

„ICH HAB SIE MIR SELBST AUERWÄHLT, DASS ICH IHR WERDE ZUGEZÄHLT“¹ – FALLSTUDIE ZU DEN MOTIVEN EINES KLOSTEREINTRITTS

JEANNINE KUNERT

Vorbemerkung zum Forschungsstand

Der folgende Beitrag wendet sich aus einer religionswissenschaftlichen Perspektive einem Gegenstand zu, der bisher vor allem in der Kirchengeschichte und Pietismusforschung sowie von einigen US-amerikanischen Historikern und Sozialwissenschaftlern Beachtung fand.² Die Resonanz, die die Geschichte der Klostersgemeinschaft *Ephrata* erzeugte, ist sicherlich dem außergewöhnli-

¹ *Schwesterlichen Gesellschaft*, Ein Angenehmer Geruch der Rosen und Lilien Die im Thal der Demuth unter den Dornen hervor gewachsen. Alles aus der Schwesterlichen Gesellschaft in Saron, Ephrata 1756, 3. Es handelt sich hierbei um ein Zeugnis, der Klosterbewohnerinnen Ephratas. Männer wie Frauen der religiösen Gemeinschaft hatten die Möglichkeit selbständig religiös-erbauliche Schriften zu verfassen, die in der eigenen Druckerei vervielfältigt und veröffentlicht wurden. Die zahlreichen Gedichte und Lieder erlauben einen Einblick in diese Lebenswelt.

² Die historische Aufarbeitung der Gemeinschaft Ephrata findet nunmehr seit über 120 Jahren statt. Vgl. u. a.: *Oswald Seidensticker*, Ephrata, eine amerikanische Klostergeschichte, Cincinnati 1883; *Julius Friedrich Sachse*, German Sectarians of Pennsylvania. 1708–1742, Philadelphia 1899; *Ders.*, German Sectarians of Pennsylvania. 1742–1800, Philadelphia 1900; *Donald F. Durnbaugh*, Work and Hope – The Spirituality of The Radical Pietist Communitarians, in: Church History 39 (1970), 72–90; *Walter Klein*, Johann Conrad Beissel – Mystic and Martinet. 1690–1768, Philadelphia 1972; *Gordon E. Alderfer*, The Ephrata Commune – An early American Counterculture, Pittsburgh 1985; *Jeff Bach*, Voices of the Turtledoves – The Sacred World of Ephrata, Göttingen 2003. Bach stellt in seinem Buch auch einen mehrseitigen bibliographischen Aufsatz über Primär- und Sekundärliteratur zu Ephrata zur Verfügung. Eine der Hauptquellen für die Darstellung der Lebensgeschichte des Gründers Ephratas Johann Konrad Beissel und der Genese der Religionsgemeinschaft bleibt allerdings die von zwei Klosterbrüdern Ephratas, Jacob Grass (Bruder Lamech) und Peter Miller (Bruder Agrippa), verfasste Chronik: *Lamech/Agrippa*, Chronicon Ephratense, Enthalten den Lebens-Lauf des ehrwürdigen Vaters in Christo Friedsam Gottrecht, Weyland Stiffers und Vorstehers des geistl. Ordens der Einsamen in Ephrata in der Graffschaft Lancaster in Pennsylvania, Ephrata 1786. Im „Chronicon Ephratense“, dem eindeutig ein hagiographischer Charakter nachzuweisen ist, wird der Werdegang Beissels von einem Bäckergehilfen hin zum asketischen, religiösen Führer und die Geschichte der Klostersgemeinschaft beschrieben. Die Darstellungen sind zwar tendenziös, können jedoch aus Mangel an anderweitigen veritablen Überlieferungen kaum nachgeprüft werden.

chen Objekt geschuldet, denn wir haben es hier mit einer protestantischen Klostersgemeinschaft auf pennsylvaniaschem Boden zu tun, deren Mitglieder ihrer Lebensführung und ihrem äußerem Aussehen nach eher katholisch als protestantisch erschienen, jedoch kabbalistisch-mystische sowie wiedertäuferische Lehren vertraten und entsprechende Rituale ausführten.

Hier nun wird der Fokus auf die Lebenswelt der Nonnen des Klosters gerichtet³, um am Beispiel dieser Gruppe mögliche Gründe für den Beitritt in das Konvent unter Bezugnahme auf die *Rational Choice Theory*⁴ herauszuarbeiten. Die Frage, welche Anziehungskraft religiöse Gemeinschaften, die gemeinhin als Sekten bezeichnet werden, besonders hinsichtlich des weiblichen Geschlechts besitzen, floss bereits mehrfach in Studien ein.⁵ Die Frauen- und Geschlechterforschung, zu der die nachstehenden Ausführungen beisteuern möchten, konnte sich in den letzten Jahren zunehmend auch im Rahmen

³ Jeff Bach (Anm. 2) berichtet nicht allein ausführlich über den Lebensweg und die Lehren Beissels, sondern beschäftigt sich in seiner Monographie ebenso ausführliche mit der Geschlechterkonstruktion Ephratas. Zur Kontrastierung der Struktur und Lebensweise der Nonnen in Ephrata bietet sich der Blick auf Untersuchungen zum katholischen Klosterwesen an: *Christine Schneider*, Frauenklöster der Frühen Neuzeit als Totale Institution – Gleichheit und Differenz, in: Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit 8 (2008) 1, 20–33; *Ulrike Strasser*, Early Modern Nuns and the Feminist Politics of Religion, in: *The Journal of Religion*, 84 (2004) 4, 529–554; zum Mittelalter: *Caroline Walker Bynum*, Fragmentation and Redemption, New York 1992; Ruhrlandmuseum Essen (Hg.), *Krone und Schleier – Kunst aus Mittelalterlichen Frauenklöstern*, München 2005.

⁴ Zu den Hauptvertretern dieses Ansatzes zählen: *Rodney Stark/William S. Bainbridge*, *The Future of Religion*, Los Angeles 1985; *Dies.*, *A Theory of Religion*, New York 1987; *Dies.*, *Religion, Deviance, and Social Control*, New York/London 1996; Lawrence A. Young (Hg.): *Rational Choice Theory and Religion*, New York 1997; *Laurence R. Iannaccone*, Introduction to the Economics of Religion, in: *Journal of Economic Literature* 36 (1998) 3, 1465–1496; *Rodney Stark/Roger Finke*, *Acts of Faith – Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley/Los Angeles, 2000. Vertreter der deutschsprachigen Religionswissenschaft setzten sich in einem Themenheft der „Zeitschrift für Religionswissenschaft“ mit dem ökonomischen Ansatz auseinander: *Zeitschrift für Religionswissenschaft (ZfR)*, 8 (2000). Zu einem ihrer Kritiker gehört *Steve Bruce*, *Choice and Religion – A critique of rational choice theory*, Oxford 1999.

⁵ *Rosemary Radford Ruether/Catherine M. Prelinger*, Women in Sectarian and Utopian Groups, in: *Rosemary Radford Ruether/Rosemary Skinner Keller* (Hg.), *Women and Religion in America*, Bd. 2, San Francisco 1983, 260–315; *Karen K. Nickless/Pamela J. Nickless*, Sexual Equality and Economic Authority – The Shaker Experience, 1784–1900, in: *Wendy E. Chmielewski* (u.a. Hg.), *Women in Spiritual and Communitarian Societies in the United States*, New York 1993, 119–132; *Mary Farrell Bednarowski*, Outside the Mainstream – Women's Religion and Women Religious Leaders in Nineteenth-Century America, in: *Martin E. Marty* (Hg.), *Modern American Protestantism and its World*, Bd. 12, New York/London/München/Paris 1993, 67–91; *Sue Marie Wright*, Women and the Charismatic Community – Defining the Attraction, in: *William H. Swatos, Jr.* (Hg.), *Gender and Religion*, New Brunswick 1994, 143–157.

der deutschen Religionswissenschaft etablieren⁶, gleichsam fand sie in der Pietismusforschung ihren festen Platz.⁷

1. Historisches Vorspiel

Ab Mitte der 1720er Jahre formierte sich in Pennsylvania eine religiöse Gruppe um den Dissidenten Johann Konrad Beissel (1690–1768). Beissel wurde auf Grund seiner Glaubensüberzeugungen in seiner Heimat, dem Neckargebiet um Heidelberg, verfolgt und wanderte bereits im Jahr 1720 nach Amerika aus. Bis zum Ende des Jahrzehnts entwickelten sich in dieser Gemeinschaft namens *Ephrata* monastische Strukturen mit je einem Orden für die zölibatär lebenden Brüder und Schwestern sowie einem Haushälterstand der Laien. Die Mitglieder waren fast ausschließlich deutschstämmige Immigranten.

In *Ephrata* verbanden sich (radikal-) pietistische und wiedertäuferische Ideen und Praktiken, was sich mitunter in der Verehrung der Heiligen Sophia (der Weisheit Gottes oder auch die weibliche Seite Gottes)⁸, Erwachsenentaufe

⁶ Darauf deutet zumindest das Erscheinen von Sammelbänden zum Thema hin: Anna-Katharina Höpflinger/Ann Jeffers/Daria Pezzoli-Oligiati (Hg.), *Handbuch Gender und Religion*, Göttingen 2008; Susanne Lanwerd (Hg.), *Frau – Gender – Queer – Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft*, Würzburg 2010. Doch scheint die Genderforschung im Fach Religionswissenschaft nachwievor vor allem, allerdings nicht ausschließlich, in weiblicher Hand zu sein, diesen Eindruck vermittelt zumindest ein Blick in die Autorinnenverzeichnisse der beiden Bände sowie in die Mitgliederliste der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft, in der nach Selbstauskunft die Arbeitsschwerpunkte verzeichnet werden. (<http://www.dvrw.de>, letzter Zugriff 30.06.2011)

⁷ Z. B.: *Richard Critchfield*, Prophetin, Führerin, Organisatorin – Zur Rolle der Frau im Pietismus, in: Barbara Becker-Cantario (Hg.), *Die Frau von der Reformation zur Romantik*, Bonn 1987, 112–137; *Barbara Hoffmann*, Radikalpietismus um 1700, Frankfurt a. M. 1996; *Ulrike Gleixner*, Zwischen göttlicher und weltlicher Ordnung – Die Ehe im lutherischen Pietismus. in: *Pietismus und Neuzeit* (PuN), 28 (2002), 147–184; *Ruth Albrecht*, Frauen, in: Hartmut Lehmann (Hg.), *Geschichte des Pietismus*, Bd. IV, Göttingen 2004, 522–555; *Ryoko Mori*, Begeisterung und Ernüchterung in christlicher Vollkommenheit – Pietistische Selbst- und Weltwahrnehmungen im ausgehenden 17. Jahrhundert, Tübingen 2004; *Ruth Albrecht*, Johanna Eleonora Petersen – Theologische Schriftstellerin des frühen Pietismus, Göttingen 2005; *Ulrike Gleixner/Erika Hebeisen* (Hg.), *Gendering Tradition – Erinnerungskultur und Geschlecht im Pietismus*, Korb 2007; *Claudia Wustmann*, Die „begeisterten Mägde“ – Mitteldeutsche Prophetinnen im Radikalpietismus am Ende des 17. Jahrhunderts, Leipzig/Berlin 2008.

⁸ *Ruth Albrecht*, *Der einzige Weg zur Erkenntnis Gottes – Die Sophia-Theologie Gottfried Arnolds und Jakob Böhmes*, in: Verena Wodtke (Hg.), *Auf den Spuren der Weisheit*, Freiburg i. Br. 1991, 102–117; *Wendy Everham*, Johann Konrad Beissels Leben und Theologie – Versuch eines Grundverständnisses, in: *Eberbacher Geschichtsblatt* 90 (1991), 55–66; *Jan Stryz*, The Alchemy of the Voices at Ephrata Cloister, www.esoteric.msu.edu/Alchemy.html (letzter Zugriff 28.06.2011); *Bach*, *Voices* (Anm. 2), 25–47. Zum Verständnis der Sophiologie in der Theologie Beissels: *Johann Conrad Beissel*, Göttliche Wunderschrift, Darinnen entdeckt wird, wie aus dem ewigen Guten hat

im fließenden Wasser, Sabbathheiligung und der strengen Askese im Kloster niederschlug. Die Mitglieder Ephratas fühlten sich zur „wahren Kirche“ und den „Auserwählten Gottes“ zugehörig, weswegen sich Beissel und seine Adepten von der Welt und den etablierten Großkirchen separierten, die von ihm als „Babels Kirche“ verteufelt wurden. Die Gemeinschaft ließ sich vom Jahr 1732 an dauerhaft in dem damals nur sehr dünn besiedelten Gebiet vom heutigen Lancaster County, PA, am Cocalico Creek⁹ nieder. Für über ein Jahrzehnt war sie mit ihren Papier-, Öl- und Getreidemühlen und der eigenen Druckerei wirtschaftlich sehr erfolgreich, bis Beissel im Jahr 1745 eine Umstrukturierung der Orden und des Wirtschaftslebens vornahm, damit sich die religiöse Gemeinschaft wieder auf das Wesentliche konzentrierte.

Der Tagesablauf des Klosters war strikt in Arbeit und Andacht unterteilt, wobei viel Zeit für das Gebet eingeräumt wurde. Die Betenden waren angehalten, sich niederzuknien, um Demut zu zeigen (zu diesem Zweck wurden Türen in *Ephrata* besonders niedrig gebaut, damit sich der Eintretende bücken und sich dabei an die Demut vor Gott erinnern muss)¹⁰. Die Klosterbewohner übten sich im täglichen Fasten mit nur einer sättigenden Mahlzeit am Tag. Diese Praxis war von der Idee getragen, den Körper und den Geist unter Kontrolle zu bringen und sich nach einem imaginierten paradiesischen Vorbild zu formen – da Adam keine Bedürfnisse der weltlichen Art verspürt habe, müssten auch die Ephratanenser ihre Bedürfnisse so weit wie möglich reduzieren. Durch eine spezielle vegetarische Diät sollten darüber hinaus das sexuelle Verlangen minimiert und der Körper einer Reinigung unterzogen werden und auch auf Schlaf sollten sie so weit wie möglich verzichten.¹¹ In den Jahren 1735/36 wurde die Kutte nach mittelalterlich-klösterlichem Vorbildern als einheitliche Kleidung des Klosters eingeführt. Dieses monastische Erscheinungsbild wurde ab 1738/1740 mit dem Rasieren der Tonsur (zeitweise bei beiden Geschlechtern) komplettiert, welches nach einem öffentlichen Keuschheitsgelübde vorgenommen wurde und den zölibatären Stand zusätzlich nach außen kennzeichnete.

können ein Böses urständen. Desgleichen, Wie das Böse wieder in das Gute vergestaltet, und der ewigen Mutter, als die vor den Zeiten des Abfalls das Ruder geführt, in den Schoos geliefert wird. Da dann alle Amtsverwaltungen, die im Abfall durch den Willen des Manns entstanden, wieder aufgehoben werden. Denen Irrthümern des Naturalismi und Atheismi entgegen gesetzt, und zum Heilige Nachsinnen den Kindern der Obern Weisheit, Ephrata 1789.

⁹ Ephrata befindet sich circa 110 km von Philadelphia entfernt. Der Cocalico Creek mündet im Conestoga River, der wiederum ein Zufluss des Susquehanna River ist.

¹⁰ Die niedrigen Türen fallen noch heutigen Besuchern des nun als Museum betriebenen Klostergeländes auf.

¹¹ *Bach, Voices* (Anm. 2), 85 ff.

Auf Grund des Zölibats und misslungener Anwerbung neuer Mitglieder vergraste die Klostersgemeinschaft und bestand lediglich bis ins erste Drittel des 19. Jahrhunderts. Was jedoch zunächst zum Anwachsen der Gemeinschaft führte, wird auf den nächsten Seiten mit Zuhilfenahme von Aspekten der *Rational Choice Theory* erörtert. Zunächst gehe ich auf die theoretischen Grundannahmen meiner Analyse ein, bevor ich mich dem historischen Fallbeispiel zuwende. Besondere Aufmerksamkeit gilt dem Zulauf von weiblichen Mitgliedern zur Gemeinschaft.

2. Rational Choice Theory

Die *Rational Choice Theory* – die Theorie der rationalen Wahl, der rationalen Entscheidung, unterstellt Individuen ein nutzenmaximierendes und kostenminimierendes Verhalten und versucht so soziales Handeln im Kontext von Angebot und Nachfrage zu verstehen – wurde in den Wirtschaftswissenschaften, der Wahlforschung, Politikwissenschaft und den Sozialwissenschaften diskutiert. In fast dreißigjähriger kritischer Auseinandersetzung mit der sozialwissenschaftlichen Handlungstheorie der *Rational Choice Theory* innerhalb der Religionssoziologie wurde hinreichend auf die Probleme hinsichtlich Übersimplifizierung, Tautologie und Falsifizierbarkeit hingewiesen. Dennoch sind einige der theoretischen Annahmen nützlich, um historische Gegebenheiten besser interpretieren zu können – besonders da, wo Akteure nicht mehr nach Gründen und Ursachen ihres Handelns befragt werden können.

Die Frage nach den Determinanten der religiösen Nachfrage wurde, wie Dieter Schmidtchen bemerkte, in der bisherigen Forschung vernachlässigt.¹² Dieser Beitrag versucht diesem Desiderat beizukommen, indem die mögliche Motivlage¹³ von Frauen, die sich für einen Klostereintritt in *Ephrata* entschieden, untersucht wird. Als Erklärungshilfen werden Theoriebausteine der *Rational Choice Theory* hinzugezogen, ohne jedoch allen Annahmen der amerikanischen Religionssoziologen Rodney Stark und William S. Bainbridge zu folgen. So sind zum Beispiel ihre Überlegungen zu *Kompensatoren*¹⁴ für dieses Fallbeispiel ebenso wenig ergiebig wie ihre Klassifikation von Kirche, Sekte

¹² Dieter Schmidtchen, Ökonomik der Religion, in: ZfR, 8 (2000) 1, 11–43, hier 43.

¹³ Natürlich ist es unmöglich, die tatsächlichen Motive bestimmen zu können, weswegen hier von einer möglichen Motivlage gesprochen wird. Motivlage meint hier ein historisches und soziales Umfeld von Bedingungen sowie persönliche Dispositionen, die den Entschluss zum Klostereintritt positiv stimuliert oder überhaupt ermöglicht haben können.

¹⁴ Stark/Bainbridge, *The Future* (Anm. 4); *Dies.*, *A Theory* (Anm. 4), 25–53.

unumstrittene Grundannahmen wie die Orientierung menschlichen Handelns an Nutzenmaximierung fließen jedoch in hier angestellten Überlegungen ein.

Innerhalb der Religionssoziologie fragt die *Rational Choice Theory* wie Religion menschlichen Bedürfnissen nachkommt. Dabei wird davon ausgegangen, dass Menschen auf einem religiösen Markt nach Vorteilen und Belohnungen, in der Theorie *rewards* genannt, streben. Zu den *rewards* zählt, wofür Menschen bereit sind zu investieren und Kosten aufzubringen. Des Weiteren versuchen Individuen, Kosten zu vermeiden. Demnach handeln Menschen „rational“, indem sie Kosten und Nutzen abwägen und ihre Handlung nach dem kostengünstigeren Ergebnis ausrichten. „Rational“ soll hier die Ausrichtung des Handelns nach dem subjektiv wertvoller Bewerteten heißen, wobei die Bewertung keineswegs immer bewusst vorgenommen wird oder dem entsprechen muss was „objektiv“ als rational definiert ist.

In der *Rational Choice Theory* wird weiter zugrunde gelegt, dass in allen Gesellschaften die begehrten (religiösen) *rewards* knapp sind. Sie können also infolge ihrer beschränkten Verfügbarkeit nicht von allen Menschen erworben werden. Um dennoch dieses Verlangen zu befriedigen, werden *Kompensatoren* geschaffen, die wie ein „Schuldschein“ für den angestrebten, aber dennoch nicht erreichbaren *reward* funktionieren. *Rewards* und *Kompensatoren* können dadurch voneinander unterschieden werden, dass *rewards* das eigentlich Angestrebte sind, während *Kompensatoren* nur als ein In-Aussicht-Stellen der *rewards* auftreten. *Kompensatoren* werden jedoch dann so behandelt, als seien sie die eigentlichen *rewards*, wobei Menschen den echten *reward* dem *Kompensator* immer vorziehen würden.¹⁶

Obwohl Rodney Stark und William S. Bainbridge auf die Unterscheidung von *rewards* und *Kompensatoren* Wert legen, werde ich im Folgenden nur noch von *rewards* sprechen. Ich stimme hier mit Hubert Seiwerts Analyse der *Kompensatoren* als „theoretically ill-founded“ überein.¹⁷ Für Seiwert stellen die *Kompensatoren* bereits einen *reward* für den Gläubigen dar und sind damit theoretisch überflüssig.¹⁸ Wenn ich beispielsweise an meine Auserwähltheit glaube – für Stark und Bainbridge ein *Kompensator*, da die Richtigkeit dieses Glaubens im Diesseits unüberprüfbar ist – dann wird dieser Glaube jedoch

¹⁵ Stark/Bainbridge, *The Future* (Anm. 4).

¹⁶ Stark/Bainbridge, *A Theory* (Anm. 4), 36 ff.

¹⁷ Hubert Seiwert, *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History*, Leiden/Boston 2003, 473.

¹⁸ Ebd., 465 f.

bereits im „Hier und Jetzt“ belohnt, da er sich positiv auf mein Selbstwertgefühl auswirkt. Zudem unterscheidet Seiwert zwischen *weltlichen* und *religiösen rewards*. Während die *weltlichen* (wie Wohlstand, Status, Macht) in allen gesellschaftlichen Bereichen zu finden sind, können *religiöse rewards* nur von Religionen angeboten werden. Sie bestehen z. B. aus Versprechen der Erlösung, des ewigen Lebens oder der Befreiung von Sünde. Dagegen kann weltlicher Nutzen ebenso in religiösen Gruppen aus sozialen Netzwerken, materieller Unterstützung, Zugang zu Informationen oder zum Heiratsmarkt gezogen werden.¹⁹

Die Mitgliedschaft in *Ephrata* war in vielfältiger Weise nützlich. Bezüglich der *religiösen rewards* versprach Beissel seinen Anhängern bei entsprechender Lebensführung zu den „Auserwählten Gottes“ zu gehören, die Vergebung der Sünden, ein erfülltes und glückliches Leben im Paradies; selbst den Beginn des „Reiches Gottes“ auf Erden zu seinen Lebzeiten versprach er.²⁰ Für die Gläubigen waren das keine bloßen Versprechen, sondern zu erwartende Realität, nach der sie ihre Lebensführung ausrichteten.²¹ Die engen sozialen Bande innerhalb der Gemeinschaft, die gegenseitige Hilfeleistung und Anerkennung, finanzielle Absicherung, Nahrung, Kleidung und Wohnraum waren einige der *weltlichen rewards*, die eine Zugehörigkeit zu *Ephrata* mit sich brachte. Ich nehme folglich an, dass sich als attraktiv eingestufte Faktoren positiv auf die Entscheidung für ein Leben in einer streng asketischen Gemeinschaft auswirkten. Auf die unterschiedlichen Vorteile einer Mitgliedschaft soll nun näher eingegangen werden, wobei die meisten der daraus abgeleiteten Motive allerdings weniger geschlechterspezifisch als allgemein zutreffend sind.

¹⁹ Darren E. Sherkat, *Embedding Religious Choices – Preferences and Social Constraints into Rational Choice Theories of Religious Behavior*, in: Lawrence A. Young (Hg.), *Rational Choice Theory and Religion*, New York 1997, 66–86, hier 75 ff.

²⁰ Beissel, *Göttliche Wunderschrift* (Anm. 8); *Seidensticker*, *Ephrata* (Anm. 2), 73 ff.

²¹ Das Titelzitat, das sich auf die Entscheidung für das Leben im Kloster bezieht, verdeutlicht, dass die Bürden des Klosterlebens auf sich genommen wurden, um zu einer Gruppe zu gehören, die sich selbst als auserwählt verstand. An gleicher Stelle heißt es weiter „Die Schwester-Lieb ist allzeit wohl; obschon oft Leid- und Jamer-voll: Sie wächst in allem Leiden aus, und bringt die schönste Frucht nach Haus.“ (*Schwesterlichen Gesellschaft*, Ein Angenehmer (Anm. 1), 3.)

3. Ermöglichungsbedingungen für den Eintritt in eine deviante Gruppe

3.1. Der Eintritt als „Lebensverbesserungsmaßnahme“

Materielle Sicherheit

Nonkonforme religiöse Gruppen wie *Ephrata* ziehen vor allem Menschen an, die andere Angebote, religiöse und materielle *rewards*, wie sie beispielsweise von den etablierten Kirchen bereitgestellt werden, als mangelhaft und ungenügend empfinden.²² Eine solche Gruppe kann dann die Möglichkeit bieten, diesen Mangel zu beheben. Für die erfolgreiche Rekrutierung müssen jedoch die angebotenen *rewards* auf einen „fruchtbaren Boden fallen“, das heißt, die Vorstellungen von der Welt und Lebensführung des potenziellen Anhängers müssen zur Gruppe passen. Ökonomisch ausgedrückt, muss das Angebot die entsprechende Nachfrage decken. Die Schwelle, einer nonkonformen Gruppe beizutreten, erscheint für Menschen, die nicht viel zu verlieren haben, sei es, weil sie arm, gesellschaftlich marginalisiert oder anderweitig benachteiligt sind (wie deutschsprachige Einwanderinnen im Pennsylvania des 18. Jahrhunderts), vergleichsweise niedrig. Ihr potentieller Verlust (finanzieller Art oder eines gewissen sozialen Status) ist vergleichsweise gering und der zu erwartende Gewinn hoch; wenngleich für eine Mitgliedschaft ebenso Kosten (wie Verzicht auf privaten Besitz, Entrichten von Abgaben oder soziale Separation) aufgebracht werden müssen.²³ In diesem Sinne dien(t)en religiöse Gemeinschaften auch als soziale Versorgungsanstalt – *Ephrata* wie auch die nordamerikanischen *Shaker* im 19. Jahrhundert nahmen Hilfsbedürftige auf und versorgten sie mit Nahrung, Kleidung und einem Dach über dem Kopf.²⁴ „Demnach war sein Haus [Beissels; J.K.] eine Zuflucht und Freystadt vor alle Wittwen, Waysen und Trostlosen: und welche seine Gränzen konten erreichen, die waren gesichert gegen den Bluträcher.“²⁵

²² Stark/Bainbridge, *The Future* (Anm. 4), 307 ff.

²³ Ebd., 350 f.; Seiwert, *Popular* (Anm. 17), 467 f.

²⁴ *D'Ann Campel*, *Women's Life in Utopia – The Shaker Experiment in Sexual Equality Reappraised, 1810 to 1860*, in: *The New England Quarterly*, 51 (1978) 1, 23–38; Stark/Bainbridge, *Religion, Deviance* (Anm. 4), 166–178. *Ephrata* nahm während seines Bestehens einige Witwen und Arme auf. In der religiösen Gemeinschaft der *Shaker* wurde sogar von „Wintermitgliedern“ gesprochen: armen Familien, Witwen und Waisen, die im Herbst der Gemeinschaft beitraten und sie im Frühling wieder verließen. (*Campel*, *Women's*; Stark/Bainbridge, *Religion, Deviance* (Anm. 4), 166–178.)

²⁵ *Lamech/Agrippa*, *Chronicon* (Anm. 2), 111.

Alleinstehende Frauen, die eher die Ausnahme blieben, hatten in den neuen Kolonien einen schwierigen gesellschaftlichen Stand²⁶, waren sie doch oftmals wegen ihrer finanziellen Abhängigkeit und beruflichen Unselbständigkeit von der Mildtätigkeit und dem Wohlwollen ihrer Familien abhängig. Der Schwesternorden als wirtschaftliche Selbstversorgungsanstalt und dessen feste Strukturen boten eine relativ hohe materielle und soziale Sicherheit. Gerade in der schwierigen Zeit nach der Einwanderung, als die meisten Migranten mit dem Wiederaufbau einer Existenzgrundlage beschäftigt waren, war dies ein willkommenes Angebot. Einige Migrantinnen traten zunächst dem Orden bei und nach der Eingewöhnungsphase an die neue Umgebung wieder aus. Nicht selten heirateten sie innerhalb des Haushälterstandes; blieben also auf diese Weise der Gemeinschaft erhalten.²⁷

Die Mitgliedschaft in einer religiösen Gruppe in diesem gesellschaftlichen und historischen Kontext bot gleichsam aus Europa nachziehenden Mitgliedern enorme Vorteile, da deren (See-) Reisen besser organisiert und zumeist auch bezahlt wurden, womit deren Überlebenschancen stiegen.²⁸ *Ephrata* übernahm in den Jahren 1749 und 1751 die Transportkosten für zwei Gruppen aus Deutschland, wodurch dessen neuen Mitgliedern die übliche Abzahlung der Überfahrtkosten durch jahrelangen Arbeitsdienst in fremden Haushalten erspart blieb.²⁹ Die Migrationsgruppen konnten sogleich im sozialen Verband siedeln und die Erfahrung der anderen für den eigenen Siedlungs-

²⁶ „Die täglichen Aufgaben, Pflichten und Erwartungen, die von ihrem Umfeld an sie [die Frauen, J.K.] gestellt wurden, formten die Vorstellungen dieser Frauen von sich selbst und ihrer Umgebung. Hier gab es die Rolle der Ehefrau, der Mutter, der Haus- und Hofherrin, der Tochter, der Ledigen und der Witwe. Universale Determinanten wie Werbung, Heirat, Schwangerschaft, Geburt, Kindererziehung und Hausarbeit prägten die Lebensperspektiven aller Frauen, unabhängig von ihrer Herkunft.“ (*Christine Hucho*, *Weiblich und fremd – deutschsprachige Einwanderinnen im Pennsylvania des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 2005, 21.)

²⁷ „Eben um dieselbe Zeit haben auch zwei von den ersten verlobten geistlichen Jungfrauen ihren Stand verändert, und sind von der Gemeinde abgegangen: die eine mit Nahmen M.H. hat sich nach Germanton verheiratet; aber ehe sie sich versah, ist ihr Hausvater von dem Erweckungsgeist der neuen Gemeinde ergriffen worden, dagegen sie sich anfänglich mit allem Vermögen gesetzt; sich aber doch endlich drein ergeben, da sie dann der neuen Gemeinde sind zugezogen, und haben noch zwanzig Jahr in der Enthaltung gelebt, auch unter den Heiligen ihres Wandels halben beliebt waren; [...]. Von ihnen ist ein Zweig in das Schwestern-Convent kommen, unter dem Nahmen Constantia, welche im Jahr 1782. ihre sterbliche Hütte abgelegt.“ (*Lamech/Agrippa*, *Chronicon* (Anm. 2), 45 f.)

²⁸ *Aaron Spencer Fogleman*, *Hopeful Journeys – German Immigration, Settlement, and Political Culture in Colonial America, 1717–1775*, Philadelphia 1996, hier 100–126; *Marianne S. Woheck*, *German Settlement in the British North American Colonies – A Patchwork of Cultural Assimilation and Persistence*, in: Hartmut Lehmann (Hg.), *In Search of Peace and Prosperity*, University Park, PA 2000, 191–216.

²⁹ *Annette K. Burgert*, *Brethren from Gimsheim in the Palatinate to Ephrata and Bermudian in Pennsylvania*, Myerstown, PA 1994.

folg nutzen. Die soziale Anbindung an die Gemeinschaft versprach aber auch Erleichterungen gerade in der Anfangszeit, in der soziale Netzwerke in der Regel erst aufgebaut und gefestigt werden mussten.³⁰ Durch die Bemühungen sich in räumlicher Nähe niederzulassen, blieb die Vernetzung langfristig bestehen und die Möglichkeit zur gegenseitigen Hilfe gewährleistet. „Strong attachments serve both as tangible rewards for belonging and as a firm basis for collective action.“³¹ Auf diese Weise wurde der Bruch mit und die Erfahrung der Entwurzelung aus der alten Heimat abgefedert.

Soziale Sicherheit und psychisches Wohlbefinden

Die Zugehörigkeit einer Religion kann sich negativ wie positiv auf die Gesundheit eines Mitgliedes und sein psychisches Wohlbefinden auswirken.³² Die Erfahrung der Akzeptanz des Einzelnen als vollwertiges Mitglied innerhalb der Gruppe stärkt das eigene Selbstwertgefühl. Zudem tritt eine subjektiv empfundene Verbesserung der Lebenslage ein, wenn sich die eigenen Überzeugungen gruppenintern bestätigen, wodurch wiederum die eigene Weltanschauung aufrechterhalten wird und kognitive Dissonanzen aufgehoben werden.³³

Bei religiösen Zweifeln wussten die Frauen *Ephratas* einander aufzubauen und sich in ihrem Glauben zu bestärken, wie es auch einem der Drucke des Schwesternordens entnommen werden kann: „O liebe Schwestern! was ein Gut, wann uns im Leiden wächst der Muht: Es gibt uns täglich neue Krafft, auf unser rauhe Wanderschaft.“³⁴ Durch das Teilen derselben Weltsicht konnten eventuell auftretende persönliche Bedenken durch die gegenseitige Versicherung von deren Richtigkeit besser ausgeräumt und die Plausibilitätsstruktur stabilisiert werden. „Brennt Eigen-Lieb oft schwarz u. heiß, die Schwester-Lieb macht alles weiß: Bin ich verirrt, Raht-Hilfe-loß, zeigt Schwester-Liebe ihren Schooß.“³⁵ Die eigene Zurechnung der Frauen zu einem elitären, von Gott ausgewählten Kreis, wirkte sich zudem positiv auf das Sicherheitsgefühl und den Selbstwert aus. „Allwo man erst recht Liebe pflegt, als wie ein Priesterlich Ge-

³⁰ Fogleman, *Hopeful Journeys* (Anm. 28), 77

³¹ Stark/Bainbridge, *Religion, Deviance* (Anm. 4), 165.

³² Sebastian Murken, *Gottesbeziehung und psychische Gesundheit: Die Entwicklung eines Modells und seine empirische Überprüfung*, Münster, New York, München, Berlin 1998.

³³ Leon Festinger/Henry W. Riecken/St Stanley Schachter, *When Prophecy Fails*, London 2008 (1. Auflage 1956); Simon Dein, *What Really Happens When Prophecy Fails – The Case of Lubavitch*, in: *Sociology of Religion*, 62 (2001) 3, 383–401.

³⁴ *Schwesterliche Gesellschaft*, Ein Angenehmer (Anm. 1), 18.

³⁵ Ebd., 11.

schlecht: Wer dieses Amt einmal vertritt, der ist vom Göttlichen Geblüt.³⁶ Das Bewusstsein, zu Gottes Lieblingen zu zählen, und die Aussicht auf den Eingang ins Paradies konnten die eigenen Krisenerfahrungen im Leben mildern und Zukunftsängste und sogar die Angst vor dem Tod nehmen.

„Dan die würdig seyn dass Glück in der zukünftigen Welt zu erlangen die müssen alle die Tage ihres Lebens alhier auf Erden die meiste zeit ganz Trostlos in den Wassern der Trübsal in gar vielen und mancherley Anfechtungen herum baden so daß sie oft weder Brod noch einigen erquickungs-Tranck zu genießen dass auch oft ihr Gebeine verdoren, und ihre Schöne verwelcket wie eine abgehauene Blume.“³⁷

Diese Selbstwahrnehmung konnte also zu einem besseren psychischen Wohlbefinden aufgrund der Reduzierung von Ängsten führen und kann somit durchaus als ein *weltlicher reward* betrachtet werden.³⁸

3.2. Familiäre Bande oder „Blut ist dicker als Wasser“

In die Entscheidungen für oder gegen eine religiöse Gemeinschaft spielen mannigfaltige soziale Gründe hinein. Diese Entscheidungen sind immer in sozialen, wirtschaftlichen oder politischen Kontexten eingebettet und werden von diesen mitbestimmt. Gerade die zwischenmenschlichen und familiären Kontakte haben Bedeutung bei der Wahl bzw. Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft.³⁹ Mitglieder mit schwachen sozialen Bindungen an eine religiöse Gruppe sind wohl eher dazu geneigt, die Gruppe (wieder) zu verlassen, als stark integrierte.⁴⁰ Fernerhin wirkt das Angebot von beständigen interpersonellen Beziehungen besonders attraktiv auf Menschen, die nach festen sozialen Banden suchen.

Die Siedlungsstruktur im Pennsylvania des 18. Jahrhunderts war sehr grobmaschig und infrastrukturell unzureichend. Die einzelnen Bauernhöfe und

³⁶ Ebd., 19.

³⁷ Historical Society of Pennsylvania, Philadelphia, Cassel Collection: Phi 1610, Ac 1924, Schwester Chronic – Die Rose oder der angenehmen Blumen zu Saron geistliche Ehe-verlöbntis mit ihrem himmlischen Bräutigam, welchen sie sich als ihrem König, Haupt, Mann, Herrn u. Bräutigam, aufs ewig hin verlobt. Und noch dabey ihrer aller bey-pflichtung im unter-geben an ihre geistliche Führerin, Mutter u. Vorsteherin und dann von ihrer treue und pflicht untereinander und gegen sich selbste. Begeben von ihrem geistlichen Vatter und Urständ, als durch welches Fleiß sich diese gantze geistliche gesellschaft erbauet, wie auch nicht weniger die wehrte gesellschaft in Zion, Ephrata 1745, 137. Anders als der Name vermuten lässt, handelt es sich hier um ein Regelwerk des Schwesternkonvents aus dem Jahr 1745 und nicht um eine fortlaufende Geschichtsschreibung.

³⁸ Seiwert, Popular (Anm. 17), 474.

³⁹ Stark/Bainbridge, The Future (Anm. 4), 353.

⁴⁰ Ebd., 312 u. 321; Sherkat, Embedding, 72 ff.

Siedlungen lagen recht weit auseinander, was die medizinische, schulische oder religiöse Versorgung, besonders in den damals abgelegenen Gebieten, sehr behinderte.⁴¹ Auf Grund der räumlichen Bedingungen und des mühsamen Reisens war die Pflege enger nachbarschaftlicher Beziehungen außer Reichweite und damit der Aufbau sozialer Kontakte abseits der eigenen Familie schwierig. Die Gemeinschaft *Ephrata* siedelte zwar bewusst in dieser Abgeschlossenheit von der Welt, doch suchten ihre Mitglieder trotz der genannten Hindernisse in zahlreichen Predigt- und Missionsreisen Kontakt zu den Menschen, etablierten eine Schule, in der Kinder aus der Nachbarschaft lernen konnten, veranstalteten öffentliche Gottesdienste⁴², unterhielten weitläufige geschäftliche Beziehungen zum Vertrieb ihrer Produkte und bauten so soziale Beziehungen auf, die bis nach Philadelphia reichten. Auf den genannten Wegen konnten sie gleichsam erfolgreich neue Anhänger gewinnen.⁴³ Sie füllten also zu einem gewissen Teil ein infrastrukturell bedingtes Vakuum, wie das mangelnder Möglichkeiten zur Schulbildung oder die damalige Unterversorgung mit Pfarrern, aus und konnten dadurch Menschen an sich binden, womit ein weiterer Grund für ihre Rekrutierungserfolge genannt wäre.

Laut Stark und Bainbridge resultiert die erfolgreiche Werbung eines neuen Mitglieds oftmals aus der Pflege eines engen Kontakts zu einem Anhänger der religiösen Gemeinschaft.⁴⁴ Gute Freunde und Familienangehörige sind demnach die besten Missionare. Gerade die Sozialisation in einem bestimmten Glaubenssystem führt dazu, dass ein Kind mit hoher Wahrscheinlichkeit die Elternreligion annimmt. Aber auch das Gegenteil kann der Fall sein, indem der Eintritt in eine deviante religiöse Gemeinschaft, die nicht der religiösen Gemeinschaft der Eltern entspricht, als eine Protestreaktion gegen die Eltern- generation gelesen werden kann.⁴⁵ Dabei spielt als Handlungsmotiv die Erzeugung bestimmter (positiver oder negativer) Gefühle bei einem Gegenüber eine große Rolle.

Aus den Mitgliedslisten – eigentlich Sterbelisten⁴⁶ – *Ephratas* wird jedenfalls deutlich, dass oftmals ganze Familienverbände mit der Gemeinschaft verbunden waren. War die Familie bereits involviert, so war es im Falle der (erfolgrei-

⁴¹ *Fogleman*, *Hopeful Journeys* (Anm. 28), 67–99.

⁴² Die Ephratenser waren überregional für ihren besonderen Chorgesang bekannt, mit dem sie auch immer wieder Besucher anlockten.

⁴³ *Lamech/Agrippa*, *Chronicon* (Anm. 2). Die Chronik gibt zahlreich Auskunft über die Aktivitäten der Gemeindemitglieder in den Bereichen Mission, Bildung und Wirtschaft.

⁴⁴ *Stark/Bainbridge*, *The Future* (Anm. 4), 353.

⁴⁵ *Sherkat*, *Embedding* (Anm. 13), 70 ff.

⁴⁶ Pennsylvania State Archive, Harrisburg, PA, Julius F. Sachse Collection of Ephrata Cloister Materials, Index to Brother Obadia's Diary, Ephrata 1725–1800, MG - 351, Rolle 19, Nr. 254.

chen!) religiösen Sozialisation der Kinder recht wahrscheinlich, dass sie der Gruppe im Haushälterstand und im Orden erhalten blieben. Sowohl Söhne als auch Töchter wurden von ihren Eltern in die Orden gegeben. Inwieweit dies im Einzelfall immer auch eine freiwillige Entscheidung war, ist weder aus der Sterbeliste noch aus anderen Dokumenten wie dem „Chronicon Ephratense“, der „Schwester Chronik“⁴⁷ noch der Schrift „Ein Angenehmer Geruch der Rosen und Lilien“ zu entnehmen. Jedoch verließen Ordensmitglieder die Gemeinschaft oftmals wieder und heirateten anschließend. Der Ephratenser Sigmund Landert beispielsweise stiftete sein Vermögen der Gemeinschaft und gab seine beiden Töchter in das Konvent. Die jüngere von den beiden trat später wieder aus, während die ältere verblieb.⁴⁸ Auch wenn sicherlich oftmals die Kinder die Religion der Eltern übernehmen, macht folgendes Beispiel deutlich, dass es auch anders sein kann. Die Schwestern Eicher „entflohen“ ihrem Elternhaus in die Gemeinschaft *Ephrata*. Die genauen Umstände dieser „Flucht“ sind allerdings nicht bekannt. Dass ihr Vater Daniel Eicher, vor dem sie angeblich flohen, im Sterberegister der Gemeinschaft auftaucht, könnte eventuell auf die erfolgreiche Rekrutierung von Familienmitgliedern verweisen.⁴⁹ Neben der familiären Bande wurden auch immer wieder Missionserfolge für *Ephrata* über freundschaftliche Beziehungen erzielt.

Die bisher referierten möglichen Gründe für einen Beitritt mussten nicht zwangsläufig bewusst abgewogen worden sein. Die aufgezählten *rewards* der Mitgliedschaft in einer religiösen Gruppe waren bisher vor allem weltlicher Natur und kaum spezifisch für den religiösen Markt. Im folgenden Abschnitt werden daher mögliche religionspezifische *rewards* erörtert.

3.3. Der Eintritt in eine Gemeinschaft aus religiösen Gründen

Für einen „Neuling“ einer Religionsgemeinschaft ist es riskant, den Verheißungen des religiösen Führers zu vertrauen, da keine Garantie für deren Verwirklichung gegeben ist. Für den Rekruten und den Religionsanhänger ist das ein Dilemma, dem er nur mit dem Vertrauen in die Wahrhaftigkeit der religiösen Aussagen begegnen kann, insofern er Mitglied der Religionsgemeinschaft werden oder bleiben möchte. Innerhalb einer Gruppe werden Rückversicherungen über die Exaktheit der religiösen Überzeugungen gesucht und in den

⁴⁷ Schwester Chronik (Anm. 37).

⁴⁸ *Lamech/Agrippa*, *Chronicon* (Anm. 2), 64 f; *Sachse*, *German Sectarians* (Anm. 2), Bd. 1, 252 ff.

⁴⁹ *Lamech/Agrippa*, *Chronicon* (Anm. 2), 28. Laut Seidensticker trat Eicher im Jahr 1727 der Gruppe bei (Seidensticker, *Ephrata* (Anm. 2), 45 ff.).

Glaubensrahmen eingefügt. Eine Beurteilung der Aufrichtigkeit einer Gruppe könnte von Beitrittswilligen und Gemeindeangehörigen anhand vorhandener Gruppenstrukturen erfolgen: Stehen hohe Eintrittsbarrieren vor einer Aufnahme in die Gemeinschaft, kann daran die Ernsthaftigkeit der Verfolgung der Ziele und der Glaubwürdigkeit der Gruppe selbst bemessen werden. So ist es recht wahrscheinlich, dass hohe Kosten wie Kleidungsvorschriften, Diäten, sexuelle Verbote, Restriktionen bezüglich der Verwendung technischer Errungenschaften und vieles mehr, nur von Menschen getragen werden, die von den religiösen Lehren und Praktiken der Gemeinschaft überzeugt sind. Ein bloßes Mitschwimmen (Trittbrettfahrer-Syndrom)⁵⁰ ist bei solch hohem Einsatz ziemlich unwahrscheinlich, ein starkes Engagement für die Gruppe anzunehmen. Dies ist ein Vorteil für diejenigen, die es selbst ernst meinen und unter Gleichgesinnten verkehren wollen. Das propagierte absolute Commitment⁵¹ und die beanspruchte Exklusivität einer Gruppe gepaart mit hohen Eintrittsbarrieren schließen die Mitgliedschaft und Aktivitäten in anderen Glaubensgemeinschaften aus und werden sanktioniert. Hohe Eintrittsbarrieren sind typisch für deviante religiöse Gruppen⁵² und lassen sich auch für die Klosterabteilungen in *Ephrata* finden, denn hier waren die Kosten für einen Beitritt ausgesprochen hoch.

Die Gemeinschaft war, bis sie von der Westwärtsbewegung der Siedler eingeholt wurde, geographisch zunächst von der Gesellschaft isoliert. Doch die räumliche Isolation spiegelte die gewollte soziale Absonderung wieder. In der Ordensregel des Schwesternordens von 1745 wird geschildert, wie selbst der Ein- und Ausgang aus dem Klostergebäude reglementiert wurde.⁵³ Damit wurden bereits bestehende soziale Kontakte außerhalb *Ephratas* beschnitten, wenn nicht sogar unmöglich gemacht. Denn zur Gemeinschaft *Ephratas* und der Kirche Gottes, markiert durch den Akt der Taufe, sollte nur gehören, wer den Prozess der religiösen Erweckung mit Selbsterniedrigung, Reue und Buße sowie die christliche Wiedergeburt durchlaufen hatte und nur mit diesen sollte zum Selbstschutz vor weltlichen Einflüssen kommuniziert werden. Nicht die Amtskirche, sondern die Gemeinschaft der Wiedergeborenen gründete Beisels Verständnis nach die wahre Gemeinde Jesu Christi. In dieser elitären Selbstverortung und dem Auserwähltheitsgedanken lag dann auch das größte

⁵⁰ Richard Sosis/Eric R. Bressler, Cooperation and Commune Longevity: A Test of Costly Signaling Theory of Religions, in: Cross-Cultural Research, 37 (2003) 2, 211–239, hier 213 f.

⁵¹ Rosabeth Moss Kanter, Commitment and Social Organization: A Study of Commitment Mechanisms in Utopian Communities, in: American Sociological Review, 33 (1968) 4, 499–517.

⁵² Laurence R. Iannaccone, Rational Choice – Framework for the Scientific Study of Religion, in: Lawrence A. Young (Hg.), Rational Choice Theory and Religion, New York 1997, 25–45, hier 33 ff.

⁵³ Schwester Chronic (Anm. 37), 38.

Konfliktpotential gegenüber den kirchlichen Orthodoxien. Die Kirchen wurden geschmäht und als die eigentliche „Hure Babylon“ verspottet.⁵⁴ Die separatistische Haltung den Kirchen als auch der Welt gegenüber erscheint hier als eine Konsequenz der Selbst- und Fremdeinschätzung.

Als weitere Eintrittsbarrieren gelten die asketische und zölibatäre Lebensweise in der Klostersgemeinschaft, die strikt geregelt und mit harter Arbeit verbunden war. Äußerlich verpflichteten sich die Ordensmitglieder zu Konformität, indem sie eine einheitliche Klostertracht trugen. Die Integration des Einzelnen in das Kollektiv und die Angleichung der Lebensführung reichte bis zum identischen Tagesablauf und der Aufnahme der gleichen Nahrung. Den persönlichen Räumlichkeiten wurde jede etwaige Bequemlichkeit genommen; die Nonnen schliefen auf blankem Holz. Der natürliche Schlafrythmus wurde bewusst gestört. Für eine bestimmte Zeit gab es in *Ephrata* keinen Privatbesitz, sondern nur Gemeinschaftseigentum; jegliche individuelle Habe war untersagt. Übertretungen der Regeln wurden bis hin zum Ausschluss sanktioniert. Die Kosten wie der Nutzen der Ordensmitgliedschaft waren also nicht nur sozialer Natur, sondern wirkten sich auch auf Körper, Psyche und finanzielle Ressourcen des Einzelnen aus.

In religiösen Gemeinschaften wie *Ephrata*, die das weltliche Leben als Leiden beschreiben und eine Erlösung von diesem Leid verkünden, wird in der Regel auch der Weg zum Heil durch die Beachtung spezifischer Rituale und Lebensvorschriften vorgegeben. Die jeweiligen Methoden wie z. B. körperliche Askese, Selbsterniedrigung oder geistige Kontemplation sind von Gruppe zu Gruppe verschieden. Je nach Glaubensvorstellung kann die Erlösung in diesem oder in einem zukünftigen Leben erfolgen, demgemäß wird auf ein Leben nach dem Tod verwiesen oder für die Errichtung einer neuen Welt geworben.⁵⁵ Wie beschrieben, wurde in *Ephrata* das diesseitige Leiden und die asketische Lebensführung als Teil des Erlösungsweges verstanden und die eigene Existenz erst durch die Freude auf das Jenseits erträglich. Beissel verkündete die umfassende Erlösung durch das Heranbrechen des Himmelsreiches Gottes, ohne den genauen Zeitpunkt benannt zu haben. Damit existierte zwar in *Ephrata* endzeitliches Gedankengut, doch war das gemeinschaftliche Leben

⁵⁴ Johann Konrad Beissel, *Die Kirche Gottes*, Snow Hill 1859.

⁵⁵ Zur Frühen Neuzeit: Barbara Hoffmann, *Radikalpietismus um 1700*, Frankfurt a. M. 1996; *Dies.*, *Ordnungen des „Neuen Jerusalem“ – Zur politischen Brisanz protestantischer Realutopien um 1700*, in: *WerkstattGeschichte*, 24 (1999), 65–82, Ernst Koch, *Bibelauslegung und Endzeiterwartung in der frühen Neuzeit*, in: Barbara Haupt (Hg.), *Endzeitvorstellungen*, Düsseldorf 2004, 313–329; Manfred Jakobowski-Tiessen, *Apocalypse now – Endzeitvorstellungen im Pietismus*, in: Bernd U. Schipper/Georg Plasger (Hg.), *Apokalyptik und kein Ende?*, Göttingen 2007, 93–116.

nicht völlig auf einen taggenauen Beginn der Endzeit ausgerichtet.⁵⁶ Allerdings wurden in *Ephrata* zeitweilig Mitternachtsmetten gefeiert, weil zu dieser Stunde das Jüngste Gericht erwartet wurde.⁵⁷

In apokalyptischen Lehren wird die diesseitige Welt oft als schlecht, verkommen und verloren dargestellt, der ein baldiges Ende drohe. Die Unterscheidung von der Gegenwart und der kommenden Endzeit ist bei apokalyptischen Gruppen dominant und hat eine dynamisierende Wirkung auf alle Aktivitäten des Alltags, die dann auf die nahende, vollkommen andersartige Welt ausgerichtet sind.⁵⁸ Meist kapselt sich die Gruppe sozial und räumlich von der „bösen Welt“ ab. In der Logik der nahenden Umkehrung der Verhältnisse auf der neuen Erde zu Gunsten der Gruppe werden zu erwartende Verluste anders gewertet.⁵⁹ In akuter Endzeiterwartung ist selbst die Vernichtung wertvoller (materieller) Güter nicht auszuschließen, wobei der historische und soziale Kontext der unterschiedlichen Wertschätzung von Gütern an sich nicht außer Acht gelassen werden sollte.⁶⁰ In Erwartung dieses Endes wurden dem Erscheinen von Kometen und Katastrophen (die „Zeichen der Zeit“) besondere Bedeutung beigemessen und das Weltbild durch sie bestätigt.⁶¹ Durch das Versprechen der Besserung des momentanen innerweltlichen Status und die damit geweckten Hoffnungen auf eine Linderung der Not und des Elends, die man in diesem Zusammenhang oft als Prüfung deutet, kann dann das gegenwärtige Leben, an dessen Ende die Belohnung warten sollte, besser bewältigt werden.⁶²

⁵⁶ Ein Beispiel wo dies der Fall war, sind die Milleriten, benannt nach dem Prediger William Miller (1782–1849), die in den Jahren 1843, 1844 und 1845 die Wiederkehr Christi erwarteten und deren Erwartungen enttäuscht wurden.

⁵⁷ *Lamech/Agrrippa*, *Chronicon* (Anm. 2), 63; *Alderfer*, *The Ephrata Community* (Anm. 2), 57; *Hans-Jürgen Schrader*, *Conrad Beissels Ephrata-Gemeinschaft und seine Poesie – Ein philadelphisch-mystisch-arkanen „Vorspiel der Neuen Welt“*, in: Hartmut Lehmann (Hg.), *Transatlantische Religionsgeschichte – 18. bis 19. Jahrhundert*, Göttingen 2006, 31–63.

⁵⁸ *Fritz Stolz*, *Rechnungen in der Endzeitökonomie*, in: *ZfR*, 8 (2000) 1, 71–92.

⁵⁹ Ein Beispiel aus der näheren Vergangenheit gibt das Schicksal der Branch Davidians unter der Leitung von David Koresh in Waco, Texas (USA) im Jahr 1993. Vgl.: *Jane Seminare Docherty*, *Learning Lessons from Waco: When the parties bring their gods to the negotiation table*, New York 2001; *Thomas Hase*, *Waco – die inszenierte Apokalypse*, in: *ZfR*, 3 (1995) 1, 29–48; Stuart A. Wright (Hg.), *Armageddon in Waco: Critical Perspectives on the Branch Davidians*, Chicago 1995; James R. Lewis (Hg.), *From the Ashes: Making Sense of Waco*, Boston 1994.

⁶⁰ *Stolz*, *Rechnungen* (Anm. 58); *Günther Kehrer*, *Einführung*, in: *ZfR*, 1 (2000) 1, 3–9.

⁶¹ *Sachse*, *German Sectarrians* (Anm. 2), Bd. 1, 416 f.

⁶² *Seiwert*, *Popular* (Abm. 17), 470.

3.4. (Spezifische) Eintrittsmotive von Frauen ins Kloster Ephrata

Aufgrund der historischen Genese *Ephratas* lagen in den einzelnen Phasen der Gemeinschaftsgeschichte sicherlich unterschiedliche Motive für einen Eintritt vor. So muss angenommen werden, dass zu unterschiedlichen Entwicklungsstadien (zum Beispiel, die anfängliche Zeit mit einer kleinen Jüngerschaft und flachen Hierarchien, im Gegensatz zu einer voll etablierten und institutionalisierten Gemeinschaft) unterschiedliche Ursachen für einen Klostereintritt vorgelegen haben.⁶³ Ebenso müssen die unterschiedlichen Lebensphasen von Frauen beim Klostereintritt berücksichtigt werden. Eine junge, ledige Frau hatte vermutlich andere Gründe *Ephrata* beizutreten, als eine 50jährige Witwe.

„One motivation could be a genuine attraction to a spiritual ideal; another could be the alternative of trying to escape from the burden of marriage and sexuality, child-bearing, and family bonds for a young woman. For an older woman – a widow, for example – it could be the choice of joining a like minded religious community in order to complete her life in dedication to a religious ideal.“⁶⁴

Da die Quellen nicht auf alle Fragen eine explizite Antwort, bezüglich der Motivlage nur eine begrenzte Einsicht geben und ein Nachfragen nicht mehr möglich ist, kann hier, das sei nochmals betont, nur von möglichen Gründen gesprochen werden. Die Interpretation der Quellen muss also mit Vorsicht erfolgen. Wenn beispielsweise „Selbstverwirklichung“ als Grund in Erwägung gezogen wird, so muss die Forschende selbstkritisch fragen, ob die Betrachtung der Historie durch die moderne Folie legitim ist oder es sich hier nicht um ein nachträgliches Überstülpen von modernen Postulaten handelt. Kurzum: Verlangte die hier untersuchten Frauen wirklich nach Macht und höher stehende Positionen? Waren solche Denkweisen überhaupt bekannt, solche Bedürfnisse gar vorhanden? Zwar gibt es auch in den von mir ausgewerteten Quellen Hinweise auf dergleichen Präferenzen, jedoch nicht mit absoluter Sicherheit. Allerdings sollte andererseits eine kritische Herangehensweise das Nachdenken über solche Fragestellungen und Probleme nicht verhindern. Die Gründe für einen Klostereintritt sind in verschiedenen – religiösen und nicht-religiösen – Bereichen, ohne diese hierarchisieren zu wollen, und in unterschiedlichen Konstellationen zu suchen. Die Motive können also gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und religiöser Natur sein, die alle mehr oder weniger miteinander verflochten sind.

⁶³ Wright, *Women* (Anm. 5), 143–157.

⁶⁴ Ursula King, Nuns, in: *Encyclopedia of Religion*?, Bd. 10, Detroit/München 2005, 6756–6759, hier 6756.

Die anziehende Kraft des Charisma

Ausgangspunkt der Entstehung einer religiösen Gruppe ist oftmals eine Führungspersönlichkeit, die Menschen für sich und ihre Ideen begeistern kann. Johann Konrad Beissel ist im Weberschen Sinn ein charismatischer Führer⁶⁵, der erfolgreich Anhänger um sich sammelte. Sein Charisma wirkte auf Männer wie Frauen, allerdings wird im „Chronicon Ephratense“⁶⁶ immer die besondere Wirkung des keuschen Asketen Beissel auf die Frauenwelt – ein in der Religionsgeschichte omnipräsenter Topos – und ihre enge Bindung betont.⁶⁷

„Diese Christina Höhnin war über die maasen verliebt in des Vorstehers englische Leben, sie hat ihn neu gekleidet, und mit ihres Hausvaters Verwilligung bald im Anfang den Enthaltungs-stand angenommen, und daneben theils mit theils ohne sein Vorwissen so viele Almosen gegeben, daß man hätte sollen denken, die Haushaltung müßte zu Grunde gehen. Nach ihres Mannes Todt ist sie dem Vorsteher nach Ephrata gefolgt, [...]. Diese und die andern Schwestern aus dem Hausstand waren immer um ihn herum, und hatten ihre Freude an diesem unschuldigen Schaaf, das GOtt beschlossen hatte, zum Opfer seiner Gerechtigkeit zu machen. Sie trugen ihm sein Häuslein voller Opfer, daß die Gemeinde genöthiget ward, Diaconen zu erwählen, welche die Opfer mußten den Armen austheilen. Und so sahe man einen geringen Abriß dessen, wie sein Meister hat unter den Menschen hausgehalten: sie sahen immer auf ihn und wolten immer um ihn seyn. Ging er zum Haus heraus, so folgten sie ihm alle nach, nahm er seinen Besuch vor, so folgte jung und alt durch Kälte und Hitze, da oft einige Ermüdete mußten nachgetragen werden, dabey sie sich in geistlichen Gesangen verweilten, daß auch die Leute an die Straassen liefen, um das Wunder zu sehen.“⁶⁸

Die Nähe zum Charismatiker kann also ein Grund für den Klostereintritt von Frauen (und Männern) gewesen sein. Auch amouröse Gefühle, die normalerweise ein noch stärkeres Bedürfnis nach Intimität mit sich bringen, könnten von Seiten einzelner Frauen eine Rolle gespielt haben. Für Anna Eicher, eine frühere Schülerin Beissels und eine der beiden ersten Ordensschwestern, ist dokumentiert, dass sie ihn gern geheiratet hätte. Als er allerdings ihren Antrag

⁶⁵ „Charisma‘ soll eine als außeralltäglich geltende Qualität einer Persönlichkeit heißen, um derenwillen sie als mit übernatürlichen oder übermenschlichen oder mindestens spezifisch außeralltäglichen, nicht jedem andern zugänglichen Kräften oder Eigenschaften oder als gottgesegnet oder als vorbildlich und deshalb als ‚Führer‘ gewertet wird.“ (Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922, 140.) Beissel war ein geistiger Führer, der Autorität über seine Gefolgschaft besaß. Er übte Herrschaft aus. Auch wenn seine Führungsrolle innerhalb der Gemeinde angegriffen wurde, konnte sich Beissel doch letztlich immer durchsetzen. Seine Legitimität bezog er aus seiner vorbildlichen Lebensführung und seinen Reden, die für ihn und seine Anhängerschaft von Gott inspiriert waren. Sie schrieb ihm einen außeralltäglichen Charakter zu, indem sie an Beissels göttliche Offenbarungen glaubte. Beissel selbst erhielt durch die Zuschreibung seiner Gemeinde eine Bestätigung seines eigenen Weltbildes.

⁶⁶ *Lamech/Agrippa*, *Chronicon* (Anm. 2).

⁶⁷ Ebd., 49 ff.

⁶⁸ Ebd., 43 ff.

ablehnte, setzte sie das Gerücht in die Welt, sie wäre von ihm geschwängert worden und hätte dann das Kind getötet. Nachdem vor einem weltlichen Gericht die Sachlage richtig gestellt und die Unschuld Beissels festgestellt worden war, trat sie aus dem Kloster aus und heiratete einen Anderen.⁶⁹ In der Terminologie der *Rational Choice* wurde ihr Bedürfnis nach intemem Kontakt zu Beissel nicht befriedigt. Die unzureichende Bedürfnisbefriedigung führte dann zum Austritt aus der Gemeinschaft, wobei in diesem Fall wahrscheinlich gruppeninterne Sanktionierung ihres Verhaltens für den Austritt ebenso eine Rolle spielte.

Eine „frauenfreundliche“ Lehre?

Jeder charismatische religiöse Führer benötigt eine für seine potentielle Anhängerschaft ansprechende Botschaft. Die Lehre Beissels könnte aufgrund ihrer positiven Deutung der Weiblichkeit auf Frauen besonders anziehend gewirkt haben – demnach verschuldete den ersten Sündenfall nicht Eva, sondern noch vor ihr Luzifer, der sich mit seiner überbordenden Männlichkeit gegen Gott auflehnte, wodurch wiederum der ursprünglich androgyne Gott⁷⁰ genötigt war, seine Männlichkeit, zum Nachteil seiner weiblichen Seite (die heilige Sophia), im Kampf gegen den gefallenen Engel zu betonen. Und auch der androgyne erste Adam fehlte, indem er sich eine Partnerin an seiner Seite wünschte und so seine Chance auf die Wiederherstellung der seit Luzifers Aufbegehren gestörten göttlichen Ordnung vergab.⁷¹

„Beissels Ansichten über den Tod Christi waren ebenfalls wichtig für das Bild der Frau, denn in dem Märtyrertod Christi habe sich Gott, laut Beissel, nicht an dem weiblichen Bild von Adam, sondern an dem männlichen gerächt. Während das Männliche in Jesus fast in einem negativen Licht erscheint, hob Beissel hervor, daß Jesus gerade durch das Weibliche dadurch befähigt wurde, sich zu opfern. Dieser Glaube an die androgyne Natur von Jesus hatte auch praktische Auswirkungen in pietistischen Gemeinden in Amerika [...]“⁷²

Die generell positive Haltung gegenüber der Weiblichkeit, die Beissels Gottesvorstellung inhärent ist, kann positive Wirkung auf die Bereitschaft von Frau-

⁶⁹ Ebd., 67 ff.

⁷⁰ Da Gott originär als androgyn gedacht wurde, war auch das Ziel die Wiederherstellung eines paradiesisch-androgynen Urzustandes.

⁷¹ Seine Theologie entfaltet Beissel in seiner „Göttlichen Wunderschrift“ (Anm. 2), Vgl.: *Jeannine Kumert*, (Menschen-) Bildung in Ephrata – Bildungsideale und deren Verwirklichung in einer radikalpietistisch-wiedertäuferischen Gemeinschaft, in: *Religion – Staat – Gesellschaft* (2009) 2, 57–79, hier 62–67.

⁷² *Critchfield*, Prophetin (Anm. 7), 130.

en, dieser Gemeinschaft beizutreten, gehabt haben; war doch zu jener Zeit das kirchliche und das gesellschaftliche Frauenbild eher von der Idee der Schuld- und Sündhaftigkeit der Frau (auf Grund der Verführung Evas durch die Schlange) geprägt. Daraus ergibt sich die Frage, ob sich Frauen mit einem androgynen Gottesbild besser identifizieren können als mit rein männlichen Gottesvorstellungen und sich dadurch die Beitrittsbereitschaft erhöht. Hier wäre sicherlich eine vergleichende Studie wertvoll, um festzustellen, ob das Gottesbild und die je spezifischen Verehrungsformen einen signifikanten Einfluss auf die Wahl der Religionsgemeinschaft haben oder nicht.⁷³

Die Gemeinschaft als „Karriereleiter“

Das „Erklimmen der Karriereleiter“ sowie die „Autonomisierungsbestrebungen“ von Frauen werden immer wieder als Gründe einer religiösen Bewegung beizutreten, angegeben.⁷⁴ Inwieweit dies überhaupt Ziele von Frauen in *Ephrata* waren, bleibt genauso wie die Frage, ob es ein Motiv für den Klostereintritt gewesen sein könnte, offen. Problematisch ist diese Fragestellung ohnehin, da sie aus der Perspektive des 21. Jahrhunderts formuliert an einen Fall des 18. Jahrhunderts herangetragen wird. Aus den Quellen⁷⁵ heraus konnte nicht eindeutig geklärt werden, inwieweit diese Werte die Entscheidung für einen Klostereintritt positiv stimulierten. Feststellbar ist, dass Frauen in der gruppeninternen und mehrstufigen Rangordnung aufzusteigen vermochten.

Obwohl die familiäre Subordination der Frau auch in *Ephrata* prinzipiell nicht in Frage gestellt wurde, waren Männer und Frauen in religiöser Hinsicht prinzipiell ebenbürtig; allein Beissel nahm als charismatischer Führer eine Sonderstellung ein. Die Gründung des Frauenkonvents bereicherte die Gemeinschaft um die Rolle der Nonne. Durch den Klostereintritt wurden die Familienbande mehr oder weniger aufgehoben, da der Orden den Anspruch hatte, die Familie zu ersetzen.⁷⁶ Im Gegensatz zum Modell der Ehefrau und Mutter wurde hier die häusliche Verantwortung reduziert und die Möglichkeit gegeben, außerhalb dieser Sphäre Erfahrungen zu sammeln: Nonnen gingen

⁷³ Für den zeitgenössischen christlichen Kontext legte die Religionswissenschaftlerin Edith Franke eine Studie vor: *Edith Franke*, Die Göttin neben dem Kreuz, Marburg 2002. Ich danke Thomas Hase für den Hinweis.

⁷⁴ *Stark/Bainbridge*, The Future (Anm. 4), 414; *Seiwert*, Popular (Anm. 17), 467.

⁷⁵ Ich beziehe mich auf die bereits zitierten Drucke und Handschriften, als auch auf weitere Manuskripte der Historical Society of Pennsylvania, Philadelphia, PA, und des Pennsylvania State Archive, Harrisburg, PA.

⁷⁶ Auch hier befand sich Ephrata in der neutestamentlichen Tradition. Vgl. Mt 19, 29–30; Mk 3, 32–35; Mk 10, 29–30; Lk 14, 26.

beispielsweise wie die Mönche auf Missionsreisen in das Umland. In der Binnenstruktur der klösterlichen Hierarchie war es den Frauen möglich von der Novizin, zur Nonne in verschiedenen „Classes“ bzw. „Stuben“, zur Stubenvorsteherin und Äbtissin aufzusteigen und damit ihren sozialen Rang zu verbessern und mehr Macht in der Gemeinschaft auszuüben.⁷⁷

Eng mit dem sozialen Stand ist das soziale Prestige verbunden. Im Kontext einer streng religiösen Gruppe konnten Frauen, die ihr Leben ganz der Ausübung der Religion widmeten, hohes Ansehen erwerben. Je höher die Positionen waren, desto mehr Einfluss konnten sie auf die Gruppe nehmen. Auch die Führungspositionen der Frauen waren denen der männlichen Mitglieder gleichgesetzt.⁷⁸ Mutter Maria, die erste Priorin des Ordens, war während ihrer Amtszeit dem Prior der Bruderschaft gleichwertig.⁷⁹ Erst als sie ihre Macht am charismatischen Führer selbst erprobte, scheiterte sie am Widerstand der Gemeinschaft.⁸⁰ Wie allerdings Gabriele Goldfuß richtig feststellt⁸¹, bedeutet die bloße Möglichkeit zum Aufstieg nicht, dass Führungspositionen leicht zugänglich sind, zumal deren Anzahl begrenzt ist und demzufolge in eine Karriere im Kloster investiert werden muss.

Streben nach Autonomie und individueller Entfaltung

Anders als bei katholischen Klöstern unterstand dieser Orden keinem männlichen Vorgesetzten, wurde auch nicht von Männern visitiert oder kontrolliert⁸², sondern oblag allein der Selbstkontrolle der Schwestern. Die Nonnen beschränkten zeitweilig den Zutritt für Brüder zum Schwesternkonvent. Beissel blieb damit lange Zeit die einzige Ausnahme, bis es zu einer Auseinandersetzung zwischen ihm und der Priorin kam. „Zu derselben Zeit war im Lager ein besonderer Aufzug von H. Matronen und Jungfrauen, welche kein Oberhaupt erkannten als Christum und die Vormundschaft der Christlichen Kirche.“⁸³ Am 29. September 1740 trennten sich der brüderliche und der schwesterliche Orden bezüglich des bisher gemeinsam veranstalteten Gottesdienstes, den nun jeder Orden allein im jeweiligen Versammlungshaus abhielt, womit der

⁷⁷ Schwester Chronik (Anm. 37), 86.

⁷⁸ Wright, Women (Anm. 5), 153 ff.

⁷⁹ Lamech/Agrippa, Chronicon (Anm. 2), 244.

⁸⁰ Bach, Voices (Anm. 2), 108.

⁸¹ Gabriele Goldfuß, Frauen machen Buddhismus – Vom unaufhaltsamen Wandel einer Religion am Beispiel Taiwans, in: ZfR, 8 (2000) 2, 125–141.

⁸² Schneider, Frauenklöster (Anm. 3).

⁸³ Lamech/Agrippa, Chronicon (Anm. 2), 75.

Kontakt zwischen den Ordensmitgliedern zusätzlich eingeschränkt wurde. Wenn die Nonnen die Unabhängigkeit vom Mann bewusst anstrebten, dann stellt eben diese Unabhängigkeit einen *reward* dar, der möglicherweise eine positive Entscheidung für einen Klostereintritt mitbedingte hat.

Ihren institutionellen und organisatorischen Höhepunkt erreichte die Frauengruppe mit dem Einzug in das Gebäude *Saron* im Jahre 1745, aus dem auch die „Schwester Chronik“, das uns überlieferte Regelwerk der *Rosen in Saron*, wie sie nun hießen, stammt. Wirtschaftlich agierten die Frauen als eine Einheit und arbeiteten weitgehend autonom.⁸⁴ Zwar gehörten sie weiterhin zur Gemeinschaft, doch führten sie ihre Wirtschaftsbücher selbst und verwalteten eigenständig ihre Einnahmen.⁸⁵ Die Möglichkeit zur Eigenständigkeit und zum selbstverantwortlichen Handeln kann als ein Nutzen/*reward* der klösterlichen Lebensform in *Ephrata* interpretiert werden. Nachdem die Gütergemeinschaft abgeschafft wurde, war es den Schwestern wieder gestattet, selbstständig über den eigenen Besitz zu verfügen.⁸⁶ Die Verfügungsgewalt über eigene finanzielle Ressourcen, die auch einen gewissen Grad an Freiheit mit sich brachte, war vermutlich attraktiv für Frauen, die diese Art von Selbstbestimmung suchten.⁸⁷ Ob sich die Anwärterinnen auf das Klosterleben indes dieses Nutzens bewusst waren, kann nicht überprüft werden. Ähnliches gilt für die Chancen der „individuellen“ Entfaltung im Kloster. Auf der einen Seite stand den Nonnen, vermutlich anders als den meisten pennsylvanischen Hausfrauen und Müttern, die in die familiären und häuslichen Tätigkeiten eingebunden waren, mehr Zeit zur Verfügung, ganz ihren Talenten und Neigungen entsprechend, am klostereigenen Chor teilzunehmen, religiöse Gedichte, Lieder und Erbauungsliteratur zu verfassen oder an der Schreibschule, in der Frakturschrift und Kalligraphie geübt wurde, zu partizipieren und damit ihre Persönlichkeit auszudrücken. Andererseits herrschte im Konvent eine rigorose und festgeschriebene Konformität, was Stil, Kleidung, Ernährung und Tagesablauf betraf. Jeder Novizin und Schwester stand frei, im Konvent zu bleiben oder zu

⁸⁴ Ruether/Prelinger, *Women* (Anm. 5), 263.

⁸⁵ Bach, *Voices* (Anm. 2), 108.

⁸⁶ Der genaue Zeitpunkt der Abschaffung des Gemeinschaftseigentums ist nicht bekannt. Doch wird in dem Büchlein „Abgeforderte Relation der Erscheinung eines entlebten Geists – Dem Publico zur Nachricht getreulich aus dem Mund derer, die von Anfang bis ans Ende mit interessiert, aufgeschrieben“ (Ephrata 1761) von Eliseba Böhler im Kontext einer „Geistergeschichte“ (S. 25) erwähnt, dass eine Schwester über ihr eigenes Geld verfügte.

⁸⁷ Zum Ehestand gab es für Frauen kaum eine Alternative, da ledige Frauen von ihren Verwandten abhängig waren und damit in der gesellschaftlichen Hierarchie recht weit unten standen. „Selbst wenn eine ledige Frau in der Lage war, ihren Lebensunterhalt selbst zu bestreiten, sah sie sich durch ihre anomale Position auf die unterste soziale Stufe gestellt.“ (Hucho, *Weiblich* (Anm. 26), 170.)

gehen und sich damit für die ein oder andere Art der Lebensführung zu entscheiden.

Alternative zu Ehe und Familie

Während im Katholizismus das Klosterwesen eine feste Komponente der religiösen Vergemeinschaftung ist, stellt die Struktur des Klosters *Ephrata* mit seiner Frauenabteilung in der Geschichte des Protestantismus und Pietismus eine Ausnahme dar. Monastisch-asketische Lebensformen finden sich nur sehr selten in diesem religiösen Kontext. Frauen standen folglich, wenn sie nicht als die negativ konnotierte „alte Jungfer“ oder im kriminellen Milieu „enden“ wollten, kaum alternative Lebensformen zu Hausfrau und Mutter offen. In *Ephrata* wurde Frauen also eine Gelegenheit geboten, aus dem traditionellen protestantischen Rollenmuster auszubrechen und einen anderen Lebensweg einzuschlagen. Frauen im Schwesternkonvent lebten in einer Gemeinschaft unter Ausschluss der Männer. Diese Lebensgemeinschaft gestattete eine starke soziale Anbindung der Einzelnen an die Gruppe und ersetzte damit familiäre Beziehungen durch eine zölibatäre Lebensweise. Es kann wohl davon ausgegangen werden, dass dieser alternative Lebensentwurf seine Reize für bestimmte Frauen hatte.⁸⁸ Nicht nur unverheiratete Frauen traten dem Orden bei, auch bereits Verheiratete verließen ihre Ehemänner, um in *Ephrata* zu leben.

„Auch sind um diese Zeit zwei Eheweiber ihren Männern entloffen, und haben sich unter des Vorstehers Führung gegeben, welcher sie auch hat aufgenommen, ohnerachtet es gegen den Canon des neuen Bundes gewesen; aber damals weheten die Pfingstwinde noch so starck, daß sie alle Verbindungen, ohne die unter dem Creutz Jesu geschehen, auflöseten. [...] Die eine von ihnen war Maria Christiana Christoph Saus, der hernach die berühmte Hochdeutsche Druckerey hat in Germantown aufgerichtet, Eheweib. Sie entlief im Jahr 1730. und hat sich noch denselben Herbst tauffen lassen: anfänglich hat sie in der Wüste allein gewohnt, und hat mit ihrem Beyspiel erwiesen, daß in einem weiblichen Geschöpf ein männlicher Geist könne wohnen. Hernach hat sie viele Jahre im Schwestern-Convent unter dem Nahmen Marcella das Amt einer Unter Priorin erbaulich verwaltet. Endlich ist sie in ihrem Alter durch ihren Sohn bewegt worden, wieder zu ihrem Mann zu ziehen; wiewohl ihr die strenge Lebensart im Lager, die sie wohl nicht mehr ertragen konnte, mit zur Ursache gedient.“⁸⁹

Das „Chronicon Ephratense“ berichtet von einer weiteren Frau, die bereits Mitglied des *Hausstandes* war und mehr Zeit bei Beissel als bei ihrem Ehe-

⁸⁸ Ruether/Prelinger, *Women* (Anm. 5), 263.

⁸⁹ Lamech/Agrippa, *Chronicon* (Anm. 2), 45.

mann verbrachte, sehr zu dessen Missfallen. Als die Frau gegen den Willen des Gatten immer wieder zum Gottesdienst in der Gemeinde erschien, wurde sie von der Versammlung aus Angst vor ihrem Mann, der sie und Beissel bereits tötlich angegriffen hatte, nach Hause geschickt.⁹⁰ Sie musste sich so zwangsweise der Gemeinschaft entziehen, ihr Mann hielt sie sogar, laut „Chronicon“, mit Gewalt von *Ephrata* fern. Nach seinem Verscheiden, trat sie jedoch dem Schwesternkonvent bei.⁹¹ Inwiefern für den Eintritt ihr neuer sozialer Stand als Witwe, der ungewünschte soziale und finanzielle Abhängigkeiten bedeuten konnte, eine Rolle spielte, geht aus den Quellen leider nicht hervor. Anhand dieser Geschichte lässt sich allerdings schön die Vermischung verschiedenster Motive aufzeigen: das Beissel zugeschriebene Charisma, von dem die Frau angezogen wurden, der versuchte Ausbruch aus Ehe- und Familienleben sowie dessen Zwänge, eventuell auch die finanzielle Absicherung nach dem Tod des Mannes durch die Gemeinschaft.

Vermeidung des frühen Todes durch das Kindbettfieber

In der einschlägigen Sekundärliteratur, die der Frage nach den Gründen für den Beitritt von Frauen in nonkonforme religiöse Gemeinschaften nachgeht, wird oft als Grund die Vermeidung des Risikos, bei der Geburt von Kindern zu sterben, genannt. Die Wahrscheinlichkeit für Frauen bei oder kurz nach der Entbindung zu sterben, ist in dieser Zeit hoch, wie auch die Kindersterblichkeit im 18. Jahrhundert noch beträchtlich war.⁹² D'Ann Campell argumentiert in Bezug auf die Motivation weiblicher Mitglieder in *Shaker*-Gemeinschaften wie folgt: „The significant female bulge in the child-rearing group would argue that the Shaker colonies were a haven for women who preferred celibacy to traditional marriage and its concomitant danger to their own lives and to their possible offspring.”⁹³ Campell geht also davon aus, dass Frauen das Zölibat auf sich nahmen, um den Gefahren der Geburt aus dem Weg zu gehen. Inwieweit diese Aussage verallgemeinerbar ist, müsste laut Marlyn Klee-Hartzell anhand von Selbstaussagen von Frauen aus dieser Zeit verifiziert werden.⁹⁴ Für die Frauen in *Ephrata* kann diese These, auf Grund von diesbezüglich fehlenden

⁹⁰ Ebd., 48.

⁹¹ Ebd., 49.

⁹² *Stephanie Grauman Wolf*, *Urban Village – Population, Community, and Family Structures in Germantown, Pennsylvania, 1683–1800*, Princeton 1980, 249–286; *Harry M. Ward*, *Colonial America: 1607–1763*, Englewood Cliffs 1991, 159 f.; *Hucho*, Weiblich (Anm. 26), 187 ff.

⁹³ *Campell*, *Women's life* (Anm. 24), 29 f.

⁹⁴ *Marlyn Klee-Hartzell*, Introduction, in: Wendy E. Chmielewski u. a. (Hg.), *Women in Spiritual and Communitarian Societies in the United States*, New York 1993, 3–14.

persönlichen Zeugnissen in Form von Briefen oder Tagebüchern, nicht geprüft werden.

4. Fazit

Was war nun das Attraktive an einer Klostermitgliedschaft in *Ephrata*? Das Klosterleben war für diejenigen Frauen ansprechend, die aus ihrer Persönlichkeit heraus, aufgrund ihrer religiösen Sozialisation oder wegen beidem ein Gott gewidmetes Leben führen wollten. Durch die in *Ephrata* herrschende traditionell-klösterliche Tagesaufteilung in Beten und Arbeiten war es Frauen möglich, relativ viel Zeit in religiöse Kontemplation zu investieren, die sie sonst für Kindererziehung, Arbeit auf dem Hof und Haushaltsführung hätten aufbringen müssen. Die Klostermitgliedschaft dürfte ebenfalls für Frauen, die aus anderen Gründen heraus nicht Ehefrau und Mutter sein wollten oder konnten, attraktiv gewesen sein. Gerade denjenigen Frauen bot *Ephrata* ein sicheres Auskommen, die sonst aufgrund ihrer sozialen Stellung als Ledige oder Witwe von dem Wohlwollen ihrer Familie abhängig gewesen wären. Das Leben im engen sozialen Verband mit anderen Frauen gleicher religiöser Überzeugung kann im Pennsylvania des 18. Jahrhunderts, das eine infrastrukturell bedingte, sehr schlechte Versorgung an religiösen Dienstleistungen aufwies, einen großen Anreiz auf Frauen ausgeübt haben, die eben jene Bedürfnisse nach religiös-institutioneller Anbindung und Austausch verspürten.

Der enge Kontakt zum charismatischen Führer Beissel mit einer Lehre, die zumindest den religiösen Stellenwert des Weiblichen erhöhte, mag für einige Frauen ein weiterer Anlass zur Entscheidung für ein klösterliches Leben gewesen sein. Beissels androgynes Gottesverständnis und seine „Hochschätzung“ der Weiblichkeit stand im Gegensatz zu einem gesellschaftlichen Verständnis von Weiblichkeit, dass die Verderbtheit des weiblichen Geschlechts und seine Subordination voraussetzte.

Ich persönlich werte die sozialen Aufstiegschancen innerhalb der Gemeinschaft nicht als wichtigsten Grund für einen Klostereintritt. Man hätte ein ausgeprägtes Karrierebewusstsein haben müssen, um einer so strengen religiösen Gemeinschaft allein wegen der eventuellen Aufstiegschancen beizutreten. War man allerdings bereits Mitglied und nahm eine bestimmte soziale Positionen in der Gruppe ein, wird ein Austritt auf Grund des Verlustrisikos schwerer gefallen sein. In diesem Kontext muss auch das erworbene soziale Prestige einer Schwester in der Gemeinschaft verortet werden. Die Anerkennung der

Einzelnen durch die Mitglieder *Ephratas* kann ein Motiv für einen Beitritt, aber noch mehr Grund zum Bleiben gewesen sein.

Mit Sicherheit waren bei jeder Frau die Motive verschieden und unterschiedlich stark ausgeprägt und sicherlich konnte in diesem Beitrag nicht jeder Grund erörtert werden. Weitere Forschung auf diesem Gebiet wäre daher wünschenswert. Zusätzliche Aufschlüsse könnten vergleichende Studien liefern, die sich mit verschiedenen Frauenklöstern und Männerklöstern beschäftigen.

Die Verbindung von *Rational Choice Theory* mit religionshistorischen Forschungen bietet die Möglichkeit einer alternativen Herangehensweise an soziale Phänomene vergangener Epochen und anderer Perspektiven auf die Geschichte. Aber auch dieser Ansatz ist keineswegs unproblematisch: Schon die Kernbegriffe wie „rational“ und „Wahl“ zeigen dies auf – wann ist etwas wirklich Wahl oder (unbewusster) Zwang? Im Zwang eine soziale Position einnehmen zu müssen, können zwar Wahloptionen zwischen Familien- oder Klosterleben bestehen, doch ohne dass diese, aus Mangel an Alternativen, den Idealvorstellungen vom Lebensverlauf entsprechen. Aus einer subjektiven Position heraus könnte dann die Wahl im „kleineren Übel“ bestanden haben. Desgleichen ist Kritik am Begriff der Rationalität, die vom Wortgebrauch her schon immer eine bestimmte Wertung enthält, anzubringen. Auch bleibt zu fragen, welche Rationalitätskriterien angelegt werden und ob nicht vielmehr von unterschiedlichen, kulturell bedingten Rationalitäten ausgegangen werden muss. Obzwar der Notwendigkeit von Kritik, ergibt sich ein Mehrwert aus der Anwendung theoretischer Ansätze wie der *Rational Choice Theory* innerhalb der Religions-, Pietismus- und Geschlechtergeschichte. Sie sind daher weiterhin in Erwägung zu ziehen.

Abstract

After the radical pietist-anabaptists community Ephrata was founded in 18th century Pennsylvania, monastic structures emerged rapidly during the process of institutionalization. This article focuses on Ephrata's nunnery and examines the interaction between social, economic and religious factors in the motives of the women for entering the cloister and for their choice of an ascetic way of life. To provide a deeper and wider insight into this process of decision-making, I will draw on certain aspects of *rational choice theory*, supplemented by a social historical contextualization.