

Hedwig Richter

# Pietismus im Sozialismus

Die Herrnhuter Brüdergemeine  
in der DDR



Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft

Band 186

Vandenhoeck & Ruprecht



# Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft

Herausgegeben von  
Helmut Berding, Jürgen Kocka, Paul Nolte,  
Hans-Peter Ullmann, Hans-Ulrich Wehler

Band 186

Vandenhoeck & Ruprecht

Hedwig Richter

# Pietismus im Sozialismus

Die Herrnhuter Brüdergemeine  
in der DDR

Vandenhoeck & Ruprecht

*Umschlagabbildung:*  
Alltagsszene in Herrnhut 1968  
Foto: Foto- und Kunstverlag Bruno Scholz KG, Ebersbach / Sachsen  
Leihgeber: Heimatmuseum der Stadt Herrnhut

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 978-3-525-37007-0

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung  
der Stiftung zur Aufarbeitung der SED-Diktatur

© 2009 Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen / [www.v-r.de](http://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. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.  
Printed in Germany.

Druck und Bindung: ☉ Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

# Inhalt

Vorwort . . . . .	9
Einleitung . . . . .	11
1 Das Gewölbe der Tradition . . . . .	25
1.1 Anfänge. Die Goldene Zeit unter Zinzendorf . . . . .	28
1.2 Anpassungen. Vom 18. Jahrhundert bis Anfang des 20. Jahrhunderts . . . . .	35
2 Tradition im Rausch . . . . .	47
2.1 „Gottes Durchhilfe und Segen. Heil Hitler!“ Die NS-Zeit . . . . .	47
2.2 Herrnhuts Zerstörung 1945 . . . . .	58
3 Suche nach neuen Traditionen in der Nachkriegszeit . . . . .	63
3.1 Die deutsche Brüdergemeine nach Kriegsende . . . . .	63
3.1.1 Elitäre Distinktion und DDR-Kompatibilität: Anmerkungen zur Sozialstruktur . . . . .	68
3.2 Umgang mit der NS-Zeit in der weltweiten Unität . . . . .	76
3.3 Die Unitas Fratrum entdeckt ihre Internationalität neu . . . . .	90
3.4 Pilgergemeine im 20. Jahrhundert. Flucht und Vertreibung . . . . .	103
4 Die Obrigkeit als Feind. SBZ und fünfziger Jahre . . . . .	115
4.1 Neue Demut und alte Auserwähltheit. Gesellschaftliches Engagement in den Nachkriegsjahren . . . . .	115
4.1.1 Sozialistische Repressionen und fromme Loyalitätsbemühungen . . . . .	115
4.1.2 Wirtschaftliche Eigenständigkeit und Machtinteressen . . . . .	128
4.1.3 Neue Aufgaben der Brüdergemeine . . . . .	132
4.1.4 Demut und Drangsal. Das theologische Konzept für die neue Situation . . . . .	135
4.2 Frühes Arrangement mit dem SED-Staat . . . . .	138
4.2.1 „Propheten der DDR“? Die Obrigkeit zeigt sich endlich gnädig . . . . .	140
4.2.2 500-Jahr-Feier 1957 in Europa. Staat und Gemeinde schaffen neue Traditionen . . . . .	145
4.2.3 Jubiläum und Generalsynode in den USA 1957 . . . . .	149
4.3 Wirklichkeitsproduktion I: Kommunikation im SED-Staat . . . . .	153

5	Abgrenzungen. Festkultur und Leben auf der „Insel Herrnhut“ . . . . .	165
5.1	Hegemoniekampf um das Fest . . . . .	165
5.2	Jugend in der Brüdergemeine . . . . .	171
5.2.1	Der Kampf um die Jugend und die Konfirmation . . . . .	171
5.2.2	Familie, Jugendarbeit und Curriculum in der Brüdergemeine . . . . .	179
5.2.3	Herrnhuter im sozialistischen Schulsystem . . . . .	189
5.2.4	Ausbildungswege und Theologiestudium . . . . .	196
5.3	Die Einheit in der Trennung, Internationale Provinzialität . . . . .	200
5.3.1	Westflucht und Mauerbau . . . . .	200
5.3.2	Leben mit der Mauer. Theologen neuen Typs in den sechziger Jahren . . . . .	202
5.3.3	Isolation und Gemeinschaft nach dem Mauerbau . . . . .	207
5.3.4	Die Tschechische Provinz im Vergleich und die Unitätssynode in der ČSSR 1967 . . . . .	214
5.4	Wirklichkeitsproduktion II: Sehnsucht nach Ferne und Reisegenehmigungen . . . . .	224
6	„Playing the System“. Einreihung in die sozialistische Gesellschaft . . . . .	233
6.1	Theologie als Tranquilizer. Die Rolle internationaler Diskurse bei der Annäherung an das Regime . . . . .	233
6.1.1	„Kein echter Gegensatz“. Die theologische Positionierung zum Ost-West-Konflikt . . . . .	233
6.1.2	Der Weltkirchenrat als internationaler Transferweg antiwestlicher Ideen . . . . .	240
6.1.3	Der Ost-West-Konflikt, die Menschenrechte und das Antirassismusprogramm . . . . .	245
6.2	Soziale und evangelikale Positionen. Die Unitätssynode in Jamaika 1974 . . . . .	255
6.3	Der Kontrakt zwischen Brüdergemeine und Staat. Die siebziger Jahre . . . . .	257
6.3.1	Im staatlichen Kirchen-Gehege. Das Förderungsheim für behinderte Jugendliche . . . . .	258
6.3.2	Das Unitätssjubiläum 1972. „Progressiv“ und fromm im Sozialismus . . . . .	266
6.3.3	Das Idyll Herrnhut in den siebziger Jahren. Leben zwischen Überwachung, Kulturbund, Touristen und Ruinen . . . . .	272
6.4	Wirklichkeitsproduktion III: Die Komplexität sozialistischer Wahlen . . . . .	283

7	Das bürgerschaftliche Engagement der Herrnhuter . . . . .	296
7.1	Arbeit in der Unität und in der sozialistischen Gesellschaft . . .	296
7.1.1	Diakonie . . . . .	296
7.1.2	Die Unternehmungen der Brüdergemeine . . . . .	299
7.2	Mission im Sozialismus . . . . .	309
7.3	Gestörte Ordnung und unverhoffte Wende. Die achtziger Jahre .	321
7.4	Wirklichkeitsproduktion IV: „Ideologisch problematisch: Freiheit, Frieden, Recht“. Die mühsame Produktion des Lösungsbuchs im Sozialismus . . . . .	335
	Zusammenfassung . . . . .	347
	Anhang . . . . .	355
	Glossar . . . . .	355
	Abkürzungen . . . . .	355
	Quellen- und Literaturverzeichnis . . . . .	357
	Quellen . . . . .	357
	Periodika . . . . .	361
	Datenmaterial . . . . .	362
	Literatur . . . . .	362
	Register . . . . .	391
	Personenregister . . . . .	391
	Sach- und Ortsregister . . . . .	395





# Vorwort

An erster Stelle gilt mein Dank Ralph Jessen für die außergewöhnlich gute Betreuung der Doktorarbeit. Thomas Lindenberger, der Zweitgutachter, steuerte wertvolle Hinweise und Anregungen bei. Ralf Richter danke ich für eine hervorragende Korrektur und zahlreiche Anregungen. Wichtig war für mich zudem die Hilfe von Gerhard Frey, Uli Mählert, Peter Maser, Paul Peucker, Peter Vogt und von all den hilfsbereiten Mitarbeitern der Archive, die ich besucht habe. Herzlichen Dank vor allem auch an Jens Niederhut und Carola Tischler.

Die ganze Forschungsarbeit wäre nicht ohne die wohlwollende Unterstützung der Brüdergemeine möglich gewesen. Ihre Direktion genehmigte mir für die Archivarbeiten großzügig eine Ausnahme von der Akten-Sperrfrist. Dieser privilegierte Zugriff auf die Archivalien der Unität für eine Nicht-Herrnhuterin, die überdies einen kritischen Zugang zur Geschichte der Freikirche gewählt hat, wurde mir zum Symbol für die Vorurteilslosigkeit und Welt-offenheit der Brüderunität. Gudrun und Dietrich Meyer sei stellvertretend für die zahlreichen Mitglieder der Moravian Community gedankt, die mir in Herrnhut, Ebersdorf, Berlin, Bethlehem (PA) und Winston-Salem (NC) mit Rat und Tat zur Seite standen, mir Interviews gaben, private Unterlagen zur Verfügung stellten, Unterkunftsmöglichkeiten boten oder mich einfach zum Mittagessen einluden.

Für ein Dissertationsstipendium danke ich der Stiftung zur Aufarbeitung der SED-Diktatur und für die Abschlussfinanzierung der FAZIT-Stiftung. Das Deutsche Historische Institut in Washington D.C., das Diakonische Werk der EKD und der World Council of Churches in Genf haben mir Forschungsaufenthalte in den USA und der Schweiz ermöglicht.

Bielefeld, 1. August 2009  
Hedwig Richter



# Einleitung

Ein für Kirchenfragen zuständiger Staatsfunktionär der DDR notierte in den fünfziger Jahren in einem Bericht über die Freikirche Herrnhuter Brüdergemeine, die sich auch Unitas Fratrum, Evangelische Brüder-Unität, Evangelische Brüdergemeine – immer ohne „d“ – und in den englischsprachigen Ländern Moravian Church nennt:<sup>1</sup> Für eine Beurteilung der Unität sei eine „Analyse ihrer Entstehung, ihres Wesens und ihrer Geschichte“ unerlässlich. Daher sehe er sich gezwungen, einen Abriss über die Tradition der Unität voranzustellen, ein Vorhaben, das er auf 46 Seiten in der knapp achtzigseitigen Studie ausführte.<sup>2</sup> Wie so viele, die sich mit der Unität befassen, unterlag der Autor dem Charme ihrer Tradition. Die Herrnhuter selbst werden nicht müde, bei nahezu jedem Thema auf ihre historischen Wurzeln zu verweisen: Ob es um Wirtschaftsfragen, Architektur oder Altenpflege geht – jeder Gedanke ist eingebettet in den Horizont der Geschichte. Tradition spannt sich wie ein gewaltiges Gewölbe über die Gemeine. Sie war Selbstverständnis, Refugium, Waffe und Modernisierungsmotor.

Die Forschung attestiert der Brüdergemeine, die heute rund 800 000 Mitglieder in 26 Ländern und 19 Provinzen zählt,<sup>3</sup> sie sei mit ihrer kontinuierlichen Geschichte die „bedeutendste religiöse Gemeinschaftsbildung“, die der Pietismus hervorgebracht habe. Auch Max Weber hielt die Herrnhuter mit ihrer Abschottung für einen bemerkenswerten Sonderfall des Pietismus – während der Pietismus selbst nach der Reformation als die zweite große protestantische Reformbewegung gilt.<sup>4</sup> Die Geschichte der Brüdergemeine begann 1722 mit der Gründung des Ortes Herrnhut in der sächsischen Oberlausitz. Anders als die meisten pietistischen Gruppierungen des 18. Jahrhunderts überlebte die Unität nicht nur alle Anfeindungen, sondern fand auch immer wieder neue Identitäten und Legitimationserklärungen, um ihre Existenz als kleine Freikirche zu erhalten und zu rechtfertigen. Die härteste Prüfung war für die deutschen Herrnhuter nach eigenen Aussagen die Zeit

1 Vgl. dazu *Vogt*, Brüdergemeine – das theologische Programm eines Namens, S. 81 – 105; *Peucker*, Herrnhuter Wörterbuch, „Gemeine“, S. 26; häufig werden die einzelnen Gemeinden oder Ortsgemeinden mit „d“ (im Gegensatz zur gesamten Gemeine) geschrieben, jedoch überwiegt in der Geschichte und in der Forschung der Gebrauch ohne „d“ auch für die Einzelgemeine.

2 Auskunftsbericht über die Deutsche Brüder-Unität, o.A., wohl 1951, BA DO 4/1520, der Bericht findet sich auch in den Unterlagen des MfS: BStU MfS HA XX/4, Nr. 2601.

3 *Direktion der Evangelischen Brüder-Unität*, LosungsMagazin, S. 9.

4 *Wallmann*, Pietismus, S. 182; *Weber*, Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, S. 84. Einen Forschungsüberblick zum Pietismus bietet *Gierl*, S. 468 f.; vgl. auch *Clark*, S. 170 f.; *Lehmann*, Aufgaben der Pietismusforschung.

nach 1945. Ihre Identitätsangebote kamen damals ins Wanken, überlebenswichtige materielle Grundlagen brachen weg, und innerhalb der weltweiten Unität verloren sie ihre bevorzugte Stellung. Die Mitglieder empfanden es als ein „Wunder“, die Nachkriegszeit auch als internationale Gemeinschaft überlebt zu haben – und dann selbst in Ostdeutschland mit nur noch rund 5000 Mitgliedern erfolgreich ein abgeschottetes Leben mit Gewerbebetrieben, Landwirtschaftsgütern, diakonischen Einrichtungen und internationalen Verbindungen erhalten zu können.

Wie gelang es dieser religiösen Gemeinschaft zu überleben, Kontinuität herzustellen und so erfolgreich zu agieren? Diese Frage führt zu zwei Komplexen von übergeordnetem Interesse. Der erste Komplex bezieht sich auf die Situation in der DDR: Welche Handlungsoptionen hatte die Brüdergemeinde in einer Diktatur, wie tief reichte diese? Wie konnten die Herrnhuter ein frommes Leben in einer zunehmend atheistischen Gesellschaft führen und ihren Mitgliederbestand weitgehend erhalten? Der zweite Fragekomplex nimmt die langen Entwicklungslinien in den Blick: Welcher Strategien bediente sich die Unität, um ihr Überleben und ihre Identität zu sichern? Wie wirkten diese in Konfrontation mit politischer Macht? Meine Hypothese für beide Fragenkomplexe lautet: Die Brüdergemeinde verdankte ihr Überleben und ihren Erfolg – auch in der DDR – ihrer Fähigkeit zur Traditionserfindung, zur Konstruktion einer je nach Umwelt passenden Deutung ihrer Geschichte. Zentrale Bestandteile ihrer Traditionserzählung sind dabei ein zivilgesellschaftliches Engagement und die Internationalität, die sich beide aus der Missionstätigkeit entwickelt hatten. Die sich daran anschließenden transferhistorischen Fragen ordnen sich ebenfalls der Hypothese von der Bedeutung der Tradition unter: Die Frage nach dem Erhalt einer weltweiten „imagined community“ (Benedict Anderson) über weitgehend geschlossene Grenzen lässt sich bei den Herrnhutern nur mit ihrer Tradition erklären.

Gerade weil die Unität ein extremes Beispiel ist, erlaubt ihre Untersuchung Verdeutlichung und Verallgemeinerung. So kann die Studie zweierlei exemplarisch beleuchten: Erstens die Lebenswelt und den Akzeptanzraum in der DDR. Die Anpassung des Selbstverständnisses an ein neues Umfeld fand sich in abgeschwächter Form fast überall.<sup>5</sup> Die Unität aber bildete ein abgeschottetes Milieu und ihr Glaube stand im Gegensatz zur atheistischen Staatsideologie – und selbst diese Gemeinschaft konnte sich dem sozialistischen Zugriff nicht entziehen. So zeigt die Freikirche beispielhaft die staatssozialistische Tiefenwirkung. Zweitens bietet die Gemeinde ein Spiegelbild protestantischen Bürgertums, und ihre Untersuchung lässt mit Einschränkungen Aussagen über den Protestantismus zu. Denn die Unität unterhielt enge theologische und organisatorische Beziehungen zu den evangelischen Landeskirchen. Sie war mit diesen enger verbunden als mit den Freikirchen, nicht nur weil ihre Mitglieder häufig zusätzlich den Landeskirchen angehörten,

5 Lüdtko, Alltag, S. 896.

sondern auch, weil die Unität stets in die Debatten und Diskurse innerhalb des landeskirchlichen Protestantismus eingebunden war.<sup>6</sup>

Die Arbeit konzentriert sich auf Herrnhut als Sitz der Direktion. Die Stadt war die Zentrale der Gemeinde in der DDR und das ideelle Zentrum der weltweiten Unität. Auf Herrnhut fokussierte sich die staatliche Aufmerksamkeit. Doch werden in der Studie auch die anderen ostdeutschen Gemeinden berücksichtigt, schwerpunktmäßig Berlin als Stadtgemeinde und das thüringische Ebersdorf als typische Ortsgemeinde, wie die Herrnhutischen Siedlungen genannt wurden. Auch die Diaspora oder Bereichsgemeine, zu der die außerhalb der Ortsgemeinden wohnenden, meist in Doppelmitgliedschaft auch zur Landeskirche gehörenden Mitglieder und Freunde der Brüdergemeine zählten, bleibt im Blick. Für die Analyse der ausländischen Kontakte sollen beispielhaft die Beziehungen der Brüdergemeine in der DDR zur bedeutenden Unität in den USA untersucht werden.

Die weltweite Brüder-Unität bestand aus 17 Provinzen, deren höchstes Organ die General-, seit 1957 die Unitätssynode war. Zwischen den Synoden sorgte eine Unitätsbehörde für die laufenden Geschäfte. Organisatorisch zählten die zehn DDR-Gemeinden (Herrnhut, Niesky, Kleinwelka, Dresden, Zwickau – alle in Sachsen; Ebersdorf und Neudietendorf in Thüringen; Gnadau bei Magdeburg; Forst bei Cottbus; Berlin) zur Provinz der Europäisch-Festländischen Brüder-Unität, die sich in einen Distrikt Ost (DDR) und einen Distrikt West (Westeuropa ohne Großbritannien) teilte. Beide Distrikte wurden von Direktionen geleitet, die neben dem Direktionsvorsitzenden mindestens zwei weitere Mitglieder hatten (vgl. Organigramm 2). Obwohl sie sich als Freikirche verstand, war die Europäisch-Festländische Provinz assoziiertes Mitglied der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Distrikt Ost (später Distrikt Herrnhut) seit 1969 assoziiertes Mitglied des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK). Außerdem gehörte die Brüdergemeine allen wichtigen ökumenischen Gremien wie der Evangelischen Allianz oder dem Ökumenischen Rat der Kirchen an.

Der Untersuchungszeitraum dieser Arbeit von 1945 bis 1990 kann in fünf Abschnitte gegliedert werden: Die Zäsuren sind 1948, 1957, 1961, dann die Doppelzäsur 1972/1976. Im ersten Zeitabschnitt von 1945 bis 1948 hatten die Herrnhuter durch die relative Machtfülle der Länderparlamente und die Gewogenheit der Sowjetischen Militäradministration (SMAD) noch bedeutende Freiräume, die sie dazu nutzten, ihre Kirche zu reorganisieren, materielle Grundlagen zu sichern und damit zu beginnen, internationale Kontakte neu zu knüpfen. Die Gründung der DDR 1949 spielte für die Unität kaum eine Rolle. Vielmehr steigerten sich schon seit 1948 mit der Stalinisierung der SED die Ansprüche der Einheitspartei auf die ideologische Interpretationshoheit,

6 Vgl. etwa *Prein*; Uttendörfers Lebenserinnerungen, UA Nachlass Uttendörfer; vgl. zu den Freikirchen *Strübind*; *Beaupain*; *Assmann*, Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden.

die zur Konfrontation mit den Kirchen führen mussten. So war der zweite Abschnitt im Untersuchungszeitraum, die Zeit von 1948 bis 1957, geprägt durch bittere Auseinandersetzungen mit der Parteienherrschaft der SED. Das Jahr 1957 bildete dabei in zweierlei Hinsicht einen Einschnitt: Zum einen waren die Jubelfeiern symbolischer Ausdruck einer neuen Zusammenarbeit mit dem Staat. Seit dieser Zeit wurden die Herrnhuter in den Akten als „loyal“ bezeichnet. Zum anderen gipfelten die nach dem Zweiten Weltkrieg erneuerten weltweiten Kontakte in den internationalen 500-Jahrfeiern zur Gründung der Alten Brüder-Unität (1457). Die nächste Zäsur ist der Mauerbau 1961, der nicht nur die innerdeutschen Kontakte hemmte, sondern auch die internationale Verbindung erschwerte. Doch brachte die Schließung der Grenze für die Herrnhuter die Möglichkeit der inneren Konsolidierung und zwang sie, sich verstärkt auf den kommunistischen Staat einzulassen. Die sich seit 1945 vollziehenden soziokulturellen Veränderungen verfestigten sich in der Zeit nach 1961: das herrnhutische Milieu entfremdete sich von seinem bürgerlichen, internationalen Habitus – der dennoch bis zuletzt nicht ganz verschwunden war – hin zu einem eher kleinbürgerlichen Zuschnitt. Diese Verschiebungen erleichterten das Arrangement mit dem Staat, das durch die 250-Jahrfeier der Brüdergemeinde 1972 und Beginn der Behindertenarbeit 1976 – eine doppelte Zäsur – symbolischen Ausdruck fand. Die Eröffnung des Behindertenheims 1976 bedeutete einen Höhepunkt in der Geschichte der Gemeinde, da diese diakonische Arbeit der Unität ein neues Selbstverständnis gab und zugleich zahlreiche Kompromisse mit dem Staat erforderte. Mit der Sorge um die Behinderten und dem weitgehenden Rückzug aus anderen Arbeitsbereichen, hatte sie die Rolle akzeptiert, die der Staat den Kirchen zudachte. Daher liegt der Schwerpunkt der Untersuchung auf den Jahren 1945 bis 1976, auch wenn die achtziger Jahre und die Zeit der friedlichen Revolution 1989/1990 einbezogen werden.

Für eine Analyse der herrnhutischen Tradition und Kultur ist Jan Assmanns Konzept des kulturellen Gedächtnisses hilfreich. Dabei wird kulturelles Gedächtnis und Tradition synonym verstanden. Zwar erklärt Assmann, das kulturelle Gedächtnis reiche über den Begriff der Tradition hinaus, indem es auch den Prozess der Weitergabe und die eng mit der Tradition verknüpfte Selbstdefinition der betroffenen Gruppen umfasse, während Tradition klassischerweise nur als Weitergabe bestimmter Kenntnisse an die nachfolgende Generation zu definieren sei. Doch die heutige Traditionsforschung schließt die von Assmann genannten Faktoren mit ein.<sup>7</sup> Das Konzept des kulturellen Gedächtnisses ist für die vorliegende Arbeit besonders aufschlussreich, weil es

7 Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, S. 23 f.; vgl. zur Definition von Tradition: Burke, S. 41 u. 123 – 125; Grieve u. Weiss, Illuminating, S. 1; Sarot, S. 27.

Tradition im Zusammenhang mit dem Geschichtsverständnis von Gruppierungen untersucht.<sup>8</sup>

Als erste Funktion des kulturellen Gedächtnisses benennt Assmann die Schaffung von Gruppenidentität. Für die Tradition der Unität ist der Auserwähltheitscharakter wesentlich. Zu dessen Beschreibung wiederum eignet sich ein kulturhistorischer Ansatz, durch den die Rolle von „Distinction“ (Pierre Bourdieu) in den Blick gerät. Das elitäre Selbstverständnis der Herrnhuter ist dabei keineswegs ein skurriles oder gar moralisch fragwürdiges Detail ihrer Tradition. Vielmehr erweist sich die Auserwähltheit als wesentlich für die symbolische Konstruktion der Gemeinschaft und damit für ihr Überleben.<sup>9</sup> Mit der Funktion der Identitätsschaffung hängt die Fähigkeit der Tradition zusammen, Legitimität zu erzeugen, die ebenfalls überlebensnotwendig war: Mitarbeiter und Mitglieder der Unität konnten ihr nur die Treue halten, wenn sie den Sinn dieser kleinen Freikirche erkannten.

Eine zweite Funktion der Tradition ist ihre normative Kraft, Werte und Verhaltensnormen einzuüben und zu festigen. „Durch Erinnerung wird Geschichte zum Mythos. Dadurch wird sie nicht unwirklich“, so Assmann, „sondern im Gegenteil erst Wirklichkeit im Sinne einer fortdauernden normativen und formativen Kraft“.<sup>10</sup> Im Protestantismus, insbesondere im Pietismus ist diese normative Funktion von Tradition stark ausgeprägt. Die pietistischen „Väter“ und „Mütter“ etwa galten als wichtige Vorbilder, ihre Lebensläufe wurden auf verschiedenste Weisen tradiert. Zur normativen Kraft der Tradition gehört ihr Vermögen, mit Hilfe von Riten, Liturgie, Festkalender oder Repräsentationen wie Grabmalen oder Gebäuden, Ordnung und Sinn in Raum und Zeit zu bringen. In der Tendenz des Gedächtnisses zur Verräumlichung ordnet sich der Raum, wie etwa in der mystischen Topographie der Herrnhuter Gemeinden zwischen Gottesacker (Friedhof) und Kirchensaal.<sup>11</sup> Nach Anthony Giddens ist Tradition „ein Mittel für den Umgang mit Zeit und Raum, das jede einzelne Tätigkeit oder Erfahrung in das Kontinuum aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einbringt“.<sup>12</sup> So zeigt die unterschiedliche Besetzung und Interpretation des Herrnhuter Raums über die Jahrhunderte hinweg, wie sich damit Tradition wandelte und der Mythos verschob.

Die dritte Funktion des kulturellen Gedächtnisses, die hier interessiert, ist ihre Erneuerungskraft oder vielmehr die Fähigkeit, Neuerungen zu legitimieren. Da Tradition Kontinuität konstruieren kann, ist sie in der Lage, in Umbruchzeiten Selbstvergewisserung zu bieten und Wandlungsprozesse zu

8 Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, S. 31, vgl. dazu auch S. 30.

9 Cohen; Bourdieu, Die feinen Unterschiede; vgl. zur Brüdergemeine Busch, Karl Barth und Zinzendorf, S. 241 f.

10 Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, S. 52.

11 Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, S. 21, 38 f. u. 59 f.; vgl. zur kollektiven Zeit Gembicki, Zeitauffassung.

12 Giddens, S. 53; vgl. zu den Funktionen von Tradition auch Sarot, S. 27.



forcieren. In der Forschung wird mit verschiedenen Begriffen auf diese Neuerungskraft hingewiesen: „Reformulierung“ (José Casanova), „Prozess kontinuierlicher Schöpfung“ (Peter Burke) oder „Invention of Tradition“ (Eric Hobsbawm).<sup>13</sup> Hobsbawms Ansatz, zwischen erfundenen und echten Traditionen zu unterscheiden, erscheint heute fraglich, da eine „erfundene“ Tradition auch auf Altes zurückgreift und auch eine „echte“ Tradition bei der Weitergabe und Rezeption neu konstruiert wird. Entscheidend ist jedoch Hobsbawms Hinweis auf die Konstruktion von Traditionen für ihre Instrumentalisierung. Hier verschmilzt die Funktion der Erneuerungskraft mit der normativen und Legitimität schaffenden Fähigkeit. Die Herrnhuter nutzten Tradition auf vielfältige Weise, um sich in wechselnden Zeiten eine neue Identität und damit Legitimität zu schaffen, aber auch für die Disziplinierung nach innen, die Festigung der Position gegenüber dem Staat oder für den Ausbau internationaler Beziehungen.

Bis heute wird von der DDR-Forschung die Frage kontrovers diskutiert, wie das Verhältnis zwischen Beherrschten und Beherrschern und wie die Gesellschaft einer Diktatur dargestellt werden könne. Dabei steht oft der Vorwurf im Raum, die Diktatur zu verharmlosen, obwohl am Unrechtscharakter der DDR im gängigen Wissenschaftsdiskurs niemand zweifelt.<sup>14</sup> Über die gleiche Problematik wurde schon in den neunziger Jahren eine breite Diskussion geführt, wenngleich auf höherem Niveau. Die Wissenschaftler erörterten damals, mit welcher Methode man Herrschaft und Gesellschaft in der DDR am besten darstellen könne. Sigrid Meuschel, die für einen differenzierten Totalitarismusbegriff plädierte, sprach von der absterbenden bzw. stillgestellten Gesellschaft im DDR-Sozialismus.<sup>15</sup> Eine sozialhistorische Untersuchung der DDR sei demnach unnötig und der Forschungsfokus auf die politische Herrschaft geboten. Dem setzte Ralph Jessen eine „relative Autonomie der sozialen Dimension“ und den Hinweis auf die „Grenzen der Diktatur“ entgegen.<sup>16</sup> Mary Fulbrook verwies wie andere Historiker darauf, dass Konzepte, „die nur den repressiven Charakter des SED-Regimes hervorheben, nicht ausreichen, um den Aufbau, die Stabilität und den Untergang der DDR zu erklären“.<sup>17</sup>

13 Casanova, *Civil Society and Religion*; Burke; Hobsbawm, *Invention of Tradition*; vgl. Dazu auch Grieve u. Weiss, *Illuminating*, S. 9; Colby, S. 47 f.; vgl. dazu aus religionshistorischer Sicht Graf, *Euro-Gott im starken Plural*, S. 236–344.

14 Vgl. zuletzt den Streit um die „Sabrow-Kommission“: Wentker, *Unausgewogenheiten*; Möller, „Trabi, Stasi, Kinderkrippen“, in: *Rheinischer Merkur*, 22.6.2006; Sabrow, *Zukunft der Aufarbeitung*; Beiträge im *Deutschland Archiv* 6 (2006) von Rainer Eckert, Michael Schwartz, Hermann Wentker und Martin Sabrow; vgl. auch Sabrow, *Geschichte als Herrschaftsdiskurs*.

15 Meuschel, *Legitimation*, S. 10; Meuschel, *Machtmonopol und homogenisierte Gesellschaft*.

16 Jessen, *Gesellschaft im Staatssozialismus*, S. 98 et passim; Bessel u. Jessen, *Grenzen der Diktatur*.

17 Fulbrook, *Gesellschaftsgeschichte der DDR*, S. 275; Jarausch, *gescheiterte Gegengesellschaft*, S. 15; Kocka, *durchherrschte Gesellschaft*, S. 552; Lindenberger, *Diktatur der Grenzen*, S. 16 f.;

Tatsächlich werden jedoch auch das Ausmaß des repressiven Charakters und die totalitäre Durchdringung der Gesellschaft erst deutlich, wenn die Geschichte der DDR nicht lediglich als Unterdrückungsgeschichte analysiert wird.<sup>18</sup> Dabei erscheint es problematisch, wenn zahlreiche DDR-Forscher von einer Dichotomie zwischen oben und unten, zwischen Machthabern und Befehlsempfängern ausgehen.<sup>19</sup> Um die Totalität der Herrschaft und die Stabilität des staatssozialistischen Systems zu verstehen, muss die komplexe Involvierung der Bevölkerung in den Blick rücken. Die Brüdergemeine – von ihrem Selbstverständnis her eine Gemeinschaft, die in striktem Gegensatz zur SED stand – eignet sich besonders gut für eine solche Untersuchung. Denn selbst im abgeschotteten Milieu Herrnhuts, in dem eine Jugendweihe bis zuletzt anrühlich blieb, gab es verblüffende Interaktionen mit der Macht und eine recht weitgehende Akzeptanz der staatssozialistischen Herrschaft. Diese Studie folgt einem Herrschaftsbegriff, nach dem Herrscher und Beherrschte miteinander agieren und den Beherrschten „ein bestimmtes Minimum an Gehorchenwollen“ (Max Weber) zugeschrieben wird.<sup>20</sup> Besonders interessant dabei der Prozess der Internalisierung von Machtansprüchen, also wie das „Gehorchenwollen“ funktioniert; dafür müssen die Akteure die Wirklichkeit entsprechend uminterpretieren, und es kommt – um mit Michel Foucault zu reden – zu einer Produktion von Wirklichkeit.<sup>21</sup> Außer einem sozial- bedarf es daher auch eines alltags- und mikrohistorischen Zugangs, mit dem Akteure und ihre Handlungsspielräume in den Blick genommen und im Kontext ihrer Prägung, ihrer Strukturen und Weltbilder verstanden werden können.<sup>22</sup> Dieser Zugriff ermöglicht es, eine Antwort darauf zu finden, warum die Herrnhuter es schließlich akzeptieren, ihre Tradition der Erziehungsarbeit aufzugeben, warum sie (anders etwa als die Zeugen Jehovas) eine Obrigkeit als legitim empfanden, die ihre Internationalität regulierte, sie bis in ihre Wohnzimmer überwachte und ihnen sogar Gebetstexte vorschrieb. Derlei Überlegungen über die Durchdringung des Lebens mit den Machtansprüchen und die Internalisierung der verordneten Normen – die „Wirklichkeitsproduktion“ – sind wesentlich für die Beantwortung der Leitfrage nach der Überlebensstrategien der Unität und nach den Grenzen der Diktatur. Daher soll der Prozess dieser Wirklichkeitsproduktion in der vorliegenden Arbeit anhand verschiedener Themenfelder aufgezeigt werden: Kommunikation

*Pollack*, konstitutive Widersprüchlichkeit der DDR, S. 113; vgl. auch *Kott*, L'état social allemand; vgl. dazu heute auch *Palmowski*, Limits of Democratic Centralism.

18 So etwa überwiegend *Schroeder u. Alisch*.

19 *Pollack*, Organisationsgesellschaft, S. 77; *Mitter u. Wolle*.

20 *Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft, 542 ff.; vgl. dazu auch die Überlegungen zu einer neuen Politikgeschichte von *Frevert*, S. 15.

21 *Foucault*, Überwachen und Strafen, S. 250.

22 Vgl. *Welskops* Überlegungen zu Akteur, Struktur und Handeln, *Der Mensch und die Verhältnisse*, S. 44 f.; vgl. dazu auch *Lüdtker*, Alltag, S. 898; vgl. auch *Lindenberger*, Diktatur der Grenzen, S. 21 – 26; *Geertz*.

zwischen Staat und Bürgern (Kap. 4.3), Manipulation durch Privilegien (Kap. 5.4), Implementierung von die Wahrheit konstituierenden Ritualen wie Wahlen (Kap. 6.4) und Zensur (Kap. 7.4).

Für diesen Prozess der Internalisierung von Machtansprüchen ist das bürgerschaftliche Engagement der Unität von Bedeutung. Seit ihrer Gründung legitimierte die Glaubensgemeinschaft ihre Sonderexistenz als Freikirche mit einem „Dienst“ – wie etwa der Erziehungsarbeit –, der eine Form zivilgesellschaftlicher Praxis war. Wobei hier der Begriff Zivilgesellschaft pragmatisch und nicht normativ verwendet wird: öffentlich, nichtstaatlich, nicht marktorientiert, dem Gemeinwohl dienend, freiwillig.<sup>23</sup> Die Ausgrenzung von religiösen Gruppen aus der Zivilgesellschaftsforschung, das haben neuere Studien gezeigt, ist nicht haltbar; zumal sich zivilgesellschaftliche Wurzeln des 19. Jahrhunderts vielfach in kirchlichem Engagement finden. Eine Vorreiterrolle spielte dabei der Pietismus,<sup>24</sup> wofür die Brüdergemeine ein interessantes Beispiel bietet.

Was die DDR-Geschichtsschreibung betrifft, so zeigt sich ihre seit einigen Jahren kritisierte „Verinselung“ besonders im Bereich der Kirchen- und Religionsgeschichte. Von Ausnahmen abgesehen, wie der Analyse des Soziologen Detlef Pollack „Kirche in der Organisationsgesellschaft“, war die Kirchengeschichte methodisch oft veraltet und selten anknüpfungsfähig.<sup>25</sup> Nachdem in zahlreichen Arbeiten insbesondere die kirchlichen Positionen gegenüber dem SED-Staat beleuchtet worden sind, hat sich nun durch das von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) finanzierte Forschungsprojekt „Die Rolle der evangelischen Kirche im geteilten Deutschland“ eine deutsch-deutsche Sicht auf die DDR ergeben. Die daraus entstanden umfangreichen Arbeiten von Katharina Kunter, Claudia Lepp und Anke Silomon tragen eine Fülle wichtiger Materialien zu dem Thema zusammen.<sup>26</sup> Die Integration beider Teile Deutschlands in die Geschichte ist ein Gewinn, und auch in der vorliegenden Arbeit soll der Westen in die Analyse einbezogen werden, da sich vieles erst mit Blick auf ihn verstehen lässt; so kann man etwa das Stillschweigen der DDR-Herrnhuter zu manchen problematischen Tendenzen in der weltweiten Ökumene ohne den Diskurs in der Bundesrepublik kaum verstehen. Die von der EKD geförderten Studien fühlen sich der jungen Disziplin der kirchlichen Zeitgeschichte verpflichtet, ein Ansatz, der sich ausdrücklich nicht auf den

23 Vgl. *Jessen u. Reichardt*, Einleitung, S. 8; *Kocka*, Zivilgesellschaft als historisches Problem und Versprechen, S. 26.

24 *Clark*, S. 156–158; *Hitzer; Borutta*, S. 3 f.; *Bauerkämper u. a.*, Tagungsbericht „Christliche Kirchen und Zivilgesellschaft“; *Große Kracht*, S. 110 f.; *Hiepel u. Ruff*.

25 Vgl. etwa *Halbrock*.

Einen Forschungsüberblick über Kirchen in der DDR bieten *Dähn*, Kirchen in der DDR; *Pollack*, Soziale Rolle; vgl. auch *Richter*, Die DDR.

26 *Lepp*, Tabu der Einheit?; *Silomon*, Anspruch und Wirklichkeit; *Kunter*, Erfüllte Hoffnungen und zerbrochene Träume.

kirchlich-konfessionellen Binnenbereich beschränkt.<sup>27</sup> Doch auch wenn Kirchenhistoriker in den letzten Jahren ihr Blickfeld geöffnet haben und einen Dialog zwischen Allgemein- und Kirchenhistorikern postulieren,<sup>28</sup> blendet doch die allgemeine Zeitgeschichte in Deutschland noch vielfach Religion aus. Symptomatisch dafür sind Überblicksdarstellungen wie der neu herausgegebene „Gebhardt“, die in der Zeitgeschichte weitgehend ohne Kirche und Religion auskommen.<sup>29</sup> Die fortdauernde Parallelexistenz der Kirchen- und Religionsgeschichte liegt auch an ihrer Methodenträgheit: Meist untersucht sie Religion von der kirchlichen Organisation her. In kirchenhistorischen Arbeiten bleibt die „Innenseite“ (Friedrich Wilhelm Graf) von Religion und Kirche mit ihrer Symbolsprache, ihrer Sinndeutung oder Identitätsformulierung oft unterbelichtet.<sup>30</sup> Kulturhistorische Ansätze spielen für die zeit-historische Kirchenforschung mit ihrem ereignisgeschichtlichen Fokus kaum eine Rolle.<sup>31</sup> Auch sozialhistorische Untersuchungen liegen für die DDR-Kirchengeschichte kaum vor. Christoph Kleßmann mit seiner Studie über das protestantische Milieu gehört in der DDR-Kirchenforschung zu den Ausnahmen.<sup>32</sup>

Noch isolierter als die Kirchengeschichte ist die Pietismusforschung. Bedingt durch die Säkularisierungstendenzen in der Zeitgeschichtsschreibung und der daraus folgenden Vernachlässigung von Religion, schloss sich dieses Orchideenfach weitgehend vom wissenschaftlichen Diskurs ab.<sup>33</sup> Das prägte auch die Definition von Pietismus, der meist denkbar eng als eine Epoche der neueren protestantischen Kirchengeschichte vom Ende des 17. Jahrhunderts bis zur ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts verstanden wurde. Soziale und

27 *Doering-Manteuffel u. Nowak*, Einleitung, S. 10; vgl. zur kirchlichen Zeitgeschichte auch *Kaiser*, Landeskirchen in der SBZ, S. 90 f.; *Greschat*, Bedeutung der Sozialgeschichte für die Kirchengeschichte, S. 104 f.; vgl. zur Frage der Methodik auch *Nowak*, Geschichte des Christentums, S. 12.

28 Vgl. etwa die Arbeiten von *Doering-Manteuffel*, *Greschat*, *Kaiser* u. *Nowak* sowie die von ihnen begründete Schriftenreihe „Konfession und Gesellschaft. Beiträge zur Zeitgeschichte“, die seit 1988 im Kohlhammer-Verlag Stuttgart erscheint.

29 Vgl. zu dieser Kritik *Graf*, Euro-Gott im starken Plural?, S. 231 – 234 u. 236; vgl. die spärlichen Ausführungen zu den Kirchen von *Hans-Ulrich Wehler* in seiner fünfbandigen Deutschen Gesellschaftsgeschichte. Anders sieht es auch hier im angelsächsischen Raum aus *Clark*, S. 144 – 177 et passim.

30 *Graf*, Religionsgeschichten der Moderne, S. 85, vgl. dazu auch S. 100; *Graf* spricht gar von einer „depressiv stimmenden Rückständigkeit“ der Kirchengeschichtshistoriographien gegenüber den „methodologischen Reflexionsniveaus“ der Allgemeinhistoriker, *Graf*, Euro-Gott im starken Plural?, S. 234.

31 Trotz der Forderung von *Frank-Michael Kuhlemann* nach einer Einbeziehung der Kulturgeschichte in die Kirchengeschichte, *Kuhlemann*.

32 *Kleßmann*, Die Beharrungskraft traditioneller Milieus in der DDR; *Kleßmann*, Sozialgeschichte des protestantischen Milieus; *Kleßmann*, Relikte des Bildungsbürgertums in der DDR.

33 Vgl. die Kritik von *Lehmann*, Aufgaben der Pietismusforschung, u. *Gierl*.

kulturelle Phänomene des Pietismus blieben dabei meist außer Acht.<sup>34</sup> Dagegen wird seit einigen Jahren eine Definition gefordert, die auch sozialgeschichtliche und kulturelle Aspekte einbezieht. Dabei rechnet man den Spät Pietismus des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts ebenso zum Pietismus wie die Erweckungs- und Gemeinschaftsbewegung des 19. Jahrhunderts und diverse evangelikale Strömungen des 20. Jahrhunderts. Ein weiter Begriff von Pietismus, wie er auch in dem neuen Standardwerk zur „Geschichte des Pietismus“ angelegt ist,<sup>35</sup> ermöglicht es erst, den faszinierenden Phänomenen des Pietismus in der „longue durée“ auf die Spur zu kommen. Dabei kann etwa untersucht werden, welche Entwicklung die Kennzeichen des Pietismus nahmen, welche Relevanz sie bekamen und wie sie auf Mentalität und Politik gewirkt haben: die Berufung auf das reformatorische Erbe, die besondere Bibeltreue, daraus resultierend der Auftrag zur Mission; die Notwendigkeit einer „Bekehrung“, einer bewussten Entscheidung für den Glauben; die Überzeugung, von Gott direkt und persönlich geführt zu werden; Subjektivität und ein intensives Gefühlsleben, in dem das Gebet eine wesentliche Rolle spielte; die Idee Philipp Jakob Speners, des Urvaters der Pietisten, von einer „ecclesiola in ecclesia“, dem Kirchlein in der Kirche, in dem sich die wahrhaft Frommen sammeln; diese Idee führte zur Selbstorganisation vieler Pietisten in Konventikeln und zu ihrem Überlegenheitsgefühl gegenüber dem ordinären Kirchenvolk – ein Gefühl das im Widerstreit zum Missionsauftrag stand und wie in der Brüdergemeinde zu einer Dialektik zwischen Exklusion und Inklusion führen konnte.<sup>36</sup> Viele dieser Kennzeichen führten zu einem bürgerlichen und von unten organisierten Engagement. Der zivilgesellschaftliche Aspekt ist daher für eine neue Pietismusforschung unverzichtbar, zumal für die vorliegende Arbeit. Denn das Verhalten der Herrnhuter in den Diktaturen wird erst verständlich, wenn man ihre zivilgesellschaftliche Tradition berücksichtigt. Die Brüdergemeinde selbst sah sich im 20. Jahrhundert oftmals nicht als Teil des Pietismus, ohne jedoch ihre pietistischen Wurzeln zu leugnen. Diese Haltung war ihrem ausgeprägten Distinktionsbedürfnis geschuldet, denn tatsächlich ist die Geschichte der Brüdergemeinde Bestandteil der Pietismusgeschichte.<sup>37</sup>

In der Pietismusforschung hat sich in den letzten Jahren einiges getan. Neuere Arbeiten haben sich anthropologischen, gender- oder transferhisto-

34 Beispielhaft dafür das UTB-Taschenbuch über den Pietismus, das sich auf die Biographien „großer Männer“ konzentriert; vgl. zur Diskussion um die Definition *Wallmann*, Fehlstart. Zur Konzeption von Band 1 der neuen Geschichte des Pietismus; *Lehmann*, Engerer, weiterer und erweiterter Pietismusbegriff; *Wallmann*, Eine alternative Geschichte des Pietismus; vgl. zu dieser Diskussion *Gierl*.

35 Geschichte des Pietismus, 4 Bde.

36 *Lehmann*, Engerer, weiterer und erweiterter Pietismusbegriff; *Lehmann*, Geschichte des Pietismus; *Messner*.

37 So wird die Brüdergemeinde auch in der vierbändigen Geschichte des Pietismus ausführlich behandelt.

rischen Ansätzen geöffnet.<sup>38</sup> Gerade auch die reichhaltige Forschung über die Brüder-Unität ermöglicht inzwischen eine gute Übersicht über deren Geschichte, die hier für das erste Kapitel genutzt werden kann, das die Traditionskonstruktionen vor 1945 analysiert. So hat etwa Gisela Mettele in ihrer Arbeit über die Herrnhuter Brüdergemeine als globale Gemeinschaft im 18. und 19. Jahrhundert untersucht, wie der Zusammenhalt dieser weltweit agierenden Gruppe möglich war und damit auf einen bislang vielfach ignorierten Aspekt der Frömmigkeits- und Pietismusgeschichte aufmerksam gemacht: die Internationalität.<sup>39</sup> Hartmut Lehmann spricht von einer „frommen Internationalen“ – deren erneuerte „Bruderschaft“ nach 1945 zu den spannendsten, doch am wenigsten untersuchten Feldern gehöre.<sup>40</sup> Diesem Trend kommt entgegen, dass die internationale Geschichte den Blick auch auf nichtstaatliche Akteure geweitet hat.<sup>41</sup> So gewinnen religiöse Gemeinschaften für transferhistorische Fragestellungen an Bedeutung. Dabei erweist sich allerdings die kirchengeschichtliche DDR-Forschung als abgehängt: Die wenigen Darstellungen des internationalen Aspekts bleiben bis auf einige Ausnahmen auf die diplomatische Ebene und die Erwähnung des Geldtransfers von West nach Ost beschränkt, obwohl gerade die internationale Ausrichtung der Kirchen viel über ihre Handlungsräume in der DDR aussagen kann.<sup>42</sup> Während in Deutschland allgemein der internationale Aspekt der Kirchen- und Religionsgeschichte erst schwach ausgeprägt ist, hat sich im angelsächsischen Raum auf diesem Gebiet wesentlich mehr getan.<sup>43</sup>

Für diese Arbeit ist der transferhistorische Aspekt entscheidend.<sup>44</sup> Anders als der Vergleich richten transferhistorische Fragestellungen, die eng mit kulturanthropologischen Aspekten verknüpft sind, ihren Fokus auf Aneignung, Anpassung oder auch Zurückweisung des Transferierten.<sup>45</sup> In der

38 Vgl. etwa *Sensbach*, *Rebecca's Revival*; *Peucker*, *From All Nations*; *Mettele*, *Wanderer zwischen den Welten*; *Faull*, 77 f.; *Gleixner*.

39 *Mettele*, *Wanderer zwischen den Welten*; vgl. dazu auch den Aufsatz von *Mettele*, „Imagined Community“; *Rooden*.

40 *Lehmann*, *Die neue Lage*, S. 26 u. 16.

41 Vgl. dazu das Konzept von *Iriye*, *Internationalizing International History*; vgl. dazu auch *Niederhut*, *Wissenschaftsaustausch*.

42 Vgl. etwa *Goeckel*, *Neue Akteure, neue Prioritäten*; *Schäfer*, *Der Vatikan in der DDR-Außenpolitik*; zu den Arbeiten, die über Diplomatengeschichte und Geldtransfers hinaus gehen zählen: *Jansen-de Graaf*, *Aufbau der offiziellen kirchlichen Gemeindekontakte*; *Richter*, *Vom transnationalen Austausch*; vgl. allg. zur katholischen Kirche und Kommunismus *Luxmoore u. Babiuch*.

43 Vgl. dazu das Vorwort von *Pollack* zu dem von *Beyer* herausgegebenen Sammelband „Religion im Prozess der Globalisierung“, *Pollack*, *Vorwort zur deutsch-englischen Ausgabe*; vgl. allgemein zum Forschungsstand *Mettele*, „Imagined Community“, S. 45–47.

44 *Iriye*, *Global Community*; *Iriye*, *Internationalizing International History*.

45 *Iriye*, *Internationalizing International History*, S. 51 f.; *Osterhammel*, *Transkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft*; *Muhs u. a.*, *Aneignung und Abwehr*, S. 39; *Geppert u. Mai*, *Vergleich und Transfer*, S. 97; *Espagne u. Werner*, *Transfers*, S. 12 f. u. 33; vgl. zur Diskussion um Komparatistik und Transfer *Espagne*, *Sur les limites du comparatisme*; vgl. zum Begriff „Transfer“ die anregenden Arbeiten von *Espagne*, *Werner*, *Paulmann*, *Muhs* und *Steinmetz*; vgl.

vorliegenden Studie geht es dabei vor allem um die Untersuchung, wie sich die Kontakte gestalteten, welche Medien genutzt und welche Ideen und Güter ausgetauscht wurden. Diese Fragen müssen mit denen nach der Funktionsweise und Grenzen der Diktatur verbunden werden: Welche Strategien nutzten die Herrnhuter gegenüber den Machthabern? Welche praktischen, theologischen und ideologischen Konzepte steckten hinter ihrem Bedürfnis nach Internationalität einerseits und hinter der Duldung dieser Kontakte durch das Regime andererseits? Für diese Fragen eignet sich als Untersuchungsgegenstand das Land des Klassenfeinds par excellence, die USA. Die Gemeinde in Nord-Amerika war Mitte des 18. Jahrhunderts als Missionsstützpunkt entstanden. Im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts gestaltete sich das Verhältnis der amerikanischen Moravian Church zu den dominierenden Herrnhutern in Deutschland nicht immer einfach, und sie bemühte sich erfolgreich um Unabhängigkeit von der sächsischen Zentrale. Nach der Zerrüttung der transnationalen Beziehungen während der beiden Weltkriege war es daher umso erstaunlicher, dass gerade die amerikanischen Moraven, wie sie bezeichnet werden, sich intensiv um ihre Glaubensgenossen in Deutschland kümmerten. Die Motive dieser Solidarität und die Entwicklung dieser Beziehungen während des Kalten Krieges sind daher aufschlussreich für die Untersuchung transnationaler Beziehungen über den Eisernen Vorhang hinweg. Darüber hinaus ist es interessant zu sehen, wie es von der DDR aus gelingen konnte, Beziehungen gerade in die USA auf- und auszubauen.

Die Quellenlage der Evangelischen Brüdergemeine ist ausgesprochen gut. Das wichtigste Archiv ist das „Archivum Unitatis Fratrum“ in Herrnhut, das Zentralarchiv der weltweiten Unität. Dort liegen heute sowohl die Akten der ostdeutschen als auch der westdeutschen Brüdergemeine. Die Unterlagen ermöglichen einen Einblick in die Frömmigkeitspraxis, das Alltagsleben, aber auch in die Kommunikation mit staatlichen Behörden oder landeskirchlichen Einrichtungen. Besonders erwähnenswert sind die Jahresberichte der einzelnen Gemeinden, der Provinzen, der Direktionen sowie der zur Gemeinde gehörenden Institutionen (wie Betriebe oder Altersheime), die ein lebendiges Bild von theologischen und politischen Problemen und von den Alltagsorgen zeichnen. Einen weiteren wichtigen Quellenbestand bilden die Lebensläufe der Mitglieder, die in der Regel von den Gläubigen selbst verfasst sind, und seit Mitte des 18. Jahrhunderts bis heute bei der Beerdigungsfeier des Verfassers oder der Verfasserin verlesen wurden.<sup>46</sup> Diese Ego-Dokumente dienen in der Regel dazu, ein Resümee über das eigene Leben, den geistlichen und den

zu dem Begriff „Vergleich“ *Osterhammel*, Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaates, S. 9–12.

46 Vgl. *Motel*, Herrnhuter Brüdergemeine, S. 9; *Modrow*, Religiöse Erweckung und Selbstreflexion, S. 121–124. Vgl. zu den Lebensläufen *Kuhn*, Lebensläufe; *Friedrich*, Herrnhutische Lebensläufe, S. 201–212; vgl. zu Ego-Dokumenten auch *Schulze*, Ego-Dokumente; *Krusenstjern*; *Peters*.

weltlichen Werdegang, zu ziehen. Seit dem 20. Jahrhundert nehmen die Lebensläufe oft ausführlich Stellung zu historischen Ereignissen und der politischen Umwelt, so dass sie sich auch für die Analyse politischer und sozial-historischer Aspekte eignen.

Auch was die staatlichen Akten anbelangt, ist die Quellenlage für den Ort Herrnhut als Direktionssitz gut, insbesondere die Überlieferung auf Landes- bzw. Bezirksebene. Im Hauptstaatsarchiv Dresden findet sich zudem eine umfassende Gegenüberlieferung für die Kreisebene, weswegen das mysteriöse Verschwinden eines Großteils der Kreisakten Löbau (im Kreisarchiv Löbau-Zittau) nicht ins Gewicht fällt. Auch in den Akten auf Staatsebene (Bundesarchiv und SAPMO), vor allem in der „Hauptabteilung Verbindung zu den Kirchen“ bzw. im Staatssekretariat für Kirchenfragen, spielen die Herrnhuter gemessen an ihrer geringen Mitgliederzahl eine gewichtige Rolle. Manche Unterlagen des Ministeriums für Staatssicherheit (MfS) aus den fünfziger und achtziger Jahren sind in Dresden Ende 1989 vernichtet worden. Gleichwohl finden sich von den vierziger Jahren bis zum Ende der DDR Akten, die einen Überblick über das geheimdienstliche Vorgehen gegenüber der Brüdergemeine erlauben. Ergänzt werden die staatlichen Akten durch die Bestände im Bautzener Staatsfilialarchiv und im Rathaus der Stadt Herrnhut.

Wenn eine Frage über die Unität an die SED gelangte, war sie meistens so wichtig, dass sie nach Berlin in die SED-Abteilung für Kirchenfragen beim Zentralkomitee durchgereicht werden musste. So befinden sich dort fast ebenso viele Akten über die Brüdergemeine wie bei der SED auf Bezirksebene. Wichtiges Quellenmaterial, das das Bild über die Gemeine in der SBZ und DDR abrundet, liegt im Archiv der CDU in St. Augustin bei Bonn und im Evangelischen Zentralarchiv in Berlin. Diese Quellen verdeutlichen einerseits, wie die Herrnhuter in die staatliche Organisation eingebunden werden konnten, andererseits, wie die Kontakte zu den evangelischen Kirchen aussahen und wie die Kirchen miteinander arbeiteten.

In den Archiven der US-amerikanischen Brüdergemeinen in Bethlehem in Pennsylvania und in Winston-Salem in North Carolina befinden sich Tausende von Briefen einer Korrespondenz mit Herrnhutern der SBZ und DDR, Hunderte von Stellungnahmen und Protokolle über die Hilfsaktionen für die ostdeutschen Glaubensgenossen sowie Reiseberichte. Auch ein ausführlicher Briefwechsel zwischen den westdeutschen, englischen und amerikanischen Glaubensgenossen ist überliefert. Die Kontakte in die SBZ und DDR liefen vor allem über Bethlehem. Die Akten im Archiv des Ökumenischen Rates der Kirchen im Genfer Zentralarchiv ermöglichten die internationale Einordnung der ostdeutschen Brüdergemeine. Deutlich werden anhand dieser Akten auch theologische Differenzen innerhalb der weltweiten Brüder-Unität.

Bei aller Skepsis gegenüber der *Oral History* war es hilfreich, die Quellenarbeit durch Zeitzeugeninterviews zu ergänzen.<sup>47</sup> Dafür habe ich 28 Interviews

47 Vgl. zur Problematik der Oral History Jureit.



mit 36 Gesprächspartnern geführt, darunter zwei westdeutsche und sieben im Ausland lebende Interviewpartner (USA und Schweiz).

Die Kapiteileinteilung folgt anhand der oben genannten Zäsuren der Chronologie und setzt zugleich thematische Schwerpunkte. Um die Anpassungsleistung der brüderischen Tradition analysieren zu können, muss die Arbeit mit einer historischen Einordnung der Herrnhuter beginnen (Kapitel 1 und 2). Darauf folgt die Nachkriegszeit mit ihren Reaktionen auf die NS-Zeit (Kapitel 3), die Suche nach einem neuen Traditionsnarrativ bis 1957 (Kapitel 4), die Bemühungen, das fromme Milieu zu erhalten (Kapitel 5), und die Anpassung politischer und theologischer Konzepte an die Situation im Sozialismus, insbesondere bis 1972/1976 (Kapitel 6). Die Untersuchung des öffentlichen Engagements in der atheistischen Diktatur (Kapitel 7) beschließt die Arbeit mit einem Ausblick auf die achtziger Jahre und die friedliche Revolution 1989/90.

# 1 Das Gewölbe der Tradition

Auf dem Hutberg über der sächsischen Stadt Herrnhut liegt der Gottesacker, der nicht nur der Friedhof, sondern auch prägnantes Symbol der Brüdergemeine ist. Weiß gestrichen steht über den Gräbern, auf der Bergspitze, ein kleiner Turm, der einen weiten Blick in die hügelige Landschaft der Oberlausitz gewährt. Ein Herrnhuter hatte den Altan 1790 „zu seiner und seiner Geschwister Vergnügen“ erbaut. Vergnügen und Tod gehen hier Hand in Hand. Der Tod ist den Gläubigen Heimkehr zum „lieben Heiland“ – wie Christus in der Unität oft genannt wird. Jesus Christus ist das Zentrum der Gemeine, sein Zeichen, das Lamm, ist das Zeichen der Brüdergemeine. Sein Tod zur Sühnung der Sünden und seine Auferstehung zur Überwindung des Todes, um den Menschen das ewige Leben zu schenken – das ist die gut lutherische Kernbotschaft der Unität. Zu Ostern sammelt sich die Gemeine vor Sonnenaufgang auf dem Gottesacker, um mit Gesang und Posaunen bei den ersten Lichtstrahlen die Auferstehung zu feiern. Linden und Hecken säumen die quadratischen Gräberfelder. Die Grabsteine sind einfache Steinplatten. Wie Samen liegen sie flach in der Erde und warten auf den Jüngsten Tag. Prätentiose Distinktion und stilsichere Tradition prägen die eigenartige Ästhetik, alles ist Symbol, alles angefüllt mit Gedächtnis. Von überall her kamen die Schwestern und Brüder, die hier liegen. Viele sind durch die herrnhutische Arbeit Christen geworden. So erinnert der Gottesacker an die einst wichtigste Aufgabe der Gemeine, die weltweite Mission. Auf den Steinen finden sich immer wieder die gleichen Vor- und Nachnamen. Die Herrnhuter sind eine kleine Schar, und alte Familiennamen gelten viel.<sup>1</sup> Wer sie kennt, weiß unter welchen Steinen die wichtigen „Väter“ und „Mütter“ liegen, bedeutende Missionare, weit gereiste Prediger, Bischöfe, Pädagogen. Nicht nur mit den alten Familien ziehen sich, trotz aller postulierten geschwisterlichen Gleichheit, feine Distinktionslinien.<sup>2</sup> In der Mitte des Gottesackers ragt als einzig herausgehobene Grabstelle die der Familie des Gründungsaters Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf.

Am Ausgang des Gottesackers beginnt eine Lindenallee, die hinab in die Stadt führt, vorbei an den schlichten barocken Häusern bis zum Kirchensaal. In dem hohen, weißen Bau aus dem 18. Jahrhundert mit elegantem Dachreiter vermengt sich das Bekenntnis zur christlichen Demut mit auserwähltem Geschmack und herrschaftlichem Stil. Der Kirchensaal ist weiß getüncht, weiße

1 Vgl. dazu *Moeschler*.

2 *Hahn*, Umgang mit Erinnerung, S. 50; *Morgenstern*, S. 148; *Küchler*, Herrnhut – Nest – Weltstadt, S. 13 u.15; Lebenslauf Maria M. Müller, geb. Wunderling, S. 2.

Vorhänge sollen den Frommen in die „gute Stube“ Gottes einladen. Der Raum ist als Querraum auf die Gemeinde ausgerichtet.<sup>3</sup> Weiß ist die bestimmende Farbe, die Farbe der Freude, der Festlichkeit. Zur Beerdigungsfeier steht in der Mitte des Saals der weiße Sarg, die Gemeinde verliert den vom Verstorbenen verfassten Lebenslauf. So spricht der Tote zu den Lebenden und legt Rechenschaft ab. Vom Kirchensaal aus führt der letzte Weg hinauf zum Gottesacker, unter Posaunenschall und begleitet von den Mitgläubigen.

Beim Kirchensaal liegt das Zizendorfsche Herrschaftshaus, hinter dem sich ein barocker Garten ausbreitet. Die brüderische Architektur – „brüderisch“ ist das gängige Adjektiv für die Gemeinde – hatte sich Mitte des 18. Jahrhunderts herausgebildet. Richtlinien aus dieser Zeit verlangen von der brüderischen Bauweise, „regulär und lichte“ zu sein, ohne „finstere[n] Winkel“.<sup>4</sup> 1756 richtete die Unität eine zentrale Kommission ein, die für diesen einheitlichen Stil in allen Gemeinsiedlungen sorgen sollte. Das Bedürfnis nach Distinktion ist allgegenwärtig, und vornehme Exklusivität erweist sich als eine der Konstanten der brüderischen Geschichte. Die schlichte Ästhetik ist nicht nur an den Häusern erkennbar, sondern auch in den Gesamtanlagen der Ortsgemeinden. „Schlicht“ ist die meist gebrauchte Selbstbezeichnung der Herrnhuter für ihren Stil. In ihren Parkanlagen folgten die Herrnhuter gerne der neuesten Mode. Sie gehörten zu den ersten Anlagen im Stil englischer Landschaftsgärten.<sup>5</sup> Verstreut in den Parkanlagen der Ortsgemeinden stehen weiße Gartenhäuser mit verspieltem Schnitzwerk. Immer wieder berichten die Chroniken davon, wie die Gläubigen hinauszogen, um zu beten, wie Kinder in der Natur in Tränen ausbrachen und sich bekehrten, wie in den Gartenhäuser kleine Feste Gott zu Ehren gefeiert wurden.

Vom Herrnhuter Kirchensaal aus führen die Straßen in die Stadt – die diesen Titel erhielt, obwohl hier niemals mehr als 3 000 Menschen gelebt haben. Der Weg führt zu Dürninger & Co., der brüderischen Firma aus Zinzendorfs Zeiten, in der der bekannte leuchtende Adventstern hergestellt wird. Weiter weg liegt die Druckerei der Familie Winter, die über die Jahre das weltweit verbreitete Andachtsbuch „Herrnhuter Losungen“ gedruckt hat, und das Völkerkundemuseum, in dem alles gesammelt ist, was die Missionare seit dem 18. Jahrhundert aus der ganzen Welt zusammentrugen. Vorbei am Gottesacker führt die Straße vom Kirchensaal hinunter nach Berthelsdorf, wo der Gründer Zinzendorf seinen Herrschaftssitz hatte. In der dortigen Dorfkirche hatte die Gemeinde am 13. August 1727 ihr Pfingsterlebnis, das als ein zweites Gründungsdatum gilt. Nach langen internen Streitereien war damals während des Abendmahls „der Heilige Geist über sie gekommen“. Sie „lernten einander lieben“, wie es in der Chronik heißt. An jenem 13. August wurde wohl auch zum ersten Mal das Liebesmahl gefeiert: Ein zwangloses Beisammensein mit

3 Zimmerling, S. 61 f.

4 Zitiert nach Zimmerling, S. 63.

5 Zimmerling, S. 62 f.; Rudolph; Reiter, S. 31 – 35 u. 51; Bechler.

Gebäck und Tee, um die Freude der Versöhnung nachzukosten. Liebesmahle wurden daraufhin zu allen möglichen Anlässen gefeiert, zu Beerdigungen ebenso wie zu besonderen Festtagen.<sup>6</sup>

Am Ortsausgang Herrnhuts Richtung Süden geht die Straße am Vogtshof vorbei, der Zentrale der Brüdergemeine mit großer Auffahrt durch einen Barockgarten. Daneben liegt das Unitätsarchiv. Es birgt die Kostbarkeiten einer Gemeinschaft, die seit Beginn ihres Bestehens im 18. Jahrhundert an ihrer Tradition arbeitet. Im Bewusstsein, mit ihrem Heiland Heilsgeschichte zu schreiben, hielten die Herrnhuter fast jedes Schriftstück für aufbewahrenswert. Oben im Giebel des Archivs steht die Bibelstelle aus dem fünften Buch Mose: „Gedenke der vorigen Zeiten und hab acht auf die Jahre von Geschlecht zu Geschlecht. Frage deinen Vater, der wird dir's verkünden, deine Ältesten, die werden dir's sagen“ (5. Mose 32, 7). Im Alten Testament sollen die Väter von der Errettung des auserwählten Volkes berichten. Geschichte bedeutet hier Heilsgeschichte, die direkt von Gott gelenkt wird.

Außerhalb des Ortes, vorbei am Vogtshof und am Unitätsarchiv, steht im Wald der Denkstein für die Gründung Herrnhuts: Hier hatten mährische Exulanten am 17. Juni 1722 den ersten Baum gefällt. Dieses Ereignis, an das die Gemeine jährlich mit einem Marsch hinaus zum Gedenkstein erinnert, markiert den Beginn. – Doch schien den Herrnhutern ein gefällter Baum nicht angemessen als Auftakt ihrer Geschichte. Wohl aus dem Bedürfnis nach einem gebührenderen Anfang wurde der 13. August 1727, das Pfingsterlebnis, zum eigentlichen Beginn konstruiert. Kurze Zeit nach diesem 13. August aber kam Zinzendorf ein neuer Ursprung in den Sinn, der alles andere in den Schatten stellte und dem wachsenden Legitimationsbedürfnis der Gemeine entsprach: Der Graf entdeckte die Parallelen seiner Gemeine zu den Böhmisches Brüdern,<sup>7</sup> der Unitas Fratrum, die zu den ältesten evangelischen Kirchen zählt. Die Herrnhuter Geschichtsschreibung und mit ihr schließlich die ganze Kirchenhistorie bezeichnet die Böhmisches Brüderkirche als „Alte Brüder-Unität“, in Abgrenzung zur Erneueren Unität, die im 18. Jahrhundert in Herrnhut gegründet wurde. Die alte Unitas Fratrum hatte sich auf den in Konstanz verbrannten Märtyrer Jan Hus (ca. 1370 bis 1415) berufen. Ihr erster Bischof, der Theologe und Pädagoge Johann Amos Comenius (1592–1670), prägte die Unität.<sup>8</sup> Der Dreißigjährige Krieg zerstörte jedoch diese kleine Kirche fast vollständig. Als im 18. Jahrhundert mährische Exulanten Herrnhut gründeten, war ihre Tradition längst abgebrochen.<sup>9</sup> So beginnt die Geschichte der Herrnhuter mit einer großartigen Geschichtskonstruktion und einer komplexen Traditionserfindung.

6 *Erbe*, Musik, S. 48 f.

7 Vgl. *Wallmann*, Pietismus, S. 190.

8 Vgl. zur Geschichte der böhmischen Brüder *Joseph Th. Müller*, Geschichte der böhmischen Brüder.

9 Vgl. *Schneider*, Zinzendorfs Kirchenverständnis, S. 16; *Wallmann*, Pietismus, S. 190.

## 1.1 Anfänge. Die Goldene Zeit unter Zinzendorf

Tatsächlich aber begann die Geschichte Herrnhuts 1722, als protestantische Exulanten aus Mähren Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf um Asyl auf seinen Ländereien in der Oberlausitz baten.<sup>10</sup> Zinzendorf, aus österreichischem Reichsadel, war als Halbweise von gebildeten und frommen Frauen erzogen worden. Im Pädagogium der Franckeschen Stiftungen in Halle an der Saale genoss er eine pietistische Schulbildung, zu der der weltweite Horizont der hallensischen Mission gehörte. Im Anschluss daran absolvierte der Graf die Kavaliertour durch Europa. Auf dieser Reise, so bekundet Zinzendorf später, sei sein Verständnis für die Ökumene gelegt worden.<sup>11</sup> Der Graf, der als einer der ersten Ökumeniker gilt, erwies sich mit dieser Haltung trotz aller Gegnerschaft zur Aufklärung als ein Kind aufgeklärten Denkens.<sup>12</sup> Er hielt die Konfessionen für „Lehrweisen“ Gottes oder, wie er es nannte, „Tropen“<sup>13</sup>. In jedem Tropus gebe es Kinder Gottes, und die verschiedenen Konfessionen seien kein Übel. Da Christen in verschiedenen Ländern und Klimazonen lebten, wäre eine einheitliche äußere Ordnung ein unmenschlicher Zwang.<sup>14</sup> Die Unität aber sei kein Tropus, sondern Abbild der übergeordneten ökumenischen Kirche, in der es einen lutherischen, einen reformierten und einen mährischen Tropus gebe. Gerne hätte der Graf auch einen „jüdischen Tropus“ gehabt, doch fand er dafür nicht genügend Juden.<sup>15</sup> Die Idee von der übergeordneten Stellung der Unität zeigt die Ambivalenz im Selbstverständnis zwischen dienender Demut und elitärer Auserwähltheit. Im pietistischen Konzept der „ecclesiola in ecclesia“ von Philipp Jakob Spener – vom „Kirchlein in der Kirche“ – wird dieser demütige Auserwähltheitsgedanke sprachlich im Diminutiv des „Kirchleins“ deutlich.

Zinzendorf war ein Streiter. Zu den eindrücklichsten Bildern dieser Gesellschaftstradierung gehört, wie Zinzendorf seine Waffe, Privileg des Adels, bei seiner Predigt auf der Kanzel überm Talar trug – als er nach vielen Querelen ordentlicher lutherischer Theologe geworden war. Der Graf erwies sich nicht als ein Kündler des Friedens – dieses biographische Detail trat in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts etwas in den Hintergrund –, er fand viele Feinde, und sein Lebensweg ist gepflastert mit gegen ihn gerichteten Schmähchriften

10 Die Geschichte Zinzendorfs und der Gemeinde im 18. Jahrhundert wurde unzählige Male erzählt. Zuletzt in knapper, analytisch starker Form von Meyer, Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine; die vorliegenden Ausführungen beziehen sich stark auf Meyer.

11 Vgl. *Beyreuther*, Der junge Zinzendorf, S. 203.

12 Vgl. *Duchhardt*, S. 128.

13 Von Christoph Matthäus Pfaff (1676–1760), der von verschiedenen Erziehungsweisen Gottes (tropos paideias) sprach, *Zimmerling*, S. 156; vgl. zu Zinzendorf als Ökumeniker Briefwechsel zwischen Generalsekretär des ÖRK Visser 't Hooft und Heinz Renkewitz 1953, ÖRK 42.0068.

14 Vgl. *Schneider*, Zinzendorfs Kirchenverständnis, S. 35; *Zimmerling*, S. 156.

15 Meyer, Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine, S. 78.

und Polemiken. Auch er selbst verfasste Streitschriften zu seiner Verteidigung und zum Kampf gegen alle „Irrlehren“, vor allem gegen die Aufklärung. Selbst mit den Pietisten in Halle kam es zu schweren Auseinandersetzungen. In der Geschichtstradition der Herrnhuter wird dieser Gegensatz bis heute betont und dabei stets mit einiger Genugtuung verdeutlicht, wie sehr sich die Herrnhuter von den gewöhnlichen Pietisten nicht nur in Halle unterschieden.<sup>16</sup>

Das Bedürfnis der Unität nach Distinktion entsprang auch ihrem Legitimationsdefizit. Da sie theologisch ausdrücklich nicht von den Landeskirchen abwich und mit einigen Tausend Mitgliedern in Europa stets außerordentlich klein blieb, musste sie eine Rechtfertigung für ihre Sonderexistenz finden, auch wenn sie pro forma noch innerhalb der großen Kirchen organisiert war. Legitimität fand sie nicht nur in ihrer Geschichtskonstruktion, die sie als Nachfolgerin der *Unitas Fratrum* im Handumdrehen zu einer der ältesten protestantischen Kirchen überhaupt machte, sondern zusätzlich in einem besonderen „Dienst“, den sie der Christenheit zu bieten hatte. Diese Verpflichtungen, die von Anfang an Kennzeichen eines zivilgesellschaftlichen Engagements trugen, waren als Legitimationsgrundlage unverzichtbar. „Es ist klar, dass eine kirchliche Gemeinschaft, die doch eine verhältnismäßig so geringe Mitgliederzahl aufweist wie die Brüdergemeine“, hieß es in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts, „nur dann eine Daseinsberechtigung besitzt, wenn innere treibende Kräfte [...] ein geeignetes Feld der Betätigung finden.“<sup>17</sup> Schon 1732 begannen die mährischen Handwerker mit der Mission. Zinzendorf hatte sich dieser Aufgabe seit seiner Schulzeit in Halle verpflichtet gefühlt.<sup>18</sup> In vielerlei Hinsicht unterschieden sich die Herrnhuter Missionare von anderen – ein Umstand, der wesentlich zur Konstituierung der Auserwähltheit beitrug. So stand Mission im Zentrum des Engagements und Selbstverständnisses der Gemeinde und wurde nicht als eine Angelegenheit unter vielen betrieben.<sup>19</sup> Zudem richtete sich die brüderische Mission bemerkenswerterweise an die besonders unterdrückten Menschen, die Sklaven Westindiens, die Indianer in Nordamerika oder an die Grönländer. Zinzendorf legte auch Wert darauf, sich den Individuen zuzuwenden, nicht ganzen Völkern.<sup>20</sup> Die Herrnhuter sind ein Beispiel dafür, dass das Bild von der Mission als Dienerin des Kolonialismus zu eindimensional ist – wie auch die neuere Missionsforschung aufgezeigt hat. So war die Bildung generell ein wichtiger Bestandteil gerade der protestantischen Mission mit ihrem Schriftbezug. Die Herrnhuter erwiesen sich in dieser Hinsicht nicht als Aus-

16 *Brecht*, Zinzendorf in der Sicht seiner Kritiker; *Meyer*, Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine, S. 32; vgl. die Einschätzung Halles von Sträter.

17 Verein der Freunde der Brüdergemeine, Brüdergemeine und ihre Werke, S. 9 f.

18 Vgl. *Meyer*, Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine, S. 98.

19 Vgl. *Wellenreuther*, Pietismus und Mission, S. 168; *Wessel*, Zinzendorfs Überlegungen zur Mission, S. 165 f.

20 *Wessel*, Zinzendorfs Überlegungen zur Mission, S. 167; *Prein*, S. 332.