1794, o.S.). Nur wie lässt sich das heute verstehen? Wie ließe sich dies ehemals geteilte semantische Feld emotionsgeschichtlich erschließen?¹⁰ Um welche Nuancen des frommen Erlebens ging es jeweils?

4. Zur Spezifik der Herrnhuter Lebensläufe

Was ich als das fremde Fromme der Lebensläufe zu beschreiben versucht habe, macht die Spezifik dieses Egodokuments aus. Wenn sie allein entlang von Vertrautem sozial-, mentalitäts- oder kulturgeschichtlich gelesen werden, die Geschichten, die an den Rändern der frommen Erzählung mehr oder weniger ausführlich berichtet werden, im Zentrum des Interesses stehen, werden diese Lebensläufe, so meine These, nicht ausgeschöpft, ja in ihrer Spezifik verfehlt. Anders gesagt: Das Fromme sollte zum Großgedruckten werden.

Zur Schreibsituation muss man sich vergegenwärtigen, dass in der Brüdergemeinde alles in Gemeinschaft getan wurde: beten, arbeiten, schlafen, essen. Einen Lebenslauf schrieb man aber alleine, das Schreiben stellte eine der wenigen sozial akzeptierten, ja gewünschten Vereinzelungen in der Brüdergemeinde dar. Ich vermute, dass es Männer

¹⁰ Vgl. Langen ²1968.

und Frauen gab, die Freude daran hatten, alleine mit einem Blatt zu sein und sich selbst bzw. Gott Rechenschaft abzulegen, die gerne schrieben. Wie anders ließe es sich erklären, dass eine Anna Maria Andresen über 27 Seiten voll schrieb, von denen, das wusste sie, nur ein kleiner Teil an ihrem Grab verlesen werden würde. Sie hatte über ihr Begräbnis hinaus vermutlich ein Publikum vor Augen, vielleicht sah sie sich selbst sogar als – fromme – Schriftstellerin

Die Lebensläufe waren Bekenntnisse, die vor der eigenen religiösen Lebensgemeinschaft abgelegt wurden und vor Gott. Im Prozess dieser Selbstthematization und Reflexion wurden Seelenregungen beschreibbar, es entstand ein Innenraum und mit ihm ein Ich, ein frommes oder auch nicht frommes Ich. Die Lebensläufe lassen sich als Teil jenes Prozesses sehen, den Foucault in „Sexualität und Wahrheit“ als jenes „Spiel“ beschrieben hat, in dessen „Verlauf (sich) langsam ein Wissen vom Subjekt gebildet (habe)“ (Foucault 1976/1983, S. 89).

Das Ich entsteht, das ist wichtig und sei nochmals gesagt, im Dialog mit Gott bzw. dem Heiland oder mit der Gemeinde. Auf zwei Finalisierungen dieses Ich soll abschließend hingewiesen werden. Zum einen ist es das Ich, das uns in Rousseaus „Bekenntnissen“ begegnen wird, das Ich, das in seinem Herzen liest und was es da findet, aufschreibt, um sich dereinst „mit diesem Buch in der Hand [...] vor den obersten Richter (zu) stellen“ (Rousseau 1782-1789/²1984, S.9), eine Grandiositätsfantasie. Das fromme Ich, das über seine Nähe und Ferne zu Gott Buch führt, wird im Dialog mit Gott oder Gemeinde aber auch jene Fähigkeit entwickeln, die nach G.H. Mead unabdingbar für die menschliche Selbstwerdung ist, nämlich die Fähigkeit, sich selbst mit den Augen des anderen zu sehen. Dieses Ich wird uns bei Adam Smith in seiner „Theory of moral sentiments“ (1759, dt. 1770) als unparteiischer Beobachter, als „impartial spectator“, wieder begegnen, der den Blick des anderen auf das Ich in diesem Ich selbst repräsentiert und dadurch überhaupt erst Sympathie bzw. allgemeiner Gesellschaft möglich macht (vgl. Hahn 1987, S. 9). Beide, das einzigartige grandiose Rousseausche Ich wie auch das auf Vergesellschaftung ausgerichtete Smithsche Ich markieren Endpunkte eines möglichen Spektrums von Identität. Ihren Ursprung haben beide Ichs in Praktiken des Dialogs mit Gott, wie er in der Brüdergemeine praktiziert und in den Herrnhuter Lebensläufen greifbar wurde.

Ungedruckte Quellen (Unitätsarchiv Herrnhut)

- Andresen, A.M. (1794): Lebenslauf Anna Maria Andresen, geb. Stauber (1723-1794). UA R.22.76.01.
Eckberg, A.M. (1782): Lebenslauf Anne Margarethe Eckberg, geb. Helmers, verw. Berthold (1705-1782). UA R.22.62.79.
Pfohl, M.M. (1811): Lebenslauf Maria Margarethe Pfohl, geb. Hamm (1731-1811). UA R.22.109.97.
Schweinitz, A.D.v. (1813): Lebenslauf Anna Dorothea von Schweinitz, geb. von Watteville (1754-1813). UA R.22.94.76.

Literatur

- Foucault, M. (1976/1983): Sexualität und Wahrheit. 1. Bd.: Der Wille zum Wissen (Histoire de la sexualité, 1; La volonté de savoir, 1976). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Geiger, E. (2002): Zinzendorfs Stellung zum Halleschen Bußkampf und zum Bekehrungserlebnis. In: *Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine*, H. 49/50, S. 13-22.
- Hahn, A. (1987): Identität und Selbstthematization. In: Ders./Kapp, V. (Hrsg.): *Selbstthematization und Selbstzeugnis*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 9-24.
- Hose, S. (2000): „Für die Stunde meines Begräbnisses“: Zur kommunikativen Funktion von Lebensgeschichten in der Herrnhuter Brüdergemeine. In: *Létopis* 47, H. 2, S. 80-94.
- Langen, A. (1968): *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*. Tübingen: Niemeyer.
- Mettele, G. (2001): Der Entwurf des pietistischen Körpers. Die Herrnhuter Brüdergemeine und die Mode. In: Lächele, R. (Hrsg.): *Das Echo Halles. Kulturelle Wirkungen des Pietismus*. Tübingen: Bibliotheca-Academica-Verlag, S. 291-314.
- Modrow, I. (1996): Religiöse Erweckung und Selbstreflexion. Überlegungen zu den Lebensläufen Herrnhuter Schwestern als einem Beispiel pietistischer Selbstdarstellung. In: Schulze, W. (Hrsg.): *Ego-Dokumente. Annäherungen an den Menschen in der Geschichte*. Berlin: Akademie Verlag, S. 121-130.
- Peucker, P. (2000): *Herrnhuter Wörterbuch. Kleines Lexikon von brüderischen Begriffen*. Herrnhut: Unitätsarchiv.
- Reichel, H. (1984): Ein Spiegel der Frömmigkeit und des geistlichen Lebens. Zur Geschichte des brüderischen Lebenslaufs. In: *Der Brüderbote*, H. 464, S. 4-7.
- Reschke, G. (2001): Herrnhuter Papier. Schlichtes Handwerk oder Farbe und Form mit symbolischem Hintergrund? In: Lächele, R. (Hrsg.): *Das Echo Halles. Kulturelle Wirkungen des Pietismus*. Tübingen: Bibliotheca-Academica-Verlag, S.271-290.
- Rousseau, J.-J. (1782-1789/²1984): *Die Bekenntnisse (Les Confessions 1782-1789)*. München: Winkler.
- Seibert, D. (1997): Charlotte Schleiermacher. Überlegungen zum Lebenslauf der Herrnhuterin am Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert. In: Brandt, S./Oberdorf, B. (Hrsg.): *Resonanzen. Theologische Beiträge. Michael Winkler zum 50. Geburtstag*. Wuppertal: Foedus, S. 202-221.
- Vogt, P. (1999): Herrnhuter Schwestern der Zinzendorfzeit als Predigerinnen. In: *Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine*, H. 45/46, S. 29-60.
- Weber, M. (1922/⁵1980): *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr.
- Wollstadt, H.-J. (1966): *Geordnetes Dienen in der christlichen Gemeinschaft dargestellt an den Lebensformen der Herrnhuter Brüdergemeine in ihren Anfängen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Anschrift der Autorin:

Prof. Dr. Pia Schmid, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Institut für Pädagogik, 06099 Halle, E-Mail: schmid@paedagogik.uni-halle.de.