GENDER OPEN REPOSITORIUM

Mäzeninnen im "Reich Gottes" : Frauen hohen Standes im Netzwerk der protestantischen Indienmission im 18. Jahrhundert

Gleixner, Ulrike

2012

https://doi.org/10.25595/1241

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Gleixner, Ulrike: *Mäzeninnen im "Reich Gottes" : Frauen hohen Standes im Netzwerk der protestantischen Indienmission im 18. Jahrhundert*, in: L' homme : Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft, Jg. 23 (2012) Nr: 2, 13-31. DOI: https://doi.org/10.25595/1241.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://doi.org/10.7767/lhomme.2012.23.2.13

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY 4.0 Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY 4.0 License (Attribution). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Beiträge

Mäzeninnen im „Reich Gottes" Frauen hohen Standes im Netzwerk der protestantischen Indienmission im 18. Jahrhundert

Ulrike Gleixner

Als die designierten Indienmissionare Gottlieb Richtsteig[1] und Andreas Worm[2] aus Halle sich im Dezember 1729 in Kopenhagen aufhielten, um dort als dänische Pfarrer ordiniert und als dänische Missionare unter Vertrag genommen zu werden, vermittelte die Hofmeisterin Fräulein von Holsten eine Audienz bei der dänischen Kronprinzessin Charlotte Amalia (1706–1782), Tochter des regierenden Königs Friedrich IV. von Dänemark. Im Anschluss an die Audienz erhielten die Missionare je 40 Reichstaler für ihre persönliche Ausstattung, da ihre Entsendung kurz bevorstand, und 100 Reichstaler wurden Gotthilf August Francke als Direktor der Anstalten des Halleschen Waisenhauses für seine Arbeit in Halle zugedacht. Über den Verlauf der Audienz berichteten die beiden Missionare brieflich an Francke nach Halle. Sie qualifizierten sowohl die Hofmeisterin als auch die Prinzessin als pietistisch fromm und demütig gegenüber Gott und beschrieben den Ablauf mit folgenden Worten:

1 Samuel Gottlieb Richtsteig wurde 1700 in Landsberg/Warthe geboren und verstarb 1735 in Tranquebar/Indien. Er besuchte das Gymnasium in Landsberg und Görlitz und begann im Juni 1724 an der Universität Halle das Theologiestudium. Im Dezember 1729 wurde er in Kopenhagen ordiniert und als Missionar in den dänischen Dienst genommen. Am 11. August 1730 kam er in Tranquebar an und wurde dort vor allem in der portugiesischen Gemeinde tätig. Ein Jahr später heiratete er Catharina Gad.

2 Andreas Worm wurde um 1704 in Neubrandenburg geboren und starb ebenfalls 1735 in Tranquebar. Er absolvierte sein Studium der Theologie in Jena und Halle. 1729 wurde er Informator am Pädagogium in Halle. Zusammen mit Richtsteig wurde er in Kopenhagen ordiniert und ebenfalls als dänischer Missionar unter Vertrag genommen. Er wurde in der tamilischen Gemeinde tätig und heiratete 1733 Johanna Catharina Hall.

Online gestellt mit finanzieller Unterstützung der Universität Basel (Lehrstuhl Prof. Dr. Claudia Opitz-Belakhal).

> Sie freute sich uns zu sehen, wünschte uns allen Seegen, zu unserem Amte, und versprach für uns und für das Werk des Herrn fleißig zu beten, auch wollte sie gern alles, was sie könnte, zu Beförderung desselben mit bey tragen. Anbey befahl sie uns an den Hr. Past. Freylinghausen[3] und an Eur Hochehrwü. [Gotthilf August Francke][4] einen Gruß abzulegen und besonders ihnen zu danken, für ihre Bücher, so sie ihr zukommen liessen, sie dienten ihr zu vieler Erbauung. Sie wollte wünschen, daß Sie Ihnen wieder dienen könnte. Auch liesse sie die übrigen Missionarios grüssen.[5]

Beide Frauen – die Hofmeisterin von Adel und die königliche Prinzessin – waren Mäzeninnen der Indienmission. Sie hatten nicht nur die entsprechende Missionszeitschrift abonniert, sondern spendeten auch Geld und bedachten das Missionsprojekt in ihrer alltäglichen Gebetspraxis. Über die Rezeption erbaulicher Schriften verbanden sie sich geistig mit den Halleschen Pietisten. Unterstützendes Gebet, aktive Teilnahme am Ausbau der Mission, Kommunikation und finanzielle, praktische wie ideelle Unterstützung der Mission und weiterer pietistischer Projekte – durch all diese Aktivitäten waren die beiden Frauen in das koloniale Projekt der christlichen Mission eingebunden.

Die Historiographie zur christlichen Mission in der Frühen Neuzeit ist mittlerweile zum festen Bestandteil der Global- und Verflechtungsgeschichte geworden. Dabei stehen soziale Interaktionen und kulturelle Übersetzungsprozesse der *cultural brokers* – Missionare, Gelehrte, KonvertitInnen, Kaufleute, ÜbersetzerInnen, Bedienstete, Seeleute, Herrschafts- und Amtsträger – im Vordergrund.[6] Wenig erforscht sind hingegen die europäischen Netzwerke, die die Infrastrukturen zum Erhalt und Ausbau der Mission in Europa bereitstellten und in denen erstaunlich viele Frauen aktiv waren. Diese engagierten sich nicht nur über Spendengelder, sondern warben gleichzeitig auch engagiert für die neue expansive Dimension des Protestantismus. Eine Missionstätigkeit fand keineswegs nur in den Missionsfeldern statt. Personale Netzwerke in Europa organisierten, finanzierten und bewarben die koloniale christliche Mission, und die

3 Johann Anastasius Freylinghausen wurde 1670 in Gandersheim geboren und starb 1739 in Halle. Er war zunächst leitender Mitarbeiter und wurde 1715 Schwiegersohn von August Hermann Francke. Nach dessen Tod war er zusammen mit Franckes Sohn, Gotthilf August, Direktor der Halleschen Anstalten, zu denen das Waisenhaus, mehrere Schulen und verschiedene Betriebe, u. a. eine Druckerei und ein Medikamentenversand, gehörten.

4 Der Sohn des Gründers des Halleschen Waisenhauses August Hermann Francke.

5 Missionsarchiv der Franckeschen Stiftungen (AFSt/M) 1 B 7, Brief 52 vom 23. Dezember 1729.

6 Vgl. Jane T. Merritt, At the Crossroads. Indians and Empires on a Mid-Atlantic Frontier, 1700–1763, Chapel Hill/London 2003; Monica Juneja, Encounters and Transnational History. Reflection on the Use of Concepts across Cultures, in: Andreas Gross, Vincent Kumaradoss u. Heike Liebau Hg., Halle and the Beginning of Protestant Christianity in India, Bd. 3: Communication between India and Europe, Halle 2006, 1015–1045; Simone Lässig, Übersetzungen in der Geschichte – Geschichte als Übersetzung?, in: Geschichte und Gesellschaft, 38 (2012), 189–216; Heike Liebau, „Alle Dinge, die zu wissen nöthig sind". Religiös-soziale Übersetzungsprozesse im kolonialen Indien, in: ebd., 243–271.

Leitungen kontrollierten zugleich die medialen Nachrichten aus den Missionsfeldern. Die koloniale Mission formte somit Europa, wie Indien durch diese mitgestaltet wurde.[7]

Das Konzept der „missionarischen Gesellschaft", das für meine Überlegungen hilfreich ist, spannt den Bogen zwischen den Missionsgebieten, der europäischen Unterstützergruppe und der Kommunikationsgemeinschaft. In seiner weltgeschichtlichen Perspektive setzt es die verschiedenen Bestandteile des globalen Raumes in Beziehung. Dabei kommen die Verbindungen und Brüche zwischen den sozialen Interaktionen im Missionsfeld, der europäischen Unterstützer- und Glaubensgemeinschaft sowie der medialen Kommunikationsgemeinschaft in den Blick.[8] Eine faktische Trennung zwischen Europa und den Missionsgebieten existierte nicht, auch wenn in den Missionsräumen Handlungsdynamiken entstanden, die kaum mit den Missionsvorstellungen in Europa übereinstimmten. Nicht nur der logistisch-ökonomische Raum, sondern auch das gegenseitige performative Einschreiben im Denken und Handeln schufen einen verbindenden globalen Bewusstseinsraum. Die Herstellung dieser inszenierten Glaubensgemeinschaft relativierte die räumlichen Trennungen zwischen europäischem Zentrum und missionsunternehmerischer Peripherie. Damit verbunden waren indes auch eine Vielzahl von Distanzverstärkungen, wie etwa die Verfälschung und Instrumentalisierung von den aus der Mission in Europa publizierten Nachrichten durch die Leitungsebene zum Zwecke der Autolegitimierung und der Werbung um Unterstützung und Spenden.

Spätestens mit dem Eintritt des Protestantismus in die außereuropäische Mission in Südasien zu Beginn des 18. Jahrhunderts wurde der koloniale Wettbewerb auch zu einem Wettkampf der Konfessionen. Ein protestantisches Netzwerk aus Kirchenleuten und mäzenatisch aktiven Frauen und Männern höherer Stände engagierte sich für den Aufbau einer lutherischen Mission in der dänischen Handelskolonie Tranquebar in Südostindien. In lutherisch-pietistischen Kreisen radikalisierte sich am Beginn des 18. Jahrhunderts in gewisser Weise der christliche Universalismus. Angetrieben durch eine pietistisch-millenaristische Hoffnung auf ein lutherisches Weltreich wurden neue Möglichkeiten zur inneren und äußeren Mission gesucht und diese über eine Vielzahl von kleineren und größeren Projekten realisiert. Die religiös motivierte Expansionshoffnung entwickelte innerhalb kürzester Zeit eine nachhaltige Handlungsdynamik, aus der ein Unterstützernetzwerk hervorging, in dem erstaunlich viele Frauen aktiv

7 Zur Verbindung zwischen Kolonie und Metropole vgl. Ann Laura Stoler u. Frederick Cooper, Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda, in: dies. Hg., Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World, Berkely 1997, 1–56; Sanjay Subrahmanyam, Connected Histories. Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia. in: Modern Asian Studies, 31 (1997), 735–762.

8 Zum Begriff der missionarischen Gesellschaft vgl. Helge Wendt, Mission transnational, trans-lokal, global. Missionsgeschichtsschreibung als Beziehungsgeschichte, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte, 105 (2011), 95–116, insbes. 102ff.

waren. Die Beteiligung von Frauen am kolonialen Prozess ist bisher nur für den indischen Raum thematisiert worden,[9] die Mitwirkung von europäischen Frauen in Missionsnetzwerken gehört jedoch für die Frühe Neuzeit zu den bislang nicht erforschten Bereichen einer Globalgeschichte der Mission.[10]

Dieser Beitrag möchte den Beweggründen, den Voraussetzungen und den Folgen der weiblichen Partizipation an der kolonialen Mission nachgehen. Zunächst wird die pietistische globale Expansion skizziert (1), im Anschluss daran erfolgt eine Präsentation der Mäzeninnen und ihrer ständischen Zuordnung (2) und in einem dritten Teil sollen die Motive und die Folgen ihres Engagements skizziert werden (3).

1. Pietistische globale Expansion

Der Pietismus gab zu Beginn des 18. Jahrhunderts die entscheidenden Impulse für den Protestantismus, sich auch auf den Weg in die außereuropäische Mission zu begeben. Nach dem Ende der portugiesischen Vorherrschaft in Indien hatte der Handelskolonialismus des 17. Jahrhunderts dazu geführt, dass die Hafenstädte des indischen Subkontinents in den Besitz verschiedener europäischer Königshäuser gelangten, indem diese das Land von regionalen Fürsten kauften.[11] Nationale Handelsgesellschaften organisierten den Schiffsverkehr mit Europa, und eine militärische Präsenz mit Festungssitz sicherte die kolonialen Interessen und Akteure in den Hafenstädten. Kommandanten vertraten im Auftrag des jeweiligen europäischen Herrscherhauses Politik, Recht und Verwaltung.

In der dänischen Handelskolonie Tranquebar, heute Tarangambadi, einer Hafenstadt am Golf von Bengalen in Südostindien, wurde 1706 die erste dauerhafte protes-

9 Vgl. Christopher Hawes, Poor Relations: The Making of a Eurasian Community in British India, 1773–1833, Surrey 1996; Tony Ballantyne u. Antoinette Burton Hg., Bodies in Contact. Rethinking Colonial Encounters in World History, Durham u. a. 2005; Durba Gosh, Sex and the Family in Colonial India: The Making of Empire, Cambridge 2006; Andreas Gross, Maria Dorothea Ziegenbalg u. Utilia Elisabeth Gründler, The First Two Wives of Missionaries in Tranquebar, in: Gross/Kumaradoss/Liebau, Halle, wie Anm. 6, Bd. 2: Christian Missions in the Indian Context, Halle 2006, 705–711; Eliza Kent, Raja Clarinda – Widow, Concubine, Patroness: Women's Leadership in the Indian Church, in: ebd., 659–683; Erika Pabst, The Wives of Missionaries. Their Experiences in India, in: ebd., 685–703.

10 Dazu erste Forschungsansätze bei Ronnie Po-Chia Hsia, Noble Patronage and Jesuit Missions. Maria Theresia von Fugger-Wellenburg (1690–1762) and Jesuit Missionaries in China and Vietnam, Rome 2006 und Ulrike Gleixner, Expansive Frömmigkeit. Das hallische Netzwerk der Indienmission im 18. Jahrhundert, in: Heike Liebau, Andreas Nehring u. Brigitte Klosterberg Hg., Mission und Forschung. Translokale Wissensproduktion zwischen Indien und Europa im 18. und 19. Jahrhundert, Halle 2010, 57–66.

11 Vgl. Wolfgang Reinhard, Kleine Geschichte des Kolonialismus, Stuttgart 1996; Anthony R. Disney, The Portuguese in India and Other Studies, 1500–1700, Farnham 2009; Jürgen Osterhammel, Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen, München 2003.

tantische Mission begründet.[12] Initiiert wurde die Mission vom pietistisch geprägten dänischen Königshaus, das auch das Salär der Missionare zahlte, in Zusammenarbeit mit dem Halleschen Waisenhaus und dessen enger Verbindungen zur Universität Halle.[13] Das europäische Dreieck komplettierte die 1698 gegründete Londoner Missionsgesellschaft „Society for Promoting Christian Knowledge" (SPCK), die die Tranquebar-Mission finanziell unterstützte und später von dieser ausgehend eine englische Indienmission begründete.[14] Von London und Kopenhagen aus nahmen Handelsschiffe Kurs auf Indien, die auch Missionare, deren Ehefrauen und persönliche Habe, Bücher, Geld und sogar eine Druckerei mit sich führten. Auf dem Rückweg brachten die Schiffe neben Waren der Handelskompanie Briefe, Berichte und Arbeitstagebücher der Missionare mit, die nicht nur Nachrichtencharakter hatten, sondern auch den Stoff für die in Halle kompilierte Missionszeitschrift boten.[15] Die Mission bestand aus Kirche, Gemeinde, Schulen und sozialen Einrichtungen für die zum Protestantismus konvertierte tamilisch-hinduistische Personengruppe und für die aus der frühen Kolonialzeit portugiesisch geprägte Gruppe katholischen und muslimischen Glaubens; zu beiden Gruppen gehörten auch einige SklavInnen und Sklavenkinder.[16] Da sich die Mission auf dänischem Hoheitsgebiet befand, wurden die an der Universität Halle ausgesuchten deutschen Theologieabsolventen als dänische Geistliche ordiniert und erhielten ihre Bestallung als Missionare von der dänischen Krone.

12 Vgl. Anders Nørgaard, Mission und Obrigkeit. Die Dänisch-hallische Mission in Tranquebar 1706–1845, Gütersloh 1988; Stephan Diller, Die Dänen in Indien, Südostasien und China (1620–1845), Wiesbaden 1999.

13 Vgl. Johannes Ferdinand Fenger, Geschichte der Tranquebarischen Mission, übersetzt von Emil Francke, Grimma 1845; Wilhelm Germann, Ziegenbalg und Plütschau. Die Gründungsjahre der Trankebarschen Mission, 2 Bde., Erlangen 1868; Julius Richter, Indische Missionsgeschichte, Gütersloh 1924[2]; Arno Lehmann, Es begann in Tranquebar, Berlin 1955; Stephen Neill, Geschichte der christlichen Mission, Erlangen 1974[2] (Orig. Christian Missions, Harmondsworth 1964); Daniel Jeyaraj, Inkulturation in Tranquebar. Der Beitrag der frühen dänisch-halleschen Mission zum Werden einer indisch-einheimischen Kirche (1706–1730), Erlangen 1996; Hermann Wellenreuther, Internationale Beziehungen, Mission und Erforschung der Welt im Pietismus des 18. Jahrhunderts, in: Hoffnung besserer Zeiten. Philipp Jakob Spener (1635–1705) und die Geschichte des Pietismus. Ausstellungskatalog, Halle 2005, 115–125; Heike Liebau Hg., Geliebtes Europa. Ostindische Welt. 300 Jahre interkultureller Dialog im Spiegel der Dänisch-Halleschen Mission, Halle 2006; Andreas Gross, Vincent Kumaradoss u. Heike Liebau, Halle and the Beginning of Protestant Christianity in India, 3 Bde., Halle 2006.

14 Vgl. Daniel L. Brunner, Halle Pietists in England. Anthony William Boehm and the Society for Promoting Christian Knowledge, Göttingen 1993; Richard Pierard, The Influence of Pietism on Early English Missions in India, in: Udo Sträter Hg., Alter Adam und Neue Kreatur. Pietismus und Anthropologie, Bd. 1, Tübingen 2009, 499–509.

15 Vgl. Michael Bergunder Hg., Missionsberichte aus Indien im 18. Jahrhundert. Ihre Bedeutung für die europäische Geistesgeschichte und ihr wissenschaftlicher Quellenwert für die Indienkunde, Halle 2004[2].

16 Vgl. Heike Liebau, Die indischen Mitarbeiter der Tanquebarmission (1706–1845). Katecheten, Schulmeister, Übersetzer, Tübingen 2008; AFSt/M 1 f 3, Nr. 5: Mitgliederverzeichnis der Gemeinen.



Abb. 1: Peninsula Indiae 1733, nach einer Vorlage aus dem Jahr 1723 des Kartographen Guillaume de l’Isle (1675–1726), Herzog August Bibliothek: K 23, 30a.

August Hermann Francke (1663–1727) und seine Sukzessoren wählten die pietistischen Missionskandidaten aus dem Pool der Halleschen Theologiestudenten aus. Darüber hinaus gaben sie die erste protestantische Missionszeitschrift heraus, die bis ins 19. Jahrhundert als Modell für Zeitschriften dieser Art diente. Insbesondere Franckes Sohn und Amtsnachfolger Gotthilf August Francke (1696–1769) baute in unermüdlicher brieflicher Kommunikationsarbeit ein weiträumiges finanzielles Unterstützernetzwerk im Alten Reich auf. Mit Beharrlichkeit und millenaristischem Elan knüpfte er ein Netz, dessen Knotenpunkte Personen, Druckmedien und Briefe darstellten. Tausende von

Briefen wurden von Francke und seinen Sekretären an UnterstützerInnen ausgesandt und deren Antworten in Halle sorgfältig archiviert. Die expansive Netzwerkarbeit des jungen Francke erstreckte sich auf den Zeitraum seines Direktorats von 1727 bis zu seinem Tod 1769, diese Zeitspanne ist zugleich der hier gewählte Untersuchungszeitraum.[17]

Die globale expansive Dimension pietistischer Frömmigkeit wird im Halleschen Pietismus erstmalig zur programmatischen Grundlage der praktischen Arbeit. August Hermann Francke manifestierte den weltumspannenden Bekehrungs- und Erziehungsanspruch des Pietismus in seiner Denkschrift „Project zu einem Seminario Universali oder Anlegung eines Pflantz=Gartens" (1701), in der er den Bekehrungsraum auch außerhalb Europas für den Protestantismus konzeptionell eröffnete. Alle Stände „in Europa und allen übrigen Theilen der Welt" sollten in das weltumspannende Bekehrungsprojekt mit einbezogen werden.[18] Dieses universale pietistische Projekt realisierte sich mit pädagogischer Zielrichtung in den Waisenhausanstalten und in der Einflussnahme auf die Theologiestudenten an der Halleschen Universität. Halle avancierte zur Ausbildungsstätte der Multiplikatoren, die das pietistische „Ideengut" in die Welt trugen. Die pietistische Gesellschaftsreform war keineswegs national oder räumlich begrenzt angelegt, sie war vielmehr eine globale Unternehmung, geplant von pietistischen Kadern und finanziert über fromme Frauen und Männer aus den Eliten des Alten Reiches, wie Hochadel, hohe Geistlichkeit unter Einschluss von protestantischen Äbtissinnen und Stiftsdamen, Professoren, adelige und bürgerliche Räte und HofmeisterInnen, hohes Militär und städtische Honoratioren. Die pietistische Utopie eines lutherischen „Reiches Gottes" auf Erden führte zur raschen Herausbildung einer inneren und äußeren Mission an vielen Orten. Daher war es für die AkteurInnen in gewisser Weise zweitrangig, ob die pietistischen Aktivitäten vor den Toren Halles stattfanden, der „Judenmission" im Alten Reich dienten, sich auf die Unterstützung der Salzburger Exulanten in Amerika oder der Russland- und Indienmission erstreckten – alle pietistischen Aktivitäten waren Bestandteile ein und desselben „universellen" Projekts. Zwar konnte die Indienmission mit dem Brückenkopf nach Südasien ein neues koloniales Rauminteresse bedienen, aber das Personennetzwerk der Indienmission spendete weiterhin Geld auch für die anderen genannten Halleschen Projekte.

Der zentrale Aspekt für die Einschätzung der pietistischen Aktivitäten liegt in der pietistischen Heilserwartung, einer millenaristischen Eschatologie, die zur Basis des Handelns wird. Im realisierten „Reich Gottes" auf Erden würden die Bekehrten und

17 Die dänisch-hallesche Mission begann 1706 auf dänischem Kolonialgebiet und wurde in den 1730er Jahren auf die englischen Handelsstützpunkte Madras und Cuddalore ausgedehnt. Im 19. Jahrhundert wurde die Nachfolge von der Leipziger Mission angetreten, die bis 1940 bestand.

18 August Hermann Francke, Project zu einem Seminario Universali oder Anlegung eines Pflantz=Gartens, in welchem man eine reale Verbesserung in allen Ständen in und außerhalb Deutschlands, ja in Europa und allen übrigen Theilen der Welt zu gewarten (1701), abgedruckt in: Gratulationsschrift für Friedrich August Eckstein zum 50-jährigen Amtsjubiläum in den Franckeschen Stiftungen, Halle 1881, 9–24.

Wiedergeborenen vor dem Weltende in Gemeinschaft mit Gott ein seliges Leben führen. Diese von innerkirchlichen Pietisten in der Tradition Philipp Jacob Speners entwickelte Zukunftserwartung hatte jede apokalyptische Dimension verloren.[19] Das „Reich Gottes" sollte schrittweise verwirklicht werden mit Halle als Brückenkopf für das expandierende Reich.[20] Die am Netzwerk beteiligten Frauen und Männer teilten die millenaristische Grundstimmung, die die Basis ihrer Spendenaktivitäten darstellte. In den Korrespondenzen und Druckmedien der Indienmission wurde das „Reich Gottes" zur semantischen Chiffre dieser spezifischen Zukunftsvorstellung. Der positiv entworfene Horizont, für dessen Realisierung im Halleschen Netzwerk verschiedenste Medien, wie zum Beispiel briefliche Kommunikation, Einsatz fanden, schuf im Jahrhundert der Aufklärung eine neue Öffentlichkeit, die mit ihren Aktivitäten eine Vergesellschaftung vorantrieb, in der ständische, innerkonfessionelle und geschlechterspezifische Grenzen an Bedeutung verloren.

In seinem Dankesbrief für eine Missionsspende von 1734 an die Gandersheimer Stiftsdame Herzogin Magdalena Sibylle von Schwarzburg-Rudolstadt (1707–1795)[21] schrieb Francke: „Gott bestätige dero hohen und wohlmeinenden Menschen, dass dieses Missionswerck ein Anfang der herrlichen Verheißung seyen möge, daß die Fülle der Heiden eingehen, und ganz Israel seelig werden solle. Diese Erfüllung sei allen denjenigen billig, denen die Ausbreitung und Vermehrung des Reiches Gottes zu Hertzen gehe."[22] Die Spende wurde von Francke als Beitrag zum „Reich Gottes"-Projekt begriffen und die Spenderin als Förderin dieses Reiches adressiert. In dieser oder ähnlicher Weise wurden in der brieflichen Kommunikation des Missionsnetzwerkes die Spenden und ihre Geber in die pietistische Zukunftsperspektive des „Reiches Gottes" persönlich eingebunden. In der Kommunikation fungierten MäzenInnen als HoffnungsträgerInnen eines zukünftigen Reiches. Die sprachlichen Bilder in den Briefen lassen sich als eine Rhetorik einer „expansiven Frömmigkeit" entschlüsseln. Darüber hinaus geben die Briefe Aufschluss über konkrete mäzenatische Projekte. Die gemeinsamen Sprach- und Denkfiguren aller an der Korrespondenz Beteiligten sind sowohl auf die Bekehrung Einzelner als auch auf die Verchristlichung des südindischen Raumes ausgerichtet. Diese Semantik expansiver Frömmigkeit findet in der Korrespondenz variantenreich

19 Vgl. Johannes Wallmann, Pietismus und Chiliasmus, in: ders., Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1995, 390–421; Ernst Staehelin Hg., Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi, 5: Von der Mitte des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts, Basel 1959, 197–237.

20 Vgl. Udo Sträter, Der Hallesche Pietismus zwischen Utopie und Weltgestaltung, in: ders. Hg., Interdisziplinäre Pietismusforschungen, Bd. 1, Tübingen 2005, 19–36.

21 Magdalene Sibylle von Schwarzburg-Rudolstadt (1707–1795) wurde mit 15 Jahren 1722 Kanonisse, ab 1776 Decanisse (Aufsichtsperson über zehn Frauen); ihre ältere Schwester Sophie Juliane von Schwarzburg-Rudolstadt (1694–1776) war Dechantin im Stift Gandersheim. Die Eltern waren Ludwig Friedrich von Schwarzburg-Rudolstadt (1667–1718) und Anna Sofie (1670–1728), die Tochter von Friedrich I. von Sachsen-Gotha.

22 AFSt/M 1 J 14, Brief 26 [Francke an von Schwarzburg] vom 28. September 1734.

ihren Ausdruck. Mit seinen Briefen versetzte Gotthilf August Francke die mäzenatischen Aktivistinnen in eine positive Aufbruchsstimmung. In einer Rhetorik des Erfolges variierten seine Schreiben virtuos die Botschaft, dass sich das Werk Gottes in Indien immer weiter ausbreite.[23] Dabei vermittelte Francke den UnterstützerInnen das Gefühl persönlicher Bedeutsamkeit für das Gelingen des Projekts.

2. Mäzeninnen im Netzwerk

Die Rekonstruktion des UnterstützerInnennetzwerkes zeigt, dass zunächst primär Männer und Frauen höherer Stände in das koloniale Missionsprojekt einbezogen waren und erst im Lauf des Jahrhunderts breitere gesellschaftliche Schichten erreicht wurden. Des Weiteren belegt die Recherche einen relativ hohen Anteil von aktiv beteiligten Frauen. Subskriptionslisten der Halleschen Missionszeitschrift ermöglichen die regionale und namentliche Identifizierung der AbonnentInnen. Da Zeitschriften im 18. Jahrhundert dem Zugriff der staatlichen Zensur unterlagen, durften sie ausschließlich über Subskriptionen vertrieben werden, insofern repräsentieren die mit Namen und Wohnort dokumentierten SubskribentInnen die tatsächliche Gruppe der KäuferInnen.[24] Die „Ausführlichen Berichte" stehen als mediale Knotenpunkte im Zentrum des Netzes. Diese erste Missionszeitschrift des Protestantismus versorgte die unterstützenden Kreise mit Nachrichten aus Indien, war zugleich Werbeorgan für die Mission und Ausweis des Erfolges.[25] Gedruckte Auszüge aus Briefen und Tagebucheinträgen suggerierten authentische Berichte der Missionare. Die Zeitschrift lieferte Neuigkeiten über die politische Lage in Südindien und gab nicht zuletzt Informationen zu naturkundlichen, botanischen, geographischen und kulturellen Fragen. Für die Mission unliebsame Nachrichten unterblieben, und die Redakteure in Halle arrangierten die Textauszüge aus den handschriftlichen Berichten in einer Weise, dass für die europäische Leserschaft der dokumentierte fortschreitende, aber sich zugleich in beständiger Gefahr befindliche Konversionsprozess zu neuen notwendigen Geldspenden

23 AFSt/M 1 J 14, Brief 7 [Francke] vom 18. August 1731.

24 Vgl. Jürgen Wilke, Grundzüge der Medien- und Kommunikationsgeschichte. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert, Köln/Weimar/Wien 2000; Margit Dorn u. Andreas Vogel, Geschichte des Pressevertriebs in Deutschland, Baden-Baden 2001; Heinz Pürer u. Johannes Raabe, Presse in Deutschland, Konstanz 2007.

25 Der vollständige Titel lautet: Der Königl. Dänischen Missionarien aus Ost-Indien eingesandter Ausführlichen Berichten, Von dem Werck ihres Amts unter den Heyden, angerichteten Schulen und Gemeinen, ereigneten Hindernissen und schweren Umständen. Beschaffenheit des Malabarischen Heydenthums, gepflogenen brieflichen Correspondentz und mündlichen Unterredungen mit selbigen Heyden, Continuation 1–108, Halle, in Verlegung des Waysen-Hauses, 1710–1770, unter http://192.124.243.55/digbib/hb.htm, Zugriff: 30.1.2012.

anregte. Zentraler Akteur blieb in der gedruckten Darstellung Gott, alle menschlichen Beteiligten, ob europäischer oder indischer Abkunft, waren nur Helfende.

Im Jahr 1729 waren von den 487 SubskribentInnen 17 Prozent (82) weiblich. Im Laufe des 18. Jahrhunderts stieg der Anteil der Frauen bis 1770 auf 20 Prozent (146) an, bei einer absoluten Anzahl von 717. Bedenkt man, dass üblicherweise hinter den meisten männlichen Subskribenten mit Ehefrauen und Familien auch eine weibliche Leserschaft stand, so erscheint der Anteil der Frauen, die in eigenem Namen, ob ledig, verheiratet oder verwitwet, die Hallesche Missionszeitschrift abonnierten, erstaunlich hoch. Die gesellschaftlichen Bereiche, aus denen sich der Kreis der Abonnentinnen zusammensetzt, repräsentieren die Eliten des Alten Reiches: Königinnen, Reichsfürstinnen und Reichsgräfinnen; Frauen von Adel, die selbst oder deren Männer im Hofdienst waren; Frauen von hohen Militärangehörigen; Äbtissinnen und Stiftsdamen protestantischer Reichsstifte; Frauen des akademischen Bürgertums oder der städtischen Honoratioren. Die zahlenmäßige Verteilung nach Ständen ist aus der folgenden Aufstellung zu ersehen:

1729: 487 SubskribentInnen, davon 17 Prozent (82) Frauen				
Adel (regierend)	**Hofdienst**	**Militär**	**Äbtissinnen/ Stiftsdamen**	**Bürgertum**
23	13 (über Ehemann) 12 (eigenständig)	3	15	16

1770: 717 SubskribentInnen, davon 20 Prozent (146) Frauen						
Adel (regierend)	**Hofdienst**	**Militär**	**Äbtissinnen/ Stiftsdamen**	**Pfarrfrauen (verwitwet/ verheiratet)**	**Land-adel**	**Bürger-tum**
26	20 (über Ehemann) 8 (eigenständig)	10	13	20	10	39

Tab. 1: Übersicht zum sozialen Stand der Subskribentinnen für die Jahre 1729 und 1770[26]

Auf die Frage, warum sich Frauen der höheren Stände an der Förderung der außereuropäischen Mission beteiligten, gibt es mehrere Antworten. Zunächst einmal ist das Engagement für Frömmigkeit und Konfession ein tradiertes Aktionsfeld von Frauen mit ständischen Herrschaftsrechten. Fürstinnen wurden nicht selten als „Betsäulen“ bezeichnet, und ihr Engagement in konfessionellen Auseinandersetzungen ist für die Frühe Neuzeit überall greifbar.[27] Hinzu kommt das rollenadäquate Engagement von Frauen im System der Patronage, das zugleich auf die kulturelle und gesellschafts-

26 Berechnet nach den beiden Subskriptionslisten AFSt/M 3 L 14 und M 3 L 23.

27 Vgl. Jill Bepler, Die Fürstin als Betsäule – Anleitung und Praxis der Erbauung am Hof, in: Morgen-Glantz, 12 (2002), 249–264.

politische Gestaltungsmacht von Frauen höherer Stände verweist.[28] Zu diesen beiden angestammten weiblichen Handlungsfeldern kommt ein dritter Aspekt hinzu, der auf die für Frauen neue Beteiligungsmöglichkeit am europäischen kolonialen Projekt verweist. Der politische, militärische und ökonomische Kolonialismus hatte den europäischen Frauen bis dato keine aktive Mitarbeit ermöglicht.[29] Erst mit der christlichen Mission beginnt die aktive Beteiligung von Frauen am kolonialen Projekt. Ein vierter Gesichtspunkt bezieht sich auf die netzwerkförmige Vergesellschaftung im Europa des 18. Jahrhunderts, die ständische und geschlechterspezifische Grenzen in den Hintergrund treten lässt. Die folgenden sechs Beispiele geben einen Einblick in die verschiedenen am Netzwerk beteiligten Gruppen von Frauen.

Die Herzogin

Philippine Charlotte von Preußen (1716–1801) heiratete im Zuge einer Doppelhochzeit der Häuser Preußen und Braunschweig im Juli 1733 Herzog Karl I. von Braunschweig-Wolfenbüttel, nachdem ihr Bruder, der preußische Kronprinz Friedrich, einen Monat vorher mit Karls Schwester Elisabeth Christine von Braunschweig-Wolfenbüttel (1715–1797) verheiratet worden war. Beide Herzoginnen, die in Preußen geborene und die aus dem Hause Braunschweig-Wolfenbüttel stammende, waren Abonnentinnen der „Ausführlichen Berichte". Beide pflegten ihr großes Interesse für Literatur und trugen an ihrem jeweiligen Hof eine umfangreiche Privatbibliothek zusammen. Die Herzoginnen waren hoch gebildet, tief religiös und zugleich der Aufklärung gegenüber aufgeschlossen.[30]

Die Reichsgräfin

1729 bezogen vier Frauen und sieben Männer der sechsfach verzweigten thüringischen Reichsgrafen-Familie Reuß, deren Stammhäuser im Vogtland eng beieinander lagen, die Hallesche Missionszeitschrift. Diese familiale wie räumliche Verdichtung pietistischer Adelssitze kann als Beispiel für hochadelige fromme Familiennetze und ihr

28 Vgl. Carolyn Valone, Matrons and Motives: Why Women Built in Early Modern Rome, in: Sherly E. Reiss u. Davis G. Wilkins Hg., Beyond Isabella: Secular Women Patrons of Art in Renaissance Italy, Kirksville 2001, 317–335.

29 Vgl. Ann Laura Stoler, Carnal Knowledge and Imperial Power, Berkely 2002.

30 Vgl. Ingrid Münch, Art. „Braunschweig-Lüneburg, Philippine Charlotte", in: Braunschweigisches Biographisches Lexikon. 19. und 20. Jahrhundert, Hannover 2006, 93–94; Thomas Biskup, The Hidden Queen. Elisabeth Christine of Prussia and Hohenzollern. Queenship in the Eighteenth Century, in: Clarissa Campbell Orr Hg., Queenship in Europe, 1660–1815. The Role of the Consort, Cambridge 2004, 300–321.

Engagement für die Indienmission gelten. Die Frauen wie die Männer der reichsgräflichen Familie waren in der Missionsunterstützung aktiv und korrespondierten zum Teil auch mit Vater und Sohn Francke in Halle. Auguste Dorothea von Reuß-Schleiz (1678–1740), seit 1726 Witwe, warb auf einer Reise in Württemberg und Franken bei ihren Besuchsstationen sogar aktiv für die Hallesche Juden- und Indienmission.[31] Die pietistische Frömmigkeit dieses Familienverbandes blieb über mehrere Generationen erhalten. Erdmute Benigna von Solms-Laubach, verheiratet mit Heinrich X. von Reuß-Ebersdorf, hatte durch ihre Mutter Benigna von Solms-Laubach, die mit Spener befreundet war, den Spenerschen Pietismus mit nach Ebersdorf gebracht. Die Tochter wandte sich jedoch einer anderen Variante des Pietismus zu und heiratete in zweiter Ehe Graf Nikolaus von Zinzendorf, mit dem sie den kommunitären Herrnhutischen Pietismus begründete. Hatte sich der genannte Familienzweig zunächst mit der Spenerschen und Halleschen Ausformung des Pietismus verbunden, so kam in der nächsten Generation die Herrnhutische Ausrichtung dazu. Teile der verzweigten Familie hatten sich dem radikalen Pietismus angeschlossen. Die Linie Reuß in Obergreiz war bis in die 1720er Jahre in die außerkirchlichen Strömungen des Pietismus involviert und bot einen Fluchtort für Separatisten und Exilierte.[32] Die frommen Reuß'schen Grafenhöfe boten allen Spielarten des Pietismus einen Entwicklungsraum, und die Indienmission erfuhr von hieraus eine maßgebliche finanzielle und ideelle Unterstützung.

Die Hofmeisterin

Ilse Anna von Kameke, geb. Brünnow (1675–1749), war am Berliner Hof bis zu ihrer Heirat 1710[33] Hofdame bei der preußischen Kronprinzessin Sophie Dorothea von Hannover (1687–1757). Nach dem Tod ihres Mannes wurde von Kameke 1717 Oberhofmeisterin der mittlerweile zur preußischen Königin aufgerückten Sophie Dorothea. Ilse Anna von Kameke war eine aktive Unterstützerin der Mission, korrespondierte mit Gotthilf August Franke und involvierte auch die Königin in das Indienmissionsprojekt, die ebenfalls zur Subskribentin wurde. Insgesamt fungierte die pietistische Oberhofmeisterin als Multiplikatorin der Halleschen Reformideen und verteilte am Berliner Hof pietistische Schriften aus Halle. Wie viele fromme Mäzeninnen unterstützte die Oberhofmeisterin nicht nur die Indienmission, sondern spendete und warb auch für

31 Vgl. Christoph Rymatzki, Hallischer Pietismus und Judenmission. Johann Heinrich Callenbergs Institutum Judaicum und dessen Freundeskreis (1728–1736), Tübingen 2004, 354–355.

32 Vgl. Martin Brecht, Der Hallische Pietismus in der Mitte des 18. Jahrhunderts – seine Ausstrahlung und sein Niedergang, in: ders. u. Klaus Deppermann Hg., Der Pietismus im 18. Jahrhundert, Göttingen 1995, 319–357, 350; Hans Schneider, Der radikale Pietismus im 18. Jahrhundert, in: ebd., 107–197, 127.

33 Sie ehelichte am 16. März 1707 Paul Anton von Kameke; ein Sohn war Friedrich Paul von Kameke.

andere pietistische Projekte, wie für die Unterstützung der Salzburger Exulanten und die Hallesche Judenmission.

Die Generalswitwe

Magdalena Elisabeth von Hallart[34] (1683–1750), in Kortenhof im heutigen Lettland geboren, entstammte einer hochrangigen Offiziersfamilie.[35] Sie heiratete zweimal einen hochrangigen Offizier, zuletzt General Nikolaus von Hallart. Ihren Witwensitz nahm sie in Wolmarshof/Estland. Sie stand in enger Beziehung zu den Halleschen Pietisten und spendete auch größere Summen für die Hallesche Judenmission. Die pietistische Generalin engagierte sich zudem für pietistische Schulprojekte in ihrem eigenen Herrschaftsbereich. Auf ihrem Gut in Wolmarshof gründete sie 1725 eine Gutsschule, als Witwe rief sie 1737 nach dem Besuch von Graf Nikolaus Ludwig von Zinzendorf in Wolmarshof ein Lehrerseminar ins Leben.[36]

Der noch junge Hallesche Theologieabsolvent und Waisenhauslehrer Albert Anton Vierorth (1697–1761) wurde durch die Vermittlung des älteren Francke 1721 Hauslehrer der Familie von Hallart. Im Anschluss daran nahm er verschiedene Positionen als Geistlicher im Baltikum ein. Vierorths Kontakt zu Magdalena Elisabeth von Hallart blieb über die Jahre sehr eng, zusammen mit ihr wendete er sich dem Herrnhutischen Pietismus zu und gab sein Pfarramt am Revaler Dom 1743 schließlich auf. Er ging zunächst zur Generalin nach Wolmarshof und vier Jahre später 1747 in die Herrnhutische Gemeinde nach Marienborn. Magdalena Elisabeth von Hallart und ihr ehemaliger Hauslehrer Vierorth hatten beide die „Ausführlichen Berichte" abonniert. Ihre Aktivitäten beleuchten das pietistische Kommunikationsnetz im Baltikum.

Die Stiftsdame

Bertha von Bismarck (1687–1755) war Stiftsdame im protestantischen Damenstift Cappel/Westfalen und korrespondierte zwischen 1738 und 1747 intensiv mit Gotthilf August Francke über Belange der Indienmission. In ihren Briefen ließ sie Francke an den Ereignissen im eigenen und in benachbarten Stiften teilhaben und beschrieb den Grad der pietistischen Frömmigkeit der Stiftsdamen und Äbtissinnen. Sie übersandte dabei auch Grüße und vermittelte den Sohn des reformierten Predigers Nifius in

34 Sie heiratete in erster Ehe am 19. November 1705 Hans Georg Leyon, einen schwedischen Oberstleutnant, der 1708 starb. Im Juni 1710 ging sie eine zweite Ehe ein mit Nikolaus Ludwig von Hallart, sächsischer und russischer Generalleutnant, der 1727 verstarb.

35 Ihr Vater Gustav von Bülow war schwedischer Regimentsquartiermeister.

36 Vgl. Otto Teigeler, Die Herrnhuter in Russland. Ziel, Umfang und Ertrag ihrer Aktivitäten, Göttingen 2006, 120, 140f.

Cappel an das Pädagogium in Halle.[37] Gesundheitszustand, Kuren, Todesfälle der Stiftsfrauen und Ämterwechsel der Äbtissinnen waren Gegenstand ihrer Mitteilungen. Jährlich sandte sie sechs Reichstaler (Rt.) an die Indienmission, die sie von den Stiftsdamen zusammentrug. Nach dem Tod der Äbtissin Frau von Münchhausen im Jahre 1747 schickte sie eine größere Summe Geldes aus dem Vermögen der Äbtissin, die für konkrete Teilprojekte der Mission verfügt war: Fünf Rt. sollten dem indischen Katecheten Rayanayakkan[38] zugute kommen, die anderen Katecheten bekamen zusammen zehn, fünf waren für die kranken und alten indischen Bekehrten reserviert. Weitere acht Rt. erhielten arme Hallesche „Studiosi so im Waisenhaus mitarbeiten".[39] Diese kleinteiligen Verfügungen waren in der Spendenpraxis üblich. Aus der Lektüre der „Ausführlichen Berichte" leiteten die SpenderInnen ihre spezifischen Wünsche und dezidierten Verfügungen ab. Die Stiftsdame Bertha von Bismarck hatte eine höchst aktive Position im Netzwerk inne, denn sie warb für die Mission in pietistischen Kreisen vor Ort und trug Spendenbeträge zusammen.

Die Bürgerliche

Maria Magdalena Böhmer, 1669 in Hannover geboren und dort 1743 mit 74 Jahren ledig gestorben, betätigte sich als Dichterin geistlicher Lieder; zwei ihrer Lieder sind im Freylinghausischen Gesangbuch nachgewiesen.[40] Sie entstammte einer Juristenfamilie: Ihr Vater war Anwalt in Hannover und ihr Bruder, Justus Henning Böhmer, war Professor der Rechte und Rektor der Universität Halle sowie Kanzler des Herzogtums Magdeburg.[41] Bruder und Schwester bezogen die „Ausführlichen Berichte". Maria Magdalena Böhmer engagierte sich für sämtliche Halleschen Projekte und spendete ebenfalls für das Hallesche Waisenhaus. Auch sie trug Spenden für die Indienmission

37 Vgl. AFSt/M 113 H 9, Brief 101.

38 Verweisformen sind Rajanaiken; Rajaikkan; Rajanaikken (1700–1771). Er wurde 1727 getauft und stammte aus einer katholischen Familie aus dem Ort Poraiyar, unweit von Tranquebar gelegen. Bis 1727 war er Unteroffizier in der Armee des regionalen Königs von Tanjore, Serfoji. Katechet in der Mission war er von 1727 bis zu seinem Tod.

39 AFSt/M 3 H 31, Brief 159 vom Dezember 1747.

40 EJn's Christen hertz sehn't sich nach hohen dingen, in: Johann Anastasius Freylinghausen, Geistreiches Gesang-Buch, 1, 2, Halle 1708[4], 934–935, Nummer 655 (Nachdruck Tübingen 2006); ACh! Möcht' ich meinen JEsum sehen, in: ebd., 942, Nummer 660; vgl. Jean M. Woods u. Maria Fürstenwald, Women of the German-speaking Lands in Learning, Literature and the Arts during the 17th and Early 18th Centuries. A Lexicon/Schriftstellerinnen, Künstlerinnen und gelehrte Frauen des deutschen Barock. Ein Lexikon, Stuttgart 1984, 7.

41 Wie seine Schwester ist auch Justus Henning als Dichter erbaulicher Lieder hervorgetreten, vgl. Art. „Böhmer, Maria Magdalena" u. Art. „Böhmer, Justus Henning", in: Deutsche Biographische Enzyklopädie, 1, München 2005[2], 777.

zusammen, übermittelte diese nach Halle und baute in Hannover ein bürgerlich-pietistisches UnterstützerInnennetzwerk für die Indienmission auf.[42]

3. Motive für das Engagement

Die Motive für die aktive Beteiligung von Frauen höherer Stände an der Mission liegen in ihrem Rollenverständnis als Herrschaftsträgerinnen begründet. Die außereuropäische Mission bot ihnen die Möglichkeit, ihre ständisch begründete Partizipation an politisch-religiösen und politisch-sozialen Prozessen auf die koloniale Expansion zu richten. Das Feld der Religion mit der dazugehörigen sozialen Fürsorge gestattete Frauen, sich am bis dato quasi monogeschlechtlich organisierten europäischen Kolonialismus zu beteiligen. Ausgestattet mit einem hohen Bildungsgrad, Herrschaftsbefugnissen und Vermögen war die persönliche Frömmigkeit dieser Frauen von einer politischen Verantwortung für die institutionelle Festigung der eigenen Konfession begleitet.

Gerade in den höheren protestantischen Ständen machte sich am Ende des 17. Jahrhunderts, nicht zuletzt aufgrund der zahlreichen Fürstenkonversionen, eine latente Angst breit, dass der Katholizismus seine Position wieder zu einer Vormachtstellung ausbauen würde. Die Öffnung Chinas für die katholische Mission im Jahr 1692 nährte auch unter protestantischen Gelehrten, wie beispielsweise Gottfried Wilhelm Leibniz, die ernste Sorge, dass das weltweite spirituelle und wissenschaftliche Einflussgebiet des Katholizismus zu stark anwachse.[43] Die Angst vor dem siegreichen Katholizismus wurde durch die Darstellungsweise der „Ausführlichen Berichte" noch geschürt, weil sie für eine protestantische LeserInnenschaft schaurig anmutende Geschichten über die Tätigkeiten der katholischen Missionare in Indien abdruckten. Dazu gehörten Schilderungen von Massentaufen, die angeblich ohne jegliche individuelle Bekehrungsarbeit stattfanden, und von hinduistischen Kultelementen, die Eingang in den katholischen Ritus gefunden hätten. Das ganze Potential protestantischer Schreckensbilder wurde in diesen vermeintlich katholischen Missionspraktiken aufgerufen. Hintergrund dafür war die reale konfessionelle Konkurrenz vor Ort, denn in Tranquebar selbst und an dem benachbarten, nördlich von Tranquebar gelegenen französischen Handelsstützpunkt Pondicherry gab es eingesessene, ältere katholische Missionen. Mit dem Eintritt des Protestantismus in die Mission war Indien zu einem umkämpften Terrain der christlichen Konfessionen geworden. In diesem konfessionellen Wettbewerb nahmen Frauen höherer Stände eine aktive Position zur Verteidigung der eigenen

42 AFSt/M 113 H 4, Brief 29 vom 13. Februar 1736.

43 Vgl. Gerda Utermöhlen, Die Rußlandthematik im Briefwechsel zwischen August Hermann Francke und Gottfried Wilhelm Leibniz, in: Johannes Wallmann Hg., Halle und Osteuropa. Zur europäischen Ausstrahlung des hallischen Pietismus, Tübingen 1998, 109–128; Wenchao Li, Leibnizens Plan einer protestantischen Mission in China, in: Günter Abel Hg., Neuzeitliches Denken. Festschrift für Hans Poster zum 65. Geburtstag, Berlin 2002, 251–266.

Konfession ein.[44] Umgekehrt erweiterten sie ihren persönlichen wie politischen Handlungs- und Einflussraum sowie ihr Wissen, indem sie sich für die koloniale Mission engagierten.

Die Wahrnehmung des kolonialen Raumes mit seinen BewohnerInnen erfolgte vornehmlich aus der Konversionsperspektive, die Legitimität nichtchristlicher religiöser Kulturen wurde negiert. In der in Briefen und Druckmedien vielfach benutzen Sprachfigur des „Heiden" kam die Toleranzlosigkeit und kulturelle Geringschätzung gegenüber den vom Christentum abweichenden Religionen zum Ausdruck. Jegliches Engagement, ob Spenden oder Gebete, diente der erhofften Ausbreitung des protestantischen Weltreiches, für das soziale, schulische und geistliche Ressourcen bereitgestellt wurden. Den oft mittellosen Konvertierten wurde dann die finanzielle Fürsorge der Mäzeninnen zuteil. Die Hoffnung auf ein protestantisches Weltreich inkorporierte den indischen Raum in das europäische „Reich Gottes" und versperrte die Einsicht in das Eigenrecht anderer Religionen, Kulturen und Lebensweisen. Zwar war das religiös entworfene Weltreich nicht mit dem politischen Kolonialreich deckungsgleich, aber die Arbeit für das „Reich Gottes" bereitete diesem doch den geistigen Boden.

Der zweite Aspekt des Engagements der Frauen liegt in ihrem Selbstverständnis als Mäzeninnen begründet. Die Förderung einzelner künstlerisch und literarisch tätiger Personen wie die Unterstützung wissenschaftlicher, sozialer und religiöser Einrichtungen war in der Frühen Neuzeit ein einflussreiches Feld politisch-kulturellen Handelns von Frauen. Sie bauten, häufig innerhalb eines dynastischen oder amtsbezogenen Interessenhorizontes, Schlösser, Kirchen und Klöster und statteten diese aus. Sie ließen repräsentative Grabmäler für ihre Gatten errichten, gründeten soziale wie religiöse Stiftungen, beteiligten sich an Schulgründungen und richteten Bildungsstipendien ein. Insbesondere Witwen, aber auch verheiratete und ledige Frauen und Äbtissinnen verfügten über eigenes Vermögen durch Mitgiften, Erbschaften und Einkünfte, die ihnen diesen gesellschaftspolitischen Gestaltungsraum eröffneten.[45] Die Patronage gehörte zum Rollenverständnis einer hochstehenden Person und lag auch in dem damit verbundenen Repräsentationsbestreben der eigenen Person und Familie begründet. Frauen der Eliten waren immer als Mäzeninnen in ihren eigenen Handlungsbereichen für soziale, pädagogische und religiöse Projekte aktiv und begriffen dieses Engagement als Form politischen Handelns.[46] Bezog sich diese

44 Die aktive Rolle von Frauen war nicht allein auf den Protestantismus begrenzt. Auch auf katholischer Seite unterstützten vermögende Frauen die jesuitische Mission bis hin zur Finanzierung einzelner Missionare. Und auch hier wurde mit Druckmedien für die Unterstützung geworben. Ab 1702 erschienen die französischsprachigen „Lettres édifiantes et curieuses" und ab 1728 wurden Auszüge daraus ins Deutsche übersetzte und unter dem Titel „ Der neue Welt-Bott" publiziert, vgl. Hsia, Patronage, wie Anm. 10; Katrin Keller, Hofdamen. Amtsträgerinnen im Wiener Hofstaat des 17. Jahrhunderts, Wien/Köln/Weimar 2005.

45 Vgl. Valone, Matrons, wie Anm. 28, 317.

46 Zum weiblichen Mäzenatentum vgl. Kerstin Merkel u. Heide Wunder Hg., Deutsche Frauen der Frühen Neuzeit. Dichterinnen, Malerinnen, Mäzeninnen, Darmstadt 2000; Ute Essegern, Fürstinnen

Förderung in der Regel auf das lokale Umfeld und kulturelle Zentren, so erweiterte sich insbesondere seit dem 17. Jahrhundert dieser Handlungsrahmen auf transkontinentale Räume.

Die außereuropäische Mission bot Frauen höherer Stände die Möglichkeit, am kolonialen Vorhaben teilzunehmen und sich in einem für sie neu zugänglichen globalen Handlungsraum zu engagieren. Sie spendeten Geld, machten Stiftungen für Witwen, Waisen und Kranke, unterstützten einzelne Personen, deren Namen sie über die „Ausführlichen Berichte" kennengelernt hatten, und übernahmen Patenschaften für getaufte Kinder, deren schulische Bildung sie im Kontext der Mission finanzierten. Missionszeitschrift und Briefe berichteten über die geförderten Personen. Gerade an diesem Punkt wird die missionarische Gesellschaft in ihrer transkontinentalen Form konkret fassbar. Finanzielle Mittel aus Europa flossen in die Mission, aus der wiederum sehr detaillierte Nachrichten an die Spendenden zurückkamen. Die praktische soziale Fürsorge basierte auf dem ständischen und sozialen Gefälle zwischen den Mäzeninnen und indischen Konvertiten beiderlei Geschlechts in der Missionsgemeinde. Die indischen Gemeinden der Konvertierten setzten sich aus SklavInnen und Sklavenkindern, Witwen, Waisen und körperlich Gebrechlichen sowie Männern und Frauen aus der Handwerker- und Bauernschicht, aus Soldaten, Schulmeistern und KatechetInnen zusammen. Häufig waren ganze Familien Mitglieder der Gemeinden.[47] Die dritte Basis des finanziellen Engagements war somit die tradierte Form der Armenfürsorge. Wie die Patronage resultierte auch das soziale Engagement aus dem politisch-religiösen Selbstverständnis der Mäzeninnen als Herrschaftsträgerinnen. Mit ihrer sozialen Fürsorge für indische KonvertitInnen dehnten die europäischen Mäzeninnen ihre angestammte Herrschaftspraxis quasi auf den südindischen Raum aus. Jedoch wurden die indischen NeuchristInnen nicht UntertanInnen der europäischen Eliten, vielmehr NeubürgerInnen im „Reich Gottes". Die pietistische Mission in Tranquebar bot insbesondere den Armen, Witwen und Rechtlosen eine attraktive Alternative zum indischen Kastensystem an. Damit veränderten sich auch in der südindischen tamilischen Gesellschaft ständische und Geschlechterordnungen. Durch die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde entstanden neue Handlungsoptionen für beide Geschlechter, und gesellschaftliche Grenzen wurden verschoben.

---

am kursächsischen Hof. Lebenskonzepte und Lebensläufe zwischen Familie, Hof und Politik in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, Leipzig 2007; Andrea Schödl, Frauen und dynastische Politik (1703–1723). Die Markgräfinnen Elisabeth Sophie von Brandenburg und Christine Charlotte von Ansbach, Kulmbach 2007; Erin Griffey Hg., Henrietta Maria: Piety, Politics and Patronage, Aldershot 2008; Suzanne G. Cusick, Francesca Caccini at the Medici Court. Music and the Circulation of Power, Chicago 2009; Rebecca Mills, „To be both Patroness and Friend". Patronage, Friendship, and Protofeminism in the Life of Elizabeth Thomas (1675–1731), in: Studies in Eigtheenth-Century Culture, 38 (2009), 69–89; Katrin Keller, Hofdamen, Fürstinnen, Mätressen. Frauen und Politik in der höfischen Gesellschaft, in: Mächtig verlockend: Frauen der Welfen. Ausstellungskatalog, Berlin 2010, 91–105; Katherine McIver Hg., Wives, Widows, Mistresses, and Nuns in Early Modern Italy. Making the Invisible Visible Through Art and Patronage, Farnham u. a. 2012.

47 Für 1728/1729 AFSt/M 1 f 3, Nr. 5: Mitgliederverzeichnis der Gemeinden.

4. Fazit und Ausblick

Mit dem neuen netzwerkförmigen Handlungsrahmen formierte sich am Beginn des 18. Jahrhunderts im Missionsunternehmen ein protestantisches Europa als Speerspitze eines neuen kämpferischen Protestantismus, dessen Hoffnung und Praxis auf ein protestantisches Empire zielte. Der netzwerkförmige, nicht institutionell gebundene Organisationsrahmen der Mission ermöglichte Frauen höherer Stände die eigenständige Teilhabe an der Unternehmung. In diesem Sinne war das Missionsnetzwerk Bestandteil eines formativen europäischen Vergesellschaftungsprozesses, in dessen Verlauf ständische und geschlechterspezifische Ordnungen in Bewegung gerieten und neue, sachorientierte soziale Verbindungen möglich machten.[48] Mit dem Konventikelwesen hatte der Pietismus eine auf Freiwilligkeit beruhende neue Form der Soziabilität hervorgebracht und damit langfristig dynamische Prozesse in Gang gesetzt.[49] Durch das gemeinsame Ziel, an der Ausbreitung des „Reiches Gottes" aktiv mitzuwirken, und durch die daraus resultierende mündliche und briefliche Kommunikation verbanden sich nun Personen differenter ständischer Zugehörigkeit, die in der Ständegesellschaft vornehmlich durch hierarchisch angelegte Dienst- oder Abhängigkeitsverhältnisse assoziiert waren. Diese Vergesellschaftung in überregionalen pietistischen Netzwerken ermöglichte eine gesellschaftliche Öffnung, in der sich Personen beiderlei Geschlechts und unterschiedlicher Stände zur aktiven Arbeit an gemeinsamen Projekten vernetzen und sachbezogen kommunizieren konnten. Zentrale Kommunikationselemente waren neben Briefen in der Regel Periodika, gedruckte Berichte und Nachrichten.[50]

Mit der pastoraltheologischen Propagierung der Gleichheit der Geschlechter vor Gott und der Aufwertung der Laienfrömmigkeit verstärkte der Pietismus den Gleichheitsgedanken, was sich in seinen Kommunikationspraktiken und Soziabilitätsformen ausdrückte und nicht nur zur Durchlässigkeit von ständischen, sondern auch von Geschlechtergrenzen führten konnte.[51] Die ranghohe adelige Magdalena Elisabeth von

48 Vgl. Rudolf Schlögl, Hierarchie und Funktion. Zur Transformation der stratifikatorischen Ordnung in der Frühen Neuzeit, in: Marian Füssel u. Thomas Weller Hg., Soziale Ungleichheit und ständische Gesellschaft. Theorien und Debatten in der Frühneuzeitforschung, Frankfurt a. M. 2011, 47–63.

49 Zur Soziabilität vgl. Wolfgang Hardtwig, Genossenschaft, Sekte, Verein in Deutschland, 1: Vom Spätmittelalter bis zur Französischen Revolution, München 1997.

50 Für das globale Netz der Herrnhuter vgl. etwa Gisela Mettele, Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeine als globale Gemeinschaft 1727–1857, Göttingen 2009.

51 Vgl. Ruth Albrecht, Frauen, in: Hartmut Lehmann Hg., Geschichte des Pietismus. Glaubenswelt und Lebenswelten, Göttingen 2004, 522–555; Ulrike Gleixner, Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit. Württemberg 17.–19. Jahrhundert, Göttingen 2005; dies., Mehrdeutige Praxis und Bewegung in Zwischenräumen. Geschlecht und Gruppenkultur im Pietismus, in: Monica Juneja u. Margit Pernau Hg., Religion und Grenzen in Indien und Deutschland. Auf dem Weg zu einer transnationalen Historiographie, Göttingen 2008, 305–336; dies., How to Incorporate Gender in Lutheran Pietism Research. Narratives and Counternarratives, in: Jonathan Strom, Hartmut Lehmann u. James van Horn Melton Hg., Pietism in Germany and North America 1680–1820, Ashgate 2009, 271–278; Wolfgang Breul, Art. „Pietismus", in: Enzyklopädie der Neuzeit, 10, Stuttgart 2009, Sp. 12–17.

Hallart etwa unterhielt als Witwe zu ihrem ehemaligen Hauslehrer eine lebenslange enge Beziehung, die schließlich beide vom Halleschen Pietismus distanzierte und zum Herrnhutischen Pietismus hinführte. Die Bedeutung des Geschlechtsunterschieds ist in der Überlagerung von sozialer Ungleichheit (höherer Stand der adeligen Frau), Zivilstand (Witwe vs. Unverheirateter) und Wissensposition (studierter Theologe) zurückgenommen. Zwar hat es in der Frühen Neuzeit immer die Nähe zwischen Frauen hohen Standes und ihren bürgerlichen Seelsorgern gegeben, aber die Dynamik pietistischer Frömmigkeit forcierte die Erosion der Standes-, Wissens- und Geschlechtergrenzen nachhaltig. Die Stiftsdame Bertha von Bismarck pflegte mit Gotthilf August Francke einen engen Briefkontakt, der durch das gemeinsame Missionsprojekt einen vertraulichen Charakter erhielt und in dem Geschlechter-, Standes- und Bildungsunterschiede ebenfalls an Relevanz verloren. Frauen des städtischen Patriziats, wie Maria Magdalena Böhmer, konnten gemischtgeschlechtliche Unterstützerkreise aufbauen und darin eine zentrale Rolle einnehmen. Im Falle der oben eingeführten Oberhofmeisterin Ilse Anna von Kameke und der preußischen Königin Sophie Dorothea erscheinen die Standesgrenzen zwischen den beiden Frauen durchlässiger. Die Oberhofmeisterin involvierte die Königin in das Missionsprojekt, und daraus resultierten weitere gemeinsame Aktivitäten.

Diese Fallbeispiele zeigen, wie ständisch und geschlechtlich bedingte Ungleichheiten im europäischen Netzwerk der protestantischen Mission an grenzziehender Bedeutung verloren. Dieser Ausgleich war allerdings an das europäische Netzwerk, bestehend aus Hochadel und bürgerlichen Funktionsträgern, gebunden und betraf nicht die südindischen Gemeinden. Die neuen ChristInnen in Südindien wurden und blieben in der ständischen Hierarchie wie die Unterprivilegierten in Europa der schulischen und sozialen Fürsorge unterworfen.

Die eschatologisch fundierte Dringlichkeit, den lutherischen Glauben zu universalisieren, generierte einen nachhaltigen pietistischen Aktivismus und eine emsige Spendenkultur für die koloniale Mission in Tranquebar. Der globale Zusammenhalt zwischen den an der Mission in Europa und Südindien Beteiligten wurde durch Briefe und die Missionszeitschrift gewährleistet. Der Einsatz für die eigene Konfession mit einer heilsgeschichtlich motivierten Expansion und die gesellschaftspolitische Partizipation machten die koloniale Mission für europäische Frauen höherer Stände attraktiv. Die Indienmission eröffnete ihnen einen „neuen" kolonialen (Herrschafts-)Raum und bot Anschluss an neue Formen gesellschaftlicher Vernetzung, in der bis dahin gültige ständische und geschlechterbasierte Grenzen an Relevanz verloren.