

Ulrike Gleixner

## Mehrdeutige Praxis und Bewegung in Zwischenräumen: Geschlecht und Gruppenkultur im Pietismus

Ein transnationales Geschichtsverständnis eröffnet Chancen zu einer neuen global-geschichtlichen Forschungsperspektive. Zum Ersten nimmt eine transnationale Perspektive Fragen auf, die über eine engere nationale Geschichtskonfiguration hinausgehen, zum Zweiten verfolgt sie die von der Forschung bislang wenig berücksichtigten Verbindungen zwischen unterschiedlichen Kulturen und Religionen innerhalb Europas sowie zwischen den Kontinenten, und zum Dritten wendet sich eine transnationale Geschichtsforschung von einem Eurozentrismus ab, der allein dem europäischen Fall Modellcharakter für die historische Forschung zugesteht.<sup>1</sup> In dieser dreifachen Perspektive könnten die Geisteswissenschaften globalisierte Gegenwart bereichern und ihren Beitrag zu globalen Debatten leisten, die häufig allein dem Feld der Wirtschaft oder allenfalls noch dem Klima überlassen bleiben. Eine transnationale Historiografie – versus einer nationalen, einer rein komparatistischen oder auf Westeuropa und die USA beschränkten – interessiert sich auch für Ansätze, die nicht an westeuropäischen Beispielen und innerhalb westlicher Wissenschaftszirkel entwickelt werden. Zwar hat die Geschichtswissenschaft nicht wenige Konzepte der Ethnologie übernommen, doch wurden diese zumeist innerhalb europäischer Wissenschaftsinstitutionen erdacht und reflektieren nicht unbedingt außereuropäische Denkansätze.

Im Folgenden soll das anthropologische Paradigma der Liminalität im Sinne einer praktizierten transnationalen Historiografie als Forschungsansatz für eine geschlechtergeschichtliche Fragestellung erprobt werden. Shail Mayaram hat das von Arnold van Gennep und Victor Turner eingeführte Konzept der Liminalität für die Erforschung der Identität religiöser Gruppen des indischen Subkontinents weiterentwickelt.<sup>2</sup> Arnold van Gennep, der Altmeister der Übergangsritenforschung, bezeichnete den Ritus als Ausdruck von Liminalität, als Moment der Möglichkeit der Aufhebung, Überschreitung und Verletzung von gültigen Grenzen.<sup>3</sup> Darauf aufbauend entwickelte Victor Turner Liminalität als eine Formel für das Dazwischen-Seiende. Die liminalen, sprich vermittelnden, sich in Zwischenräumen befindenden Orte sind zugleich Räume von Schnittpunkten unterschiedlicher Diskurse.<sup>4</sup> Shail Mayaram überträgt das Konzept der Liminalität auf die Untersuchung der Identität

1 Chakrabarty, 2000; Osterhammel, 2001; Grandner & Komlosy, 2004.

2 Mayaram, 1997.

3 van Gennep, 1986.

4 Turner, 1991, 2005.

von religiösen Gruppen, die sich eindeutigen Klassifizierungen als Muslime bzw. Hindus entziehen.<sup>5</sup> Das Konzept der Liminalität erlaubt es, Gruppen nicht als absolut umgrenzte und homogene Einheiten anzusehen. Mayarams Anthropologie der Praxis fokussiert auf das Alltagsleben, auf Interaktionen und Koexistenz, nicht auf theologische Definitionen; deshalb wird Identität als mehrdeutige und verschwommene Logik sichtbar. Die Praxis bewegt sich zwischen fest definierten Räumen und ist von einem pluralen Charakter geprägt. Dieser Ansatz bietet eine Alternative zu bivalenten und dichotomischen Deutungen, die in der westlichen philosophischen Tradition zu Hause sind.<sup>6</sup> Die Grenze selbst wird zum Thema erhoben: Ihre Definition, die Verhandlungen über ihren Verlauf, die alltägliche Praxis der Überschreitung werden zu Orten, an denen Identitäten generiert werden. Dieser von Shail Mayaram entwickelte Ansatz, Spuren von Identitätsbildungen an den Rändern zu lesen, soll für die Frage nach Geschlechterpraxen im lutherischen Pietismus genutzt werden. Für die Fokussierung auf die Praxis bedarf es einer zeitlich und räumlich definierten sozialen Gruppe. Gegenstand ist das pietistische Bürgertum Württembergs, dessen Frömmigkeitspraxis als innerkirchlicher, lutherischer Pietismus definiert ist und der in wichtigen Bereichen vom Lebensentwurf radikalpietistischer Gruppen abweicht.

Die Frage, die ich stellen möchte, ist, inwieweit die pietistische Frömmigkeit als eine gelebte Praxis Geschlechterordnungen verändert und umgestaltet. Kommt es, vermittelt durch die Spezifika pietistischer Frömmigkeit, zu einer Ausdehnung von Handlungsräumen von Frauen und Männern, entstehen neue Machtkonstellationen zwischen den Geschlechtern oder neue Subjektkonstellationen für die Geschlechter? Liminalität als Grenzraum und Möglichkeit des Mehrdeutigen bietet die Chance, in der Beurteilung der pietistischen Praxis dem Dilemma einer polaren Bewertung von fortschrittlich über bewahrend bis zu rückwärtsgerichtet zu entkommen.

Der gegenwärtige Forschungsstand zu den Geschlechterverhältnissen in der pietistischen Frömmigkeitsbewegung argumentiert, dass Frauen im frühen Pietismus eine bedeutende, aktive Rolle eingenommen haben. Die Konsolidierung der innerkirchlichen pietistischen Bewegung zu Beginn des 19. Jahrhunderts hat jedoch eine Zurückdrängung der öffentlichen Bedeutung der Frauen mit sich gebracht.<sup>7</sup> Christel Köhle-Hezinger sieht die erste Zäsur um 1800, eine zweite für das späte 19. Jahrhundert.<sup>8</sup> Das fügt sich passend zu dem generellen Befund, dass Frauen in der Aufbruchphase religiöser Bewegungen stets eine einflussreiche Rolle innehaben, sie im Zuge der Konsolidierung jedoch aus den öffentlichen Räumen der jeweiligen Reformbewegung hinausgedrängt werden.<sup>9</sup>

5 Mayaram, 1997, S. 36–52.

6 Mayaram, 1997, S. 37f.

7 Vgl. Critchfield, 1987; Irwin, 1991; Blackwell, 1988; Habermas, 1994; Schlientz, 1995; Witt, 1996a, 1996b; Jung, 1998; Völker-Rasor, 1993; Schöllkopf, 1998; Täge-Bizer, 1998; Hebeisen, 2003, 2005; van Lieburg, 2004; Gleixner, 2005.

8 Vgl. Köhle-Hezinger, 1994, S. 114f.

9 Vgl. Bainton, 1977, S. 10f; Wiesner, 1998, S. 25.

Als Herausforderung für die Geschlechtergeschichte stellt sich die Frage, wie verfahren wir mit den neuen geschlechterspezifischen Handlungsräumen, die zwischen den pietistischen Anfängen und der Konsolidierung der Bewegung liegen? Sollen wir diese in der Traditionsbildung vernachlässigen, weil sie nicht in eine fortschreitende Emanzipationsgeschichte einmünden? Sollen die Praxen, die in diesem Zeitraum Leben gestalteten, im sphärischen Raum des Vergessens verschwinden? Wie konzeptionalisieren wir neue Handlungsräume von Frauen, die längerfristig nicht von Bestand waren?

Gerda Lerner hat für den Befund der Diskontinuität des intellektuellen Schaffens von Frauen seit dem frühen Mittelalter die mangelnde Traditionsbildung und ausgrenzende Geschichtsschreibung verantwortlich gemacht. Frauen hätten keine Subjektivität als Intellektuelle entwickeln können, da ihnen keine weibliche Tradition der Intellektualität vor Augen stand. Erst das feministische Bewusstsein des 20. Jahrhunderts habe diese Traditionsbildung geschaffen.<sup>10</sup> Joan Scott hat am Beispiel der französischen Frauenbewegung des 19. Jahrhunderts betont, dass die vorgestellte Tradition und Identifikation ein *fantasy echo* sei, eine allein aus der Suggestion entstehende Wirklichkeitsschaffende Kraft, die jedoch eine wichtige Dimension für die Erfahrung habe. Mithilfe der Vorstellungskraft werde über einen mehrere Generationen umfassenden Zeitraum eine gemeinsame Geschichte imaginiert, die soziale, ethnische, inhaltliche und historische Differenzen verdecke. Diese bilde die Voraussetzung für die Herausbildung der Gruppenidentität »feministisches Bewusstsein« und schaffe somit eine politische Handlungsfähigkeit. Wenn eine französische Feministin des 19. Jahrhunderts das Rednerpult betreten habe, habe sie sich in der Person der Olympe de Gouge imaginiert (*fantasy*), sich dabei in die Tradition des Feminismus eingeschrieben und das Recht und ihren Mut zum Sprechen daraus abgeleitet (*echo*), obwohl sie nichts mit ihrer Vorgängerin aus dem 18. Jahrhundert geteilt habe, weder Erfahrung, Herkunft noch Inhalte.<sup>11</sup> Der Sammelband *Gendering Tradition* hat sich die Traditionsbildung im Pietismus zum Thema gemacht und zeigt anhand von mehreren Beispielen den Prozess der Umdeutung und Verdrängung der aktiven Teilhabe von Frauen an der pietistischen Bewegung auf.<sup>12</sup>

Die Frage der Brüche, Kontinuitäten und Veränderungen bleibt nicht nur für die Erinnerungskultur, sondern auch für die Praxen zentral. Das räumliche Konzept der Liminalität erlaubt, Handlungen von Pietistinnen sichtbar zu machen, ohne diese mit Bedingungen wie Emanzipation und Kontinuität vorschnell verknüpfen zu müssen. Liminalität macht es möglich, einer im Modernisierungsverständnis angelegten Emanzipationsgeschichte zu entkommen.<sup>13</sup>

Kern der pietistischen Reformbewegung war die Spiritualisierung des Alltags, und von daher stellt sich die Frage, was sich im pietistischen Bürgertum an der bisherigen

10 Lerner, 1993.

11 Scott, 2001.

12 Gleixner & Hebeisen, 2007.

13 Dazu auch Chakrabarty, 2000.

Geschlechtskonzeption änderte. Pietistische Theologen, wie Philipp Jakob Spener (1635–1705), betonen die spirituelle Gleichheit der Geschlechter vor Gott, lehnen aber die Forderung nach einer gesellschaftlichen Gleichheit der Geschlechter ab. Spener argumentiert, in geistlichen Dingen hätten die Frauen von Gott gleichermaßen Gnade erhalten, so dass sie vor ihm den Männern gleich seien.<sup>14</sup>

An drei Praxisbereichen möchte ich aufzeigen, was sich in den liminalen Räumen bewegt. Ich wähle erstens den Bereich der Ehe, zweitens die Kommunikation und drittens die vielfältigen Formen religiösen Schreibens. Dabei argumentiere ich nicht von theologischen und pastoraltheologischen Schriften her, sondern gehe von der Praxis aus, die ich aus der umfangreichen autobiografischen und biografischen Überlieferung erschließe.

## 1 Ehe und Geschlechterverhältnis

Den nachreformatorischen Eheschriften liegt ein Geschlechterverhältnis zugrunde, das im Hinblick auf den gegenseitigen Unterstützungsanspruch symmetrisch, bezogen auf das Geschlecht aber hierarchisch geformt ist. Die Spannung zwischen Symmetrie und Hierarchie wird jedoch nicht problematisiert, sondern erscheint als vereinbar.<sup>15</sup> Durch das »Geistliche Priestertum«, das Philipp Jakob Spener 1675 im Rückgriff auf Luthers »allgemeines Priestertum«<sup>16</sup> als einen zentralen Punkt der von ihm begründeten pietistischen Bewegung reaktivierte, erfolgte eine Aufwertung der Laienfrömmigkeit, in die Frauen explizit miteingeschlossen waren.<sup>17</sup> Mit seinen Katechismuspredigten wollte Spener ausdrücklich die Hausväter, vor allem aber auch die Hausmütter erreichen.<sup>18</sup> Die pastoraltheologische Aufmerksamkeit pietistischer Geistlicher für die Wirkungsbereiche der Hausmütter war jedoch keinem emanzipatorischen Gleichheitsdenken geschuldet, vielmehr dem pietistischen Eifer, Luthers vermeintlich steckengebliebene Reformation voranzutreiben und eine das ganze Leben durchdringende *praxis pietatis* aller Gemeindemitglieder zu erreichen. Zudem war die zeitgenössische pietistisch-theologische Einschätzung zur Frömmigkeitsqualifikation von Frauen überaus positiv. Frauen hätten mehr Gottesfurcht, religiösen Eifer, seien beständiger, religiöser Emotion fähiger und mehr an die Liebe zu einem Oberhaupt gewöhnt.<sup>19</sup> Da das Ziel der pietistischen Reformbewegung die Spiritualisierung des

Alltags war, verwundert das Interesse an der Beteiligung von Frauen nicht. Dennoch bleibt auch im Pietismus die alttestamentarische Metapher von Haupt und Körper, die das Verhältnis zwischen Gott und den Gläubigen ausdrückt, als Bild für das eheliche Machtverhältnis und die Unterordnungspflicht der Ehefrau gültig. Wie der Körper dem Willen des Kopfes unterworfen ist, so ist die Ehefrau dem Gatten als ihrem Haupt untergeordnet.

Das Heiratsverhalten des frommen gebildeten Bürgertums in Württemberg entsprach seiner Einbettung in das frühneuzeitliche Amtsbürgertum. Ein kulturelles Muster frommer Ehelosigkeit bildete sich nicht heraus, dennoch entwickelte sich in der Darstellungsweise des Eheentschlusses bei Männern und auch Frauen eine pietistische Eigenkultur. In der autobiografischen Repräsentation werden Heirat und Partnerwahl als betont passiver Prozess dargestellt.<sup>20</sup>

In Briefen und Biografien wird der Entscheidungsprozess von Frauen über einen konkreten Eheantrag als Ergebnis einer intensiven Gebetsmeditation beschrieben. Sophia Elisabeth Bengel (1717–1777) formuliert das Jawort an ihren Bräutigam in einem Brief folgendermaßen: »Ich erkenne samt meinen Eltern, daß es die väterliche Schickung Gottes seye, deren ich mich gehorsam unterwerfe und erbebe.«<sup>21</sup> Die Entscheidung wird als eine von Gott getroffene verstanden, der eine intensive Gebetsphase der Braut und ihrer Eltern vorausgegangen ist. Da Sprache das Erleben formt und dem Handeln durch Sprache erst eine soziale Deutung verliehen wird, präsentieren die (auto-)biografischen Darstellungsweisen die durch das Niederschreiben kanalisierte Selbstwahrnehmung.<sup>22</sup> Die Eheanbahnung wird in die spirituelle Kausalität eines göttlichen Plans und der menschlichen Erfüllung desselben versetzt. Diese Spiritualisierung erweitert den Entscheidungsspielraum der umworbenen Frauen zugunsten einer eigenständigen Entscheidung für den Kandidaten, denn die Braut muss in intensiven Gebetsmeditationen selbstständig den göttlichen Plan entschlüsseln. Diese Entgrenzung einer durch Eltern dominierten bürgerlichen Eheanbahnung weist den Frauen einen größeren Entscheidungsraum zu.

Zum Ideal der spirituellen Ehegemeinschaft gehörte auch die Idee einer humanistisch-intellektuellen Gefährtenschaft. Jedenfalls ist es in pietistischen Kreisen keine Ausnahme, wenn Töchter und Ehefrauen an den theologischen Diskussionen und Entwürfen ihrer studierten Väter und Ehemänner als Gehilfinnen teilnahmen. Gerade im frühen Pietismus wurde eine intellektuelle, humanistische Ausbildung bürgerlicher Mädchen positiv bewertet.<sup>23</sup> Trotz unveränderter Ausbildungssysteme und geschlechterspezifischer Arbeitsteilung gehörte der Anspruch auf höhere Bildung für Frauen und Mädchen zur Identität des pietistischen Bürgertums.

14 Spener 1979, 1982, S. 738f.

15 Das betont Gsell, 1998.

16 Martin Luther hatte seine Theorie des »allgemeinen Priestertums« gegen die Oberherrschaft Roms entfaltet. Nach 1 Petr 2, 9 seien alle Christen zu Königen und Priestern gewählt, und die kirchlichen Amtsträger seien lediglich die Diener der Gläubigen. Diese Aufhebung des Unterschieds zwischen Laien und Klerikern bedeutete zugleich die Relativierung der Hierarchie in der Kirche; vgl. Brecht, 1981a, S. 354.

17 Vgl. Brecht, 1977/78, 1993, S. 308; Wallmann, 1979; Täge-Bizer, 1998.

18 Vgl. Spener, 1982, Einleitung.

19 Reitz, 1982, Vorwort Bd. I.

20 Vgl. dazu Gleixner, 2002c.

21 Württembergische Landesbibliothek, Handschriftenabteilung (WLB), Cod. hist. Fol. 1002, J. A. Bengel Nachlass, Bl. 7: Brautbrief v. Sophia Elisabeth Bengel an Albrecht Richard Reuß v. 30.12.1737.

22 Smith-Rosenberg, 1989, S. 310f.

23 Täge-Bizer, 1998, S. 129f.

In sämtlichen Publikationen der württembergischen Pietisten zur Ehe wird dringlichst vor der Ehe mit »Unbekehrten« gewarnt, womit das nichtpietistische protestantische Umfeld gemeint war. Die unbedingte Maßgabe war eine Partnerwahl aus der pietistischen Gruppe. Argumentiert wurde auch damit, dass es für wiedergeborene Ehefrauen ob ihrer untergeordneten Position in der Ehe mit besonderen Bedrängnissen verbunden sein konnte, ihrer pietistischen Frömmigkeit die Treue zu halten.<sup>24</sup> Die pietistische Perspektive tastet die strukturellen Machtverhältnisse in der Ehe nicht an, vielmehr soll die pietistische Kultur darauf aufbauen.

Die Aufgabe, weltliche und geistliche Ansprüche in der Ehe zu verbinden, bestimmte auch die praktische Seelsorge der württembergischen Landeskirche. Die Hochzeitspredigten des viel gelesenen württembergischen Predigers Georg Cunrad Rieger (1687–1743) führen den Neuvermählten ihre Pflichten vor Augen und versichern ihnen bei Erfüllung derselben die göttliche Hilfe.<sup>25</sup> Christliche Eheleute seien erstens zu einem gemeinschaftlichen Gottesdienst, zweitens zu gemeinschaftlicher Liebe und Treue und drittens zu gemeinschaftlicher Übernahme aller Begebenheiten und Schicksale verpflichtet.<sup>26</sup> Die Rieger'schen Hochzeitspredigten variieren in immer neuen Formulierungen die Forderung, die Ehe vollständig auf Gott auszurichten und von dieser Haltung aus den Ehealltag zu gestalten. Seine pastoraltheologische Vermittlung der Ehelehre setzte jedoch auf die Einpflanzung geschlechterspezifischer Verhaltensanforderungen, sprich: auf eine friedlich funktionierende Hierarchie der Geschlechter. Die Aufgaben der Ehefrau, in der lutherischen Tradition als »Beruf« bezeichnet, werden in Riegers Predigten keineswegs allein auf die häuslichen Arbeiten begrenzt, sondern sollen sich, mit Verweis auf Lk 10, 38 ff., der Begegnung Jesu mit Maria und Marta, auch auf die Erbauung ihrer Seele erstrecken.<sup>27</sup> Neben mütterlichen Pflichten auch eine geistige Selbststärkung der Ehefrauen zu fordern, scheint uns heute wenig originell, aber als Hochzeitspredigt eines pietistischen Predigers weist diese Hervorhebung auf die neue Qualität der zugewiesenen Spiritualität für Frauen in ihrem Ehealltag. Auch die in sämtlichen Selbstzeugnissen von Frauen benutzte Bezeichnung ihrer Tätigkeit als Erzieherin der Kinder und Hausfrau mit spirituellem Anspruch als »Beruf« deutet auf eine praktische Aufwertung der Position der Frau in der Ehe durch die Spiritualisierung des Alltags. Trotz gültigen Unterordnunggebots für die Ehefrau wird die Ehe für neue Diskurse geöffnet. An den Schnittstellen – Gehorsamspflicht, spirituelle Partnerschaft, gestärkte Subjektposition – entstehen neue Dynamiken.

Der pietistische Eheentwurf wurde durch das Verfassen sogenannter Brautbriefe von den verlobten Paaren individuell angeeignet. Die briefliche Kommunikation bot in der Verlobungszeit die Möglichkeit, den pietistischen Eheentwurf mit individuellen Zukunftswünschen zu verbinden. Braut und Bräutigam entwerfen sich als pietis-

tisches Subjekt, wobei die spirituelle Selbsterklärung als Form einer vertraulichen Annäherung zu verstehen ist. Sophia Elisabeth Bengel, Tochter von Johann Albrecht und Johanne Regine Bengel, schreibt 1737 ihrem Bräutigam, dem Arzt Albrecht Reichard Reuß (1712–1780): »So seye und bleibe denn die Liebe des Herrn Jesu der Grund und das Ziel bey uns.«<sup>28</sup> Sophia Elisabeth präsentiert sich ihrem Bräutigam auch im Weiteren als wahrhaftige Pietistin:

»Meine Eltern haben mich von Kindheit auf in der Zucht und Ermahnung zu dem Herrn erzogen und ich bitte Gott, daß er das, was mir noch abgeht, durch seines Geistes Wirkung bey mir erstatten wolle. Der Welt habe ich niemals nach getrachtet, und nach dem Reich Gottes will ich mit Ihnen zu trachten gleiches Sinnes seyn wie mir eben dieses das Vornehmste ist, daß ich auf diesen Weg, der sich jetzt ereignet, Hoffnung gewinne, von der Gefahr der eiteln bösen Welt verwahrt zu bleiben, und beständig Förderung zum guten zu haben. So seye und bleibe denn die Liebe des Herrn Jesu der Grund und das Ziel bey uns (...).«<sup>29</sup>

Die pietistische Braut betont ihre fromme Herkunft und ihren Wunsch, die pietistische Frömmigkeit als Basis für die gemeinsame Zukunft anzustreben.

Zum Bestandteil pietistischer Eheanbahnung konnte es gehören, in Briefen und Tagebüchern des anderen zu ergründen, ob man von der frommen Lebensführung her harmoniere. Dass diese Art des Kennenlernens zu der Einsicht führen konnte, man sei nicht füreinander bestimmt, lag in der Natur der Sache, denn für eine lebenslange geistig-religiöse Gemeinschaft bedurfte es einer gewissen Verwandtschaft der Seelen.

Für die Brautkorrespondenz des 18. und frühen 19. Jahrhunderts ist festzuhalten, dass die individuelle und gemeinschaftliche Ausrichtung der Ehe auf Gott das Hauptthema zwischen Braut und Bräutigam darstellte und dass beide Partner in der Kommunikation eine gleichberechtigte Position einnahmen. Diese Perspektive hatte Charlotte Steudel (1813–1861), die Tochter des Tübinger Theologieprofessors Friedrich Steudel, zu Beginn der 30er-Jahre des 19. Jahrhunderts jedoch aufgegeben. Ihr Sprachgestus vermittelt die auch auf sie selbst bezogene Annahme einer grundsätzlichen weiblichen Inferiorität. Zwar deutet auch Charlotte Steudel 1832 die Ankunft eines unerwarteten Briefs ihres Bräutigams Friedrich Dettinger (1804–1876) als Zeichen der göttlichen Führung und Ausdruck der Zustimmung zu der geplanten Verbindung, aber im Vergleich zum 18. Jahrhundert hat sich ein ganz neuer Tonfall eingeschlichen, der auf eine veränderte Weiblichkeitskonzeption und ein neues Geschlechterverhältnis hindeutet. Als Tochter eines Tübinger Theologieprofessors versteht Charlotte ihre Heirat mit einem aufstrebenden promovierten Theologen, Sohn eines Uhrmachers, trotz ihres sehr viel höheren Standes, als großes und unverdientes Glück. Sie sorgt sich, dass sie dem »Beruf, der als Hausfrau und Gattin eines Seelsorgers« auf sie wartet, nicht genügen könne, tröstet sich dann aber damit, dass seine Liebe mit ihrer Schwachheit Geduld haben werde.<sup>30</sup>

24 Vgl. dazu Gleixner, 2002c.

25 Rieger, 1748.

26 Rieger, 1748, S. 6.

27 Rieger, 1748, S. 280.

28 WLB, Cod. hist. Fol. 1002 J. A. Bengel Nachlass, Bl. 7.

29 WLB, Cod. hist. Fol. 1002 J. A. Bengel Nachlass, Bl. 7.

30 Nachlass Steudel, Privatbesitz, Brautbrief o. J.

Der auf Philipp Jakob Spener gründende württembergische Pietismus spiritualisiert die lutherische Ehekonzeption. Die Paarfindung und die Praxis in der Ehe werden im Kontext einer religiösen Sinnstiftung erklärt und beurteilt. Durch diese Perspektive werden andere Maßgaben der ständischen, bürgerlichen Heiratspolitik zurückgedrängt bzw. in eine religiöse Argumentation konvertiert. Heirat und Ehe werden primär als Thema der Frömmigkeit und der darin zugewiesenen Rollen reflektiert. Trotz einer gegenüber dem Luthertum theologisch unveränderten innerkirchlichen Ehekonzeption im Pietismus können wir Bewegung und Veränderung ihrer konkreten Ausgestaltung annehmen. Die Praxis ist von einem pluralen Charakter geprägt und unterliegt unterschiedlichen Einflüssen: Unterordnung, Gleichheit, Individuation. Aus der Spiritualisierung der Ehe und des Alltags wird in der Praxis den Frauen ein größerer Raum für ein Ich-Sagen und eine Individuation ermöglicht. Zum einen wurde ihnen die geistliche Verantwortung für ihre eigene Person sowie die Mitverantwortung für die Frömmigkeit des Ehemannes zugesprochen, zum anderen wurden sie in letzter Instanz allein auf die Befolgung göttlicher Gebote verpflichtet. Damit konnten Frauen sich trotz der Gehorsamspflicht gegenüber dem Ehemann zu einer selbstverantwortlichen Religiosität ermächtigen. Der pietistische Eheentwurf hebt jedoch die Spannung zwischen symmetrischer Ergänzung und hierarchischem Unterordnungsverhältnis in der Ehe nicht auf. Wenn wir auf das Praxisfeld der Ehekonflikte schauen, können diese Spannungen durch die Spiritualisierung des Alltags sogar noch verschärft werden.

Ehekonflikte sind im pietistischen Bürgertum in erster Linie über Tagebücher zu erfassen. Aus dem Tagebuch des pietistischen Pfarrers Philipp Matthäus Hahn (1739–1790), das für 16 Jahre mit einer nur zweijährigen Unterbrechung für den Zeitraum von 1772 bis 1790 überliefert ist,<sup>31</sup> lässt sich die spirituell angelegte Überhöhung der männlichen Position zum pietistischen Patriarchen ablesen.<sup>32</sup> Hahn war pietistischer Pfarrer, Veranstalter von Erbauungsstunden und theologischer Schriftsteller. Er wirkte jedoch nicht nur als erfolgreicher pietistischer Geistlicher, sondern auch als Uhrmacher und Konstrukteur mit lukrativer Werkstatt, die er aus dem Vermögen seiner ersten Frau aufgebaut hatte.<sup>33</sup> In seinem Tagebuch schildert Hahn seine Ehekonflikte sowohl mit seiner ersten Ehefrau, der 15-jährigen Anna Maria Rapp (1749–1775), als auch mit seiner zweiten, der 19-jährigen Beata Regina Flattich (1757–1824). Trotz des von Hahn wohlweislich gewählten großen Altersunterschieds kann er seine beiden Frauen nicht wie erwartet beherrschen. Für die mangelnde Unterwerfung seiner ersten Frau macht er ihre mangelnde pietistische Frömmigkeit verantwortlich. Nach einem Streit über Haushaltsangelegenheiten im zehnten Ehejahr notierte Hahn in sein Tagebuch:

»Sie kan nicht hausen. Und wo sie einen Kreuzer von Menschen einnimmt, mus es in neubachene Wecken verthan werden zum Caffee. Sie hat nichts in der Ordnung, kann keiner Haushaltung vorstehen, ist falsch, hofärtig und ein elender Mensch, mit der ich geplagt bin.

Ach Gott hilf! Ihr Christenthum ist nichts. Die Jahre sind vorbey, wo sie sollte sich bessern. Sie ließt nichts, faullentzet, hängt alles an ihre Leute, läst sichs wohl seyn und sucht nichts als Augenlust, Fleischeslust und hofärtiges Wesen und unterstützt mich nicht.«<sup>34</sup>

In der Vermischung von religiöser Kritik und moralischem Urteil kann er sich als Pietist und Hausvater über seine Frau erheben und damit gleichzeitig die volle Rechtfertigung für seine eigene Position erlangen. Als Ehemann kann Hahn seine Bewertung zum Maßstab machen, und diese Subjektposition nutzt er unentwegt, um das vermeintliche Unrecht seiner beiden Ehefrauen zu betonen und sich selbst in Absetzung zum besseren und gottgefälligen Teil zu stilisieren.<sup>35</sup> Seine Selbstvergewisserung als Patriarch nimmt noch extremere Formen an, wenn er den »Widerspruch« und »Ungehorsam« seiner Frau gegen ihn – so seine Diktion – als gleichzeitigen Verstoß gegen Gott beurteilt.<sup>36</sup> In Hahns zweiter Ehe wiederholen sich von Beginn an die Probleme der ersten Verbindung. Auch die 19-jährige Beata zeigt nach Hahns Meinung einen Mangel an Demut ihm gegenüber. Erneut nutzt er sein Tagebuch, um ihre Haushaltsführung als kritikwürdig darzustellen.

In der bürgerlichen Ausrichtung des württembergischen innerkirchlichen Pietismus prägte sich in der Praxis eine spezifische Form hegemonialer Männlichkeit<sup>37</sup> aus, die des Patriarchen. Die Verschmelzung von pietistischer Spiritualität mit dem hausväterlichen Herrschaftsanspruch, dem Pfarramt oder einem religiösen Führungsanspruch ermöglicht die männliche Position des Patriarchen, der in Ehe, Familie und Haushalt eine uneingeschränkte Herrschaft beansprucht. Zum Selbstverständnis führender Pietisten in Württemberg, vor allem der Pfarrer und Stundenhalter, gehört die Selbstimagination, in der Tradition der alttestamentarischen Patriarchen, der Erzväter Abraham, Isaak, Jakob und ihrer Söhne, zu stehen. Charismatische pietistische Führer wie Philipp Matthäus Hahn sehen sich in der spirituellen und genealogischen Nachfolge der Stammväter Israels, der Führer des von Gott auserwählten Volkes. Das Besondere des pietistischen Patriarchen ist die Verbindung von hausväterlicher Autorität mit einem biblisch-genealogisch legitimierte und chiliastisch begründeten spirituellen Führungsanspruch.<sup>38</sup> Ihre Gewissheit, auserwählt und zum Führer bestimmt zu sein, konstituiert einen spirituellen Führungsanspruch, der durch die chiliastische Aura über das lutherische Konzept des Patriarchen hinausgeht.<sup>39</sup> Die Position des Patriarchen bleibt jedoch nicht unangefochten und die Durchsetzung im

34 Hahn, 1979, S. 292.

35 Weitere Beispiele für Ehestreite: vgl. Hahn, 1979, S. 13, 65 und 294.

36 Vgl. Hahn, 1979, S. 60 f, 208 f und 301.

37 In den *Men Studies* geht man von der Konzeptionalisierung multipler Männlichkeiten aus. Der von Robert Connell eingeführte Begriff »hegemonialer Männlichkeit« bezeichnet einen Typus von Männlichkeit, der gegenüber anderen Männlichkeiten Dominanz beansprucht. Der Begriff ist auf der Annahme begründet, dass unterschiedliche Männlichkeiten in einem hierarchischen Verhältnis zueinander stehen, vgl. Connell, 1987; vgl. weiterführend auch Roper & Tosh, 1991; Connell, 1995; Engelfried, 1997; Tosh, 1998.

38 Vgl. Perliitt, 1976. In diese Richtung auch Binder, 1962.

39 Zur Männlichkeit im reformatorischen 16. Jahrhundert vgl. Hendrix, 1995.

31 Hahn 1979, 1983.

32 Gleixner, 2003.

33 Vgl. Brecht, 1977; Munz, 1977; *Philipp Matthäus Kahn 1730–1790*, 1989.

Alltag unsicher.<sup>40</sup> Beide Ehefrauen Hahns erdulden und erleiden seine Selbstinszenierung nicht ohne Widerspruch und Widerstand, jedoch strukturiert Hahns hausherrschaftliche und spirituelle Machtstellung die Grundsituation. In der Ehepraxis konnte die Spannung zwischen geistiger Eigenverantwortlichkeit einerseits und weltlicher Gehorsamspflicht andererseits verschärft werden. Ein demütiges, selbstkritisches Verhalten war für beide Geschlechter Vorbild, und gerade das Führen eines pietistischen Tagebuchs sollte die kritische Selbstreflexion einüben. Von daher steht der pietistische Patriarch in einem gewissen Widerspruch zum pietistischen Frömmigkeitsideal. Dieser Widerspruch konstituiert die Brüchigkeit seines Selbstentwurfs, der wegen der Widersetzlichkeiten der Ehefrauen und anderer Haushaltsangehöriger einer permanenten Selbstvergewisserung im Tagebuch bedarf. Die männliche pietistische Identität bleibt von widersprüchlichen Praxen gekennzeichnet. Hahns im Tagebuch geäußerte Sehnsucht – eine ebenbürtige »Schwester« zur Gattin zu haben<sup>41</sup> – wird konterkariert durch seinen gleichzeitigen und dazu im Widerspruch stehenden Dominanzhabitus.

Ein weiteres Tagebuch aus der Familie Hahn, das von Hahns Tochter aus zweiter Ehe, zeigt die umgekehrte Perspektive – die der Ehefrau im Ehekonflikt. Die 39-jährige Beate Paulus (1778–1842) argumentiert in ihrem Tagebuch, das seit 1817 überliefert und dessen Zentrum der eheliche Dissens ist, für ihr Recht, sich gegen den nichtpietistischen Ehemann zur Wehr zu setzen.<sup>42</sup> Der Schwerpunkt ihrer überlieferten, elfjährigen Selbstentzifferung liegt in der Überprüfung der Motive ihres Handelns im Lebens- und Ehealltag, da ihr Ehemann, der Pfarrer Karl Friedrich Paulus (1763–1828), ihre pietistische Frömmigkeit ablehnte und eine aufgeklärte Theologie vertrat, was zu Uneinigkeiten in der Ehe führte. Da der Ehemann kein Interesse an einem akademischen Fortkommen der gemeinsamen Söhne hatte, bedrohte er die Bildungstradition der Familie seiner Ehefrau. Auch darüber und insgesamt über den unterschiedlichen Lebensentwurf gerieten die beiden in permanente Auseinandersetzungen:

»Dan gieng ich meinen Mann an und sagte er solte dem Philip selbst lernen und des Kindes Zeit mit der Schuhle nicht verderben und solle sich ihrer annehmen und etwas lernen weil es so nöthig sey; er sagte aber, in die Schuhle müße er und nachmittags der Provisor<sup>43</sup> ihn lernen. Dan wurde ich zornig und sagte, er sey so faul und seufzete, ach wan ich nur von einem solchen liederlichen Man erlöst wäre. Er machte nichts; er und ich waren den auch wieder still. Am Abend aber als er vom Wirthshauß betrunken heimkam, gieng ein Wetter an; er machte mir Vorwürfe daß ich gesagt habe wan ich nur von dießem liederlichen Man erlöst wäre und sagt, ich solle reisen, dan sey ich erlöst. Ich sagte, ich habe es nur wegen dem Philipp gesagt, weil es mir so arg sey, daß er nicht gelernt werde und auch die andern Kinder, aber es half nicht; er kam so sehr außer sich, daß er mich mit dem Steken auf der

Büne herumjagte und sagte, sein Bruder habe gesagt zu ihm: wan ich mich wehren wolle, so solle er mir die Rippe hineinstoßen, so sey der Steken viel zu gut. Ich kam endlich doch von der Bühne mit vieler Angst herunter, daß er mich nicht viel traf und gieng auf die Gasse unter die Freunde und dachte, da köne er nichts machen. Er rufte mir, ich gieng aber nicht hinauf bis ich von dem kund hörte, darin seine Wut sich wieder etwas gelegt hatte, dan fiel mir der Spruch ein: hier ist Geduld und Glaube der Heiligen, und dachte ich darf nichts mehr nun machen, sondern müsse mich in Geduld in alles schicken, es möge heißen, was es wolle und darf meinen Mund nicht mehr aufthun, welches ich nun auch befolgen werde, aber doch fiel es mir sehr schwer auf an meine Freunde, daß sie so mit mir umgehen und so meinen Man belehren, mir Mutter von 8 unerzogenen Kindern heißen die Rippen hereinstoßen. Nun sehe ich ihre Gesinnung gegen mich und fällt mir sehr hart auf, daß ich vor Traurigkeit fast nichts tun kan.«<sup>44</sup>

In dieser Passage zeigt sich das spezifische Dilemma einer pietistischen Ehefrau: Zwar ist sie dem antipietistischen Ehemann nicht zu einem Gehorsam wider Gott verpflichtet, aber dennoch muss sie den ungerechten, sich fehlverhaltenden Ehemann in Sanftmut und Geduld zu gewinnen suchen. Ihre Anspielung auf eine Stelle aus dem Brief des Jakobus, »hier ist Geduld und Glauben der Heiligen« (Jak 5, 10), drückt ihre selbstbewusste Haltung als Pietistin aus. In der Gewissheit, dass das Wiederkommen Jesu Christi kurz bevorsteht, soll sie sich als Erwählte, wie auch einst die Propheten, noch eine kleine Weile gedulden und von ihrem Seufzen absehen. Wir sehen, dass in der Praxis eine spirituelle Verantwortung für das Familienleben große Schwierigkeiten mit der weltlichen Unterordnungspflicht der Ehefrau unter den Ehemann mit sich bringen konnte. Beate Paulus' Zerrissenheit zwischen den Anforderungen einer pietistisch-spirituellen Eigenständigkeit einerseits und der gleichzeitigen ehelichen Unterordnung andererseits wird durch die familiäre Schuldzuweisung, nämlich durch die Verwandtschaft des Ehemannes, dramatisiert, weil auch diese Beate ins Unrecht setzt. Die pietistische Realität bleibt mehrdeutig und von unterschiedlichen Einflüssen geprägt. Die Leistung der Diaristin besteht darin, die verschiedenen Ansprüche in Beziehung zu setzen, gegeneinander abzuwägen und darin handlungsfähig zu werden. Da sie selbst den Mehrdeutigkeiten pietistisch-gesellschaftlicher Valenzen unterliegt, bleibt ihre eigene Identität von diesen unvereinbaren Einflüssen bestimmt.

Die spirituelle Gleichheit der Geschlechter vor Gott setzte das weltliche Unterordnungsverhältnis der Ehefrau unter den Ehemann nicht außer Kraft. Eine religiöse Subjektivität zu entwickeln, stand demzufolge in gewissem Widerspruch zur gesellschaftlichen Position der Ehefrau. Zwar konnte der Gehorsam gegenüber einem ungerechten, trinkenden, faulen und nicht wahrhaft frommen Ehemann seine Berechtigung verlieren, aber im pietistischen Horizont blieb dann immer noch, die eheliche Situation als eine von Gott auferlegte Prüfung zu deuten. Beate Hahn schwankt zwischen der Position des Gehorsams, des geduldigen Kreuztragens und der Opposition. Ihre permanenten Schilderungen des ungerechten Verhaltens des Ehemannes ermöglichen ihr jedoch, die Position der Widerständigkeit als handlungsleitende einzunehmen. Das Ensemble der Stimmen im Wochenbuch ist dissonant. Da ist das Gehorsamsgebot, die kritische Beurteilung durch ihre Familie, die Pflicht zur religiösen Demut und

40 Die neue kritische Männerforschung britischer Provenienz hat darauf hingewiesen, dass bei der Untersuchung von Männlichkeit stets die Unsicherheit der Durchsetzung des hegemonialen Anspruchs miterbachtet werden muss; vgl. Tosh, 1998, S. 185.

41 Vgl. Hahn, 1979, S. 352.

42 Vgl. dazu Gleixner, 2002a.

43 Provisor = Unterlehrer.

44 WLB, Wochenbuch Beate Paulus, Cod. Hist. quart 109,5 Bl. 51–54.

Heiligung, die Notwendigkeit der akademischen Ausbildung der Söhne, die biblisch legitimierte Gerechtigkeit ihrer Position, das Versagen des Ehemannes und ihr Leiden an den ihr zugefügten Verletzungen. Durch die vollständige Demontage des Mannes als Ehemann, Vater und Pfarrer kann sie die Grenzüberschreitung von ihrer Seite rechtfertigen.

Die Spiritualisierung der Ehe und des Alltags ermöglicht grundsätzlich eine neue geistige Eigenständigkeit und einen religiösen Subjektstatus für Frauen. Jedoch wird die weltliche Unterordnungspflicht der Ehefrau unter den Mann dadurch nicht aufgehoben, und der Gebrauch des religiös motivierten Widerstandsrechts der Ehefrau bedeutet in der Praxis eine starke Belastung. Die Spannung zwischen symmetrischen und hierarchischen Anteilen in der Eheordnung der Frühen Neuzeit kann im Pietismus noch verschärft werden, indem auch der Ehemann seine Rolle im Sinne des pietistischen Patriarchen auflädt und seine Position dadurch noch erhöht.

## 2 Pietistische Kommunikation und Geschlecht

Pietistische Frömmigkeit bedarf unablässiger Kommunikation. Das innere Zwiegespräch mit Jesus und Gott, der Austausch mit anderen über den eigenen Seelenzustand und die institutionalisierte Form von Geselligkeit in Familie, Freundschaftsbünden und Konventikeln sind die wichtigsten Elemente pietistischer Vergesellschaftung. Diese Kommunikationskultur entsteht in der Abschottung von allen Nichtpietisten, den »Weltkindern«. Diese Abgrenzung wird von einem Elitehabitus flankiert und führt zur Herausbildung einer eigenen Gruppenkultur.<sup>45</sup> Für das pietistische Freundschaftsverständnis war eine Gefühls- und Seelenähnlichkeit durch die gleiche Frömmigkeitsauffassung notwendige Voraussetzung. Insofern war für Pietisten und Pietistinnen das mögliche Kommunikationsfeld auf die wiedergeborenen Menschen, die »Kinder Gottes«, beschränkt; nur diese konnten untereinander brüderlich und schwesterlich verbunden sein.<sup>46</sup>

Jeder Pietist und jede Pietistin musste eine individuelle Frömmigkeit nach pietistischen Mustern praktizieren und zugleich in einen kontinuierlichen Austausch über den eigenen Seelenzustand und das religiöse Fühlen mit den anderen Gruppenmitgliedern treten. Über einen beständigen Wechsel der Positionen introvertierter Einkehr und extrovertierter Kommunikation formten Pietisten und Pietistinnen eine verbindliche Gruppenkultur des religiösen Fühlens und Erlebens, die von den Einzelnen individuell reformulierend bestätigt werden muss. Das pietistische Kommunikationsnetz wurde vom Beginn der Bewegung an mittels moderner und vielfältiger medialer Formen umspannend geknüpft durch Buchpublikationen, Periodika, Briefwechsel und Besuchsreisen und besonders seit dem 19. Jahrhundert durch vielfältige Verlagsaktivitäten, Sozialarbeit und Schulgründungen, wirtschaftliche Unternehmungen und

Missionstätigkeit.<sup>47</sup> Hinsichtlich der Beteiligung der Geschlechter an dieser Kommunikationskultur lassen sich Neuerungen feststellen und an den Rändern Öffnungen, aber auch Abschlüsse beobachten.

Briefwechsel sind das zentrale Medium des freundschaftlichen Ausdrucks im Pietismus.<sup>48</sup> Die gegenseitige Verständigung über pietistische Lebens- und Frömmigkeitspraxis sowie der Informationsaustausch unter Pietisten und Pietistinnen sind das Ziel. Erhaltene Briefe werden in kleinen Kreisen und in der Familie vorgelesen. Adressaten und Adressatinnen kopieren die an sie gerichteten Schreiben und versenden diese Abschriften wiederum mit eigenen Briefen. Zu einer erhaltenen Briefsendung gehören oft mehrere Kopien von Briefen Dritter. Auf diese Weise werden das Wissen um den seelisch-religiösen Zustand und die Lebensumstände entfernt lebender Frommer kommuniziert sowie Informationen über die Entwicklungen der pietistischen Sache an anderen Orten weitergegeben. Durch diese Kommunikationsform werden die Frauen in das pietistische Informationssystem mit einbezogen. Zwar schreiben und erhalten Männer viel mehr Briefe als Frauen, aber die Inhalte und Informationen in den Korrespondenzen sind häufig implizit auch für die Pietistinnen im Umfeld der Korrespondenten bestimmt. Im Führen von Briefwechseln sind die pietistischen Männer zwar privilegiert, aber Pietistinnen finden wir als Briefpartnerinnen mit einem ausgeprägten religiösen Subjektstatus in Brautkorrespondenzen sowie in Korrespondenzen als Tochter, Verlobte, Ehefrau und Mutter, auch als geistige Freundin.<sup>49</sup>

Pietistische bürgerliche Männer unterhielten ganz selten gleichberechtigte Korrespondenzen mit Frauen ihrer eigenen Schicht, häufiger jedoch mit adeligen Damen. Es macht den Eindruck, als könne der ungleiche gesellschaftliche Stand (männlich/bürgerlich – weiblich/adelig) die Bedeutung der zeitgenössischen Geschlechterdifferenz entlasten und so zu einer neu tartierten Ebenbürtigkeit führen. Philipp Jakob Spener korrespondierte in seiner Frankfurter Zeit primär mit Theologen und Pfarrern in Latein, daneben mit Frankfurter Bürgern und mit einigen Frommen. In seiner geistlichen Korrespondenz war er jedoch auch mit einigen adeligen Frauen verbunden.<sup>50</sup>

Freundschaftlich-religiöse Briefwechsel gleichgeschlechtlicher Personen sind neben den Familienkorrespondenzen die gängigste Form des schriftlichen Austauschs. Die unverheiratete Beata Sturm (1682–1730) führte einen Briefwechsel mit einigen frommen adeligen Freundinnen,<sup>51</sup> und Charlotte Geß, geb. Williardts (1795–1850), korrespondiert mit Caroline Beck.<sup>52</sup> Die Briefwechsel zwischen pietistischen »Brüdern« und Kollegen gehören zum Kernbestand pietistischer Kommunikation. Johann

47 Vgl. Loch, 2000.

48 Zum Brief vgl. Artikel: Brief, in: Brunner & Moritz, 1977, S. 54 ff.; Nörtemann, 1990; Meyer-Krentler, 1984, S. 16 ff; Habermas, 1994, S. 24 ff; Heuser, 2001.,

49 Vgl. Becker-Cantarino, 1991; Heuser, 1991.

50 Vgl. Spener, 1992–2000.

51 Rieger, 1732, S. 192.

52 Vgl. *Archiv für Familienforschung, Leonberg* (AFFL), 18 I 39/2, Brief v. Charlotte Geß geb. Williardts (1795–1850) an Caroline Beck v. 6. Dez. 1815.

45 Vgl. Lehmann, 1977/78; Gestrich, 1993; Gleixner, 2005.

46 Vgl. Mittner, 1962, S. 98 f; Schieder, 1972, S. 559 ff.

Albrecht Bengel (1687–1752) unterhält eine seelsorgerliche und beratende Korrespondenz mit Familienangehörigen, Kollegen und Schülern.<sup>53</sup> Nach der Aussage seines Urenkels Christian Friedrich Burk hat Bengel jährlich etwa 1200 Briefe geschrieben und insgesamt 250 Briefpartner gehabt,<sup>54</sup> darunter, von Verwandten abgesehen, so gut wie keine Frauen. Eine verbreitete Form exklusiver männlicher Korrespondenz ist die zwischen älterem Ratgeber und jüngerem Freund. Johann Friedrich Flattich (1713–1797), pietistischer Pfarrer und Pädagoge, unterhielt seelsorgerlich-brüderliche, beratende wie tröstende Korrespondenzen mit angehenden jungen Theologen. Sein Briefwechsel mit dem anderthalb Generationen jüngerem Christian Adam Dann (1758–1837) beginnt, als dieser noch Student im Stift ist.<sup>55</sup> Eine besondere Form der pietistischen Briefkommunikation waren die sogenannten Zirkularkorrespondenzen; sie werden im 18. und 19. Jahrhundert als Kommunikationsform unter erweckten Pietisten mangels der Möglichkeit von Zusammenkünften gepflegt.<sup>56</sup> Alle Teilnehmer erhalten nach der Reihe die Korrespondenz und setzen selbst etwas hinzu, bevor sie das Briefpaket an den nächstfolgenden Korrespondenten weitersenden. Die Zahl der Korrespondierenden war auf zwölf Personen beschränkt, was entweder auf die Anzahl der Jünger Christi oder aber auf die zwölf Stämme Israels, des von Gott ausgewählten Volkes, verweisen sollte. Schied ein Korrespondent durch Tod aus, wurde der Zirkel um einen neuen Teilnehmer ergänzt. Häufig werden die Briefzirkel aus den Jahrganggruppen der angehenden pietistischen Theologen aus dem Tübinger Stift heraus initiiert, und zwar in der Phase, in der ein Jahrgang das Stift verlässt und die Mitglieder ihre erste Vikarstelle antreten.<sup>57</sup> Von ihrer Anlage her geschlechter- und berufsexklusive klassische Männerbünde,<sup>58</sup> führen die pietistischen Zirkularkorrespondenzen durch ihre Diskussionen zur Vereinheitlichung der pietistischen Anschauungen und Beurteilungen sowie des Habitus. Jedoch gibt es durch indirekte Erwähnungen Anzeichen dafür, dass auch Frauen versucht haben, eine Zirkularkorrespondenz nach gleichem Muster aufzubauen. Jedoch sind diese nicht überliefert. Der pietistische Kommunikationsraum ist Schnittpunkt ganz unterschiedlicher Einflüsse. Trotz spiritueller Gleichheit der Geschlechter und intensivierter Gruppenkultur bleibt die humanistische Freundschaftsvorstellung von Bildungs- und Geschlechter- bzw. Standesgleichheit dominant. Aber der Freundschaftskult des Humanismus und des Barock erfährt im bürgerlichen Pietismus zugleich eine starke Familiarisierung. Gerade im Pietismus ermöglicht die Vorstellung der Gottesfreundschaft Vorstellungen von Freundschaft, die sich innerhalb eines Abhängigkeitsverhältnisses entfalten und

53 Vgl. Brech, 1995, S. 260.

54 Zitiert nach Mälzer, 1970, S. 85.

55 Flattich, 1997. In dieser Edition befinden sich 13 Briefe von Flattich an Dann aus den Jahren 1781–1789.

56 Zu den Zirkularkorrespondenzen vgl. Hoffmann, 1899, 1900; Brecht, 1981b; Ernst, 2003.

57 So etwa die beiden Korrespondenzen: WLB, Cod. hist. quart 519 a–d, 4 Fasz. Zirkularkorrespondenz (1755–1795) und WLB, Cod. hist. quart 357 a–f, 6 Korrespondenzbücher württembergischer evangelischer Geistlicher pietistischer Richtung (1760–1810).

58 Vgl. Völger, 1990.

somit weder Gleichheit noch Ebenbürtigkeit im Weltlichen voraussetzen. Macht, Ungleichheit und Freundschaft werden harmonisiert.<sup>59</sup> Johann Albrecht Bengel führte mit seinen Schwiegersöhnen und Töchtern eine intensive, seelsorgerlich betreuende Korrespondenz, die auch Fragen des Alltags und der Politik betraf. Sowohl Bengels Ehefrau Johanne Regine Seeger als auch die Töchter waren in die Korrespondenzen miteinbezogen. Der Briefwechsel Bengels mit der ältesten Tochter Sophie Elisabeth und ihrem Ehemann, dem Arzt Dr. Albrecht Reichard Reuß, beginnt mit deren Eheschließung.<sup>60</sup> Die Briefe haben einen wöchentlichen oder monatlichen Rhythmus und gehen zwischen Vater und Schwiegersohn hin und her. Mutter und Tochter schreiben selten eigenständige Briefe, zumeist setzen sie unter den Brief ihres Ehemannes einen Zusatz von unterschiedlicher Länge. Der Inhalt der Briefe betrifft Berufliches, Politisches, Religiöses. Familienneuigkeiten, Schwangerschaften, bevorstehende Geburten und der Verlauf derselben sowie der Gesundheitszustand und die Entwicklung der Kinder werden mitgeteilt. Vor ihren Geburten bittet Sophie Elisabeth Reuß ihre Eltern, »in diesen Tagen meiner vor dem Herrn zu gedencken«,<sup>61</sup> und der Ehemann berichtet dann ausführlich, wie es verlief:

»Gestern, abends zwischen 5 u. 6 uhr hat uns der liebe himmlische Vatter durch die geburt eines töchterleins erfreut. Die Wehen dauerten länger als sonst, und zwar den gantzen tag über, unterbrochen, woran viel ursache war weil die Nabelschnur 2 mal um das Hälßlein umschlungen war. Doch ging endlich alles durch Göttliche Hilfe wohl ab; und auch wirklich befindet sich Mutter und Kind so wohl, als es den umständen nach seyn kann. Wir nennen es Augusta Sophia.«<sup>62</sup>

Bürgerliche Frauen hatten weniger Möglichkeiten als Männer, eigene Freundschafts- und Korrespondenzmöglichkeiten aufzubauen. Während Frauen des Adels aufgrund ihres Standes und ihrer öffentlichen Position stets eigenständige Korrespondenzen führten, hatten die meisten bürgerlichen Frauen aufgrund ihres Lebens in der häuslichen Enge wenig Gelegenheiten, eigenständige Fernbeziehungen aufzubauen. Insbesondere Briefbeziehungen zu männlichen Pietisten blieben für verheiratete bürgerliche Frauen in der Regel der Liebe oder Verwandtschaft untergeordnet. In Ermangelung eines universitären Studiums oder einer mehrjährigen Ausbildung fern des Elternhauses und eines außerhäusigen Berufs fehlte es ihnen an ausreichenden Möglichkeiten, Freundschaftsbünde aufzubauen. Dennoch gelang es Pietistinnen, Freundinnenkreise zu bilden.

Auch der Besuch war eine stark genutzte Form der Netzbildung unter württembergischen Pietisten und Pietistinnen. Pietistische Pfarrhäuser waren Anlaufstellen für Fromme aller Schichten, man machte einen Besuch, um die pietistische Predigt zu

59 Vgl. Sørensen, 1991, S. 283.

60 WLB, Cod. hist. 1002 J. A. Bengel Nachlass No 42/I u. II: 272 Briefe von Albrecht Reichard Reuß u. Tochter Sophia Elisabeth Reuß aus den Jahren 1738–50 an Bengel u. s. Frau; No 32c: 102 Briefe Bengels u. seiner Frau an den Schwiegersohn Albrecht Richard Reuß und Tochter Sophia Elisabeth Reuß aus den Jahren 1737–1747.

61 WLB, Cod. hist. 1002 J. A. Bengel Nachlass No. 42/II, Zusatz zum Brief v. 7. März 1746.

62 WLB, Cod. hist. 1002 J. A. Bengel Nachlass, Brief v. 21. März 1746.

hören und die Stunde zu besuchen oder um Glaubens- und Lebensprobleme mit dem Pfarrer zu besprechen. Während mehrtägiger Fußreisen boten verwandte und befreundete pietistische Haushalte die Möglichkeit, Station zu machen und zu übernachten. Auch Frauen konnten einen ihnen bekannten, pietistischen Pfarrer aufsuchen, um Religiöses zu diskutieren oder um Hilfe für andere drängende Probleme zu erlangen. Die zweitälteste Tochter des Pfarrers Johann Friedrich Flattich, Helena (1748–1811), besuchte als erwachsene, jedoch unverheiratete Frau ab Mitte der 1770er Jahre häufiger den viel älteren, namhaften Pfarrer Friedrich Christoph Oetinger, um mit ihm Glaubensfragen intensiv zu diskutieren. Insgesamt war die Mobilität von Pietisten und Pietistinnen erstaunlich hoch. Regelmäßige, lange, teilweise mehrtägige Fußmärsche waren nicht ungewöhnlich. Kutschen oder Pferde wurden nur von älteren und besonders wohlhabenden Pietisten und Pietistinnen benutzt oder in Ausnahmefällen und in amtlich-beruflichen Zusammenhängen.

Bei den Missionsaktivitäten, die der Werbung und Sammlung von Geld dienten, waren vor allem die Frauen aktiv. Sie waren zudem ein sehr engagiertes Publikum für die Missionszeitschriften und kommunizierten das Gelesene. Patenschaften sind Anlass und Gelegenheit, die pietistische Freundschaft zu verstärken und zu institutionalisieren. Mit Frau Dr. Bengelin, Frau Waisenpfarrer Groß und ihrer Mutter, Magdalena Sibylla Rieger, fuhr Maria Dorothea Caspart nach Markgröningen, wo ihre Mutter dem 13. Kind von Dekan Philipp David Burk und seiner Frau Maria Barbara »zu Gevatter« stand. Dort trafen sie den Rath Christian Gottlieb Williardts und seine Frau Johanne Rosine aus Esslingen.<sup>63</sup> Bei dieser Tauffeier mischen sich verwandtschaftlich-pietistisch und freundschaftlich-pietistisch verbundene bürgerliche Familien. Über die sogenannten »Gevatterschaften« stiftet die Gruppe verpflichtende Verbindungen zwischen den Generationen.

Wie bei den Korrespondenzen war die verwandtschaftliche Beziehung häufig die Grundlage für einen freundschaftlich-geselligen Umgang. Maria Dorothea Caspart, geb. Rieger (1728–1800), dokumentiert in ihrem Tagebuch eine unentwegte Besuchspraxis.<sup>64</sup> Für den 9. August 1765 notierte sie: Nachmittags hatte man mit etlichen »Kindern Gottes gesegneten Umgang«. Häufig machte die bei ihrer Mutter in Stuttgart lebende junge Witwe Besuche in Esslingen, ihrem Wohnort während ihrer Ehe, zu geselligen Zusammenkünften im Hause befreundeter bürgerlicher pietistischer Familien. Im Juli 1766 fuhr Maria Dorothea zusammen mit ihrer Mutter, der berühmten Dichterin geistiger Lieder, Magdalena Sibylla Rieger und den beiden Töchtern nach Esslingen, wo sie mit den Kindern bei ihrer Schwägerin Frau Naglin einige Tage blieb. Darauf notierte sie, dass der Dekan Philipp David Burk, sein Schwager Hellwag und der Diakon Süskind mit ihnen im Haus ihrer Mutter in Stuttgart zu Mittag aßen. Nach dem Tod von Pfarrer Köstlin in Esslingen machte Maria Dorothea Caspart mit ihrer Mutter, dem Hofkaplan Rieger und dessen Frau am 15. September 1766 eine »Liebesreise« nach Esslingen zur Witwe Köstlin, die sie »gestärkt« antrafen.

<sup>63</sup> Vgl. AFFL, 18 I 13/1 Tagebuch meiner l. sel. Großmutter Caspart, geb. Rieger, 8. Juni 1766.

<sup>64</sup> Vgl. AFFL, 18 I 13/1 Tagebuch meiner l. sel. Großmutter Caspart, geb. Rieger, 4. Sept. 1766.

Am 29. September desselben Jahres lief sie mit der Frau Hofkaplan nach Gaisburg, wo sie den »lieben Pfarrer Faber und Frau« besuchten. Am 30. September kam ihre Schwiegermutter zu ihr nach Stuttgart, die sie am 3. Oktober mit ihren Kindern ein Stück des Wegs zurück nach Esslingen begleitete. Am Sonntag den 12. Oktober fuhr sie mit ihrem Bruder nach Esslingen, wo sie das Williardt'sche Haus besuchte, und am 20. Oktober machte sie sich mit ihren Kindern in den Weinberg des Bruders auf.

Die Frequenz der Besuche ist ungemein hoch. Die pietistische Geselligkeit, an der auch die Frauen teilhatten, ist zwar über Freundeskreise und Familie organisiert, steht aber immer in einem religiösen, pietistischen Kontext. Was man während der Besuche miteinander unternimmt, ist Essen, Reden, Spaziergehen, Briefe vorlesen und Informationen aus der pietistischen Gruppe und Verwandtschaft austauschen. Insbesondere die pietistische Besuchskultur schloss Frauen mit ein. Ihr eigenständiges Agieren überschreitet dabei bürgerliche Geschlechtergrenzen.

Ausgedehnte Besuche und Aufenthalte im Kontext familialer Hilfe und Unterstützung gehören zum Leben unverheirateter jugendlicher und erwachsener Frauen. Sie unterstützen ihre verheirateten Schwestern, wenn diese wegen des Amtswechsels des Gatten umziehen müssen oder wenn sie ins Kindbett kommen. Für kranke, alte Familienmitglieder, die noch einen eigenen Hausstand haben, übernehmen häufig unverheiratete, jugendliche Enkelinnen beziehungsweise Nichten die Pflege für Wochen und Monate in geistlicher wie körperlicher Hinsicht und Verantwortung. Witwen unterstützen ihre verheirateten Töchter, wenn diese ins Kindbett kommen und wenn langwierige, schwere Krankheiten in der Familie die Hausmutter überfordern. Zur pietistischen Besuchskultur gehört maßgeblich der Krankenbesuch, und zwar gerade dann, wenn der gesundheitliche Zustand den Tod des Patienten nicht ausschloss. Maria Dorothea Caspart ging mit ihrem Bruder und dessen Frau am 8. Februar 1766 nach Cannstatt, um die kranke Tante zu besuchen; zwei Tage später wiederholte sie den Besuch mit ihrer Mutter und dem Vetter, Hofkaplan Rieger.<sup>65</sup> Im Juni machte sie erneut einen Besuch zusammen mit Riegers Ehefrau und bemerkt im Tagebuch, dass die Tante »in Geduld auf ihre Erlösungstunde« warte.<sup>66</sup> Die Tante stirbt im darauffolgenden Juli.

Pietistische Pfarrer verbinden institutionalisierte Freundschaften am deutlichsten mit ihrem Beruf. Sie gründen exklusive Sozietäten, entwickeln eine rege Besuchskultur und begründen regelmäßige Pfarrerkonferenzen.

Pietistische Konventikel, Erbauungsstunden, kurz »Stunden« genannt, kommen im Zeitalter des Barock als neue Form religiöser Gemeinschaft auf und bilden eine neue, alternative Form der Geselligkeit,<sup>67</sup> die von den Pietisten als *ecclesiola in ecclesia* propagiert wird. Die Erbauungszirkel wirken in zweierlei Richtungen: gruppenfestigend

<sup>65</sup> Vgl. AFFL, 18 I 13/1 Tagebuch meiner l. sel. Großmutter Caspart, geb. Rieger, 8. u. 10. Feb. 1766.

<sup>66</sup> Vgl. AFFL, 18 I 13/1 Tagebuch meiner l. sel. Großmutter Caspart, geb. Rieger, 16. Juni 1766.

<sup>67</sup> Vgl. Brecht, 1997.

nach innen und nach außen trennend zur umgebenden Gesellschaft.<sup>68</sup> Die Auswertung von Tagebüchern, Lebensläufen, Biografien und Korrespondenzen hinsichtlich Verbreitung und Form pietistischer Konventikel bis ins 19. Jahrhundert zeigt ein Bild von überraschend vielfältigen Formen, variablen Zuschnitten und Inhalten. Es gibt Konventikel mit und ohne Beteiligung von Pfarrern, reine Seelsorger-Schüler-Veranstaltungen, gekennzeichnet durch Bildungs- und Standesunterschied, reine Lektüregruppen, aber auch Gruppen von standesähnlichen Männern und Frauen, in denen das spontane Bekenntnis gepflegt wurde. Das brüderliche beziehungsweise schwesterliche Vertrauen war leicht zu erschüttern. Misstrauen und Vorwürfe, die Unvereinbarkeiten unterschiedlicher pietistischer Richtungen und Meinungsverschiedenheiten über die richtige Art, eine Stunde unter Gleichgesinnten zu halten, führen zu vielerlei Schwierigkeiten im Gruppenleben. Im Unterschied zu den von Laien organisierten Zirkeln war die Stunde für den Pfarrer, insbesondere in den Dörfern, weniger eine brüderliche Zusammenkunft als eine Weiterbildung für willige, fromme Schäfchen und zugleich von unüberwindbaren Differenzen in Stand, Status und Bildung geprägt.

Philipp Matthäus Hahn begann als Pfarrer 1770 in Kornwestheim im Haus zweier älterer Pietistinnen eine Stunde zu halten, zu der weitere Frauen kamen. Die Stunde wurde nach weiterem Zulauf in das Pfarrhaus verlegt.<sup>69</sup> Der Zulauf zu Hahns Stunden wuchs so stark an, dass diese aufgrund der obrigkeitlichen Zahlenbeschränkungen geteilt werden mussten. Die »Männer- und Weiberstunden« wurden nach Besitz- und Statusschichten geteilt, und Hahn konnte sie nur noch abwechselnd leiten. Jede Stunde bekam zwei Vorsitzende. Innerhalb von acht Jahren hatte Hahn ein kommunikatives, blühendes Stundenwesen aufgebaut und zahlreiche Laien in ein aktives »geistliches Priestertum« eingebunden.<sup>70</sup> Hahn beginnt seine Karriere als Stundenhalter in Kornwestheim mit einer Frauenstunde. Der neue pietistische Seelsorger setzt dort an, wo noch pietistische Reste vorhanden sind, nämlich bei den alten Frauen im Dorf. Das verweist für den volkstümlichen Pietismus auf die aktive Beteiligung von Frauen.<sup>71</sup> Immer wieder berichten die Vikare und Pfarrer in ihren Zirkularkorrespondenzen vom besonderen Eifer der Frauen. Nicht zuletzt die gegenseitige Kontrolle in den Stundengemeinschaften förderte unter Pietisten und Pietistinnen moralisch einwandfreies Verhalten, Fleiß und Sparsamkeit.<sup>72</sup>

Relativ wenig ist insgesamt über die Rolle von Frauen bei den Erbauungsstunden überliefert. Es ist anzunehmen, dass die Ehemänner, die Erbauungsstunden hielten, auch von ihren Frauen dabei begleitet wurden. Im frühneuzeitlichen Paarverständnis hatte die Ehefrau also ihren Platz, wenn auch dem Mann untergeordnet, in den Erbauungsstunden, die zugleich ein Ort gruppenöffentlicher Kommunikation waren. Einige

der pietistischen Ehefrauen mögen als Mitveranstalterinnen angesehen worden sein, wie es nach der Beschreibung bei dem Ehepaar Johann Jakob Moser (1701–1785) und Friederike Rosina Moser, geb. Vischer (1703–1762) gehandhabt wurde. Deren Erbauungsstunde ging aus der sonntäglichen Hausandacht mit Familie, Gesinde und Freunden hervor.<sup>73</sup> Gleiches wird vom Beginn der Erbauungsstunde im Hause von Philipp David Burk (1714–1770) und seiner Ehefrau Maria Barbara, geb. Bengel (1727–1782) berichtet.<sup>74</sup> Zwar wissen wir, dass in separatistischen Konventikeln in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts Frauen eine einflussreiche Position einnahmen, und auch in den württembergischen Dörfern im letzten Drittel des 18. und im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts waren die Frauen gegenüber den Männern die eifrigeren Stundenbesucherinnen, jedoch haben wir wenig Informationen über ihre Beteiligung an der Leitung von Erbauungsstunden. Der Diakon Koßmann Friedrich Köstlin (1711–1790) hielt in Blaubeuren ab Mitte der 1730er-Jahre eine Männerstunde, während seine Frau die Weiberstunde hielt.<sup>75</sup> Nach der Teilung seiner Stunden ließ Philipp Matthäus Hahn offenbar die beiden »Weiberstunden« ein ums andere Mal von zwei Frauen leiten. Von seiner Tochter Beate Paulus weiß man aus ihrem Tagebuch, dass sie eine Frauenstunde abhielt, zu der einige wenige ältere Frauen kamen. Die in zweiter Ehe verwitwete Friederike Margaretha Hartmann, geb. Flattich (1759–1839) hielt 1818 im Dorf Eßlingen eine Stunde mit offenbar 80 unverheirateten Frauen ab.<sup>76</sup> Im Unterschied zur separatistischen Ausprägung haben im innerkirchlichen Pietismus Frauen nur in reinen Frauenstunden eine Leitungsposition einnehmen können, denn die gesellschaftlich geltende und praktizierte Geschlechterhierarchie hätte eine »verkehrte« Geschlechterordnung nicht zugelassen. Insgesamt lässt sich jedoch feststellen, dass auch Frauen Anteil an der pietistischen Öffentlichkeit hatten. Zwar gibt es weiterhin eine exklusive männliche Freundschaftspraxis, aber gerade die Familiarisierung der pietistischen Kommunikation im Bürgertum ermöglichte den Frauen eine Teilhabe.

Die Kommunikationskultur zeigt, dass die Identität des pietistischen Bürgertums von unterschiedlichen, auch widersprüchlichen Praxen geprägt bleibt. Hebt der religiöse Anspruch Geschlechtergrenzen auf, so entwickelt sich die Gruppenkultur zwar insgesamt gemeinschaftlich, aber die Geschlechtergrenzen der Gesellschaft gestalten weiterhin die pietistische Kommunikation aus, so dass geschlechterexklusive Männerbünde einen großen Raum in der pietistischen Praxis und Kultur einnehmen. Der kommunikative Zusammenschluss von Frauen lässt sich als Reaktion auf den Ausschluss lesen.

68 Vgl. Lehmann, 1977/78.

69 Vgl. Brecht, 1977, S. 107.

70 Vgl. Brecht, 1977, S. 110.

71 Dazu viele Belege bei Findeisen, 1985.

72 Vgl. Trautwein, 1987, S. 338.

73 Vgl. Moser, 1775, S. 7.

74 Vgl. Burk, 1771, S. 26.

75 Vgl. Fritz, 1950, 1951, 1954, S. 82.

76 Diesen Hinweis verdanke ich Michael Kannenberg, vgl. Archiv der Basler Mission Qs 10.1, Vakanztagebuch von Wilhelm Dürr, Heft 1, Eintrag vom 15.8.1818.

### 3 Frauen und Männer erschreiben ihr pietistisches »Ich«

Der Befund, dass im württembergischen Pietismus viel geschrieben wurde, ist nicht neu, wohl aber die Deutung, dass das (auto-)biografische Schreiben von pietistischen Frauen und Männern einerseits eine erfolgreiche Methode der Gruppenformierung und andererseits der Individuation darstellte.<sup>77</sup> Das autobiografische Schreiben unterliegt einem dualistischen Prinzip: Die Bekenntnisse dokumentieren nicht allein eine individuelle Prüfung des persönlichen Glaubens- und Gnadenstandes, sondern sie sind zugleich als Zeugnisse für die pietistische Gruppe verfasst. Pietistische Selbstzeugnisse müssen nicht nur den Erfordernissen individueller Introspektion genügen, sie stehen zugleich unter dem Zwang, den Nachweis persönlicher Heiligung gegenüber den frommen Brüdern und Schwestern zu erbringen. Ob Tagebuch, Brief, Lebenslauf oder Biografie, jede dieser Textformen hat einen spezifischen Bekenntnis- und Zeugnischarakter. Das spirituelle Tagebuch beinhaltet individuelle Prüfung des Gnadenstandes, Bußkampf und Sündenbekenntnis. Im brieflichen Dialog wird die fromme Lebensbewältigung kommuniziert, während der Lebenslauf dokumentiert, sich der göttlichen Vorsehung ganz überlassen zu haben. In der pietistischen Biografie wird ein individuelles Leben zum Exempel vorbildlicher Frömmigkeit geformt.

Aufgrund ihres hohen Bildungsniveaus und einer lebenslangen intensiven Lesekultur beherrschten die Männer, Frauen und Heranwachsenden des pietistischen Bürgertums in Württemberg die (auto-)biografischen Schreibkonventionen aufs Beste. Entscheidend für ihre Virtuosität auf diesem Gebiet ist die pietistische Frömmigkeit selbst, denn diese erfordert ein permanentes Bekenntnis über den individuellen Seelenzustand sowie Rechenschaft über den Grad der erreichten Heiligkeit, da jeder Pietist und jede Pietistin der Gruppe zum Vorbild gereichen musste. Zwar schrieben Pietistinnen weniger als Pietisten, und weit weniger ist von ihnen überliefert, dennoch erlaubte der Bekenntniszwang den bürgerlichen Frauen, zur Feder zu greifen, um über sich selbst zu reflektieren, was für Frauen zuvor stets heikel und rechtfertigungsbedürftig gewesen war.<sup>78</sup> Schreiben Pietistinnen sich in eine autobiografische Gattung ein, unterliegen sie den gleichen Konventionen wie die männlichen Autoren, weshalb ihre Erzählungen auch nicht radikal anders als die der Männer sind. Zwar ist die Autorenschaft eines Mannes oder einer Frau im autobiografischen Schreiben präsent,<sup>79</sup> doch bringen Pietistinnen keine neuen oder alternativen Muster des Schreibens hervor.<sup>80</sup> Das wichtigste Kompositionsprinzip in pietistischen Selbstzeugnissen ist die Intertextualität. Die Bezugnahme auf religiöse Texttraditionen, wie Bibel, Liedverse, Predigten und nachgelassene Texte von Gruppenmitgliedern, verbindet das Leben der Schreibenden mit der Geschichte des Protestantismus. Das eigene Leben wird somit in die Tradition der Frommen eingefügt, die zentralen Texte mit dem eigenen Leben ver-

bunden. Textrelationen wie Widerschrift aus dem pietistischen Kanon in Form von Zitat mit und ohne Beleg, Anspielung und Adaption sind für das Schreiben von Frauen und Männern kennzeichnend. Beide Geschlechter setzen die Autorität des biblischen Textes für parteiliche Botschaften ein. Man formuliert Gefühle mittels Liedzeilen und kann so über zugefügtes Unrecht in religiösen Metaphern sprechen. Dennoch zeigt sich in der Praxis, dass Frauen diese Verfahren ungleich häufiger anwenden als Männer. Das erklärt sich daraus, dass Frauen in höherem Maße Textreferenzen brauchen, um ein Ich im Text zu entwickeln. Männliche Pietisten benötigen allein aufgrund ihres Status als Mann keine Hilfskonstruktionen, um »Ich« denken und schreiben zu können.<sup>81</sup> Im religiösen Schreiben von Frauen gibt es die Möglichkeit für Widerstand gegen die herrschende Geschlechterordnung.<sup>82</sup> Die Wahrnehmung eines fragmentierten Ichs, bedingt durch die Unmöglichkeit einer eigenständigen Lebensführung, die die weibliche Subjektivität kennzeichnet, kann im Schreiben einen Prozess der persönlichen Selbstbewusstwerdung in Gang setzen und einen therapeutischen Anspruch haben.<sup>83</sup> Das autobiografische Schreiben dokumentiert vielleicht die weitreichendste Grenzüberschreitung für Frauen innerhalb der pietistischen kulturellen Praxis. Auch wenn diese Entgrenzung eine nur textuelle Form hat, so geht ihr doch der Individuationsprozess des Ich-Sagens voraus, und dieser Prozess der Ich-Stärkung konstituiert die Identität pietistischer Frauen.

Das Tagebuch ist ein Ort, an dem die Schreibenden den Schmerz und die Angst über den Verlust oder den drohenden Verlust von Kindern und Ehepartnern bearbeiten.<sup>84</sup> Dabei legen die schreibenden Männer wie Frauen die Betonung auf die spirituelle Lektion, niemals auf den Schmerz. Der unmäßige Schmerz über den Tod wäre nicht nur eine Auflehnung gegen die göttliche Entscheidung, sondern auch das Verleugnen des seligen, besseren Lebens nach dem Tod. Tagebücher dienen der Heilsgewissung, dem Zwiegespräch mit Gott, dem Abgleich von religiösem Anspruch und eingelöster Wirklichkeit, was nicht selten zum Ausdruck religiöser Verzweiflung führt. Sie sind eine Buchführung über den Tagesablauf und dokumentieren die häusliche Frömmigkeit. Darüber hinaus aber sind sie Ort für die Darstellung von persönlichen und familialen Konflikten, Ehestreitigkeiten, Geldproblemen, von Freundschaften und Kontakten, bei Männern von Körperbefindlichkeiten und Krankheiten. Auffällig ist, wie groß der Raum ist, den bei männlichen Pietisten die Berufsarbeit im Schreiben einnimmt. Nicht selten ist die Schreibmotivation mit einer persönlichen Krise verbunden, weshalb Pietisten und Pietistinnen in individuell unterschiedlichen Phasen ihres Lebens von der Möglichkeit Gebrauch machten, ihr Zwiegespräch mit Christus zu intensivieren und ein Tagebuch zu beginnen. Familiäre Ereignisse, freudige wie traurige, Geburten, Heiraten, Krankheiten, das Sterben und der Tod von Ehepartnern,

77 Zum pietistischen Schreiben vgl. Gleixner, 2005, Kap. C.

78 Davis, 1984.

79 Vgl. Clarke, 2000, S. 2.

80 Vgl. Weigel, 1994, S. 10f; Goodman, 1986, Introduction.

81 Zum autobiografischen und religiösen Schreiben von Frauen vgl. Gilmore, 1994; Becker-Cantarino, 1996; Bottonaki, 1999; Baur, 2001; Blackwell, 1988; Faul, 1997; Kormann, 2004; Gleixner, 2005.

82 Nussbaum, 1989, S. 29ff.

83 Vgl. Stanton, 1984, S. 15; Goodman, 1986, 1988; Nussbaum, 1989.

84 Dazu auch Gleixner, 2002b.

Kindern, Verwandten und Freunden werden in den Tagebüchern verzeichnet. Besondere Tage im Jahr, wie Abendmahlsgänge, die Feste des Kirchenjahres, der Geburtstag und die Jahreswende erfordern besondere und ausführliche rückblickende Reflexion des schreibenden Ichs. Permanente Sünden- und Schuldbekennnisse werden mit der Bitte um göttliche Hilfe, das persönliche Heiligungsstreben zu unterstützen, abgeschlossen. Auffallend ist, dass Frauen sehr selten über ihren Körper schreiben. Im Unterschied zu den englischen Tagebüchern von Frauen<sup>85</sup> erwähnen sie die eigenen Schwangerschaften und die Ängste vor Geburten nicht, schreiben auch nicht über ihre Krankheiten. Männer und männliche Jugendliche hingegen notieren sowohl ihr körperliches Unwohlsein als auch sexuelles Begehren.

Für Mädchen und Jungen wird das Tagebuch insbesondere seit dem 19. Jahrhundert zu einem pädagogischen und selbsterzieherischen Instrument. Das angeleitete Schreiben ist ein pietistisches Instrument der Selbsterziehung mittels konsequenter Selbstbeobachtung,<sup>86</sup> in dem das Verhalten gegenüber den Eltern, den religiösen Pflichten und den Arbeitsaufgaben gemäß den von außen gesetzten Ansprüchen beleuchtet und beurteilt wird. Der Tagesablauf vom Morgen bis zum Abend gibt die Erzählordnung vor. Der Übergang von der Kindheit zur Jugend, die Pubertät, wird oft als emotionale Krise erlebt, die insbesondere Mädchen Anlass gibt, im Sinne einer Krisenbewältigung ein Tagebuch zu führen. Die Tagebücher männlicher bürgerlicher Jugendlicher sind stärker Dokumentationen ihres täglichen Lernpensums. Bei den Jungen sind Zeitökonomie und schulischer Lerndrill das Hauptthema, wohingegen die Mädchen sich stärker im Ausdruck pietistischer Demut, nämlich Gehorsam und Buße, üben. Geschlechterspezifische bürgerliche Tugenden werden ein Teil der religiösen Erziehung. Der Anspruch der Introspektion wird zur Kontrolle und Disziplinierung eingesetzt.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass beim Tagebuchschreiben Alltags Handeln und Religiosität miteinander verschmelzen. Das Schreiben unterstützt den pietistischen Selbstentwurf des schreibenden Subjekts und ermöglicht eine umfassende Selbststärkung zur Bewältigung von alltäglichen Anforderungen und von Problemen. Das Schreiben dient der Selbstvergewisserung, und gerade in der Krise ermöglicht es eine emotionale Gottesnähe herzustellen, aus der Trost aktiviert wird. Jedoch bleibt der Prozess des Schreibens maßgeblich von äußeren Einflüssen geprägt: Das Ich schreibt sich mit den Augen der Gruppe.

Neben dem Tagebuch war der pietistischen Gruppenkultur in Württemberg nicht die Autobiografie, sondern der Lebenslauf eigen. Im Lebenslauf wird die erfolgreiche individuelle Heilsgeschichte präsentiert, indem Gott, Ich und Welt zueinander in Beziehung gesetzt werden.<sup>87</sup> Jeder studierte Pietist verfasste einen Lebenslauf, und viele schrieben einen für die »Personalia«, den biografischen Teil ihrer Leichenpredigt. Dieses in der protestantischen Bildungs- und Standeselite von Bürgertum<sup>88</sup> und Adel

verbreitete Verfahren war das Einfallstor für das autobiografische Schreiben von Frauen. Von der Tradition des humanistischen Gelehrtenlebenslaufs ausgeschlossen, konnten sie sowohl für ihre Leichenpredigt als auch zum Vermächtnis an ihre Kinder einen Lebenslauf verfassen. Zwar unterschieden sich die Lebensläufe von Frauen und Männern nicht grundsätzlich, weder vom Aufbau noch vom Stil her, doch erzählen sie, was die Lebensleistung betrifft, von unterschiedlichen Bereichen: Während Männer von ihrer akademischen Ausbildung und ihren späteren beruflichen Leistungen erzählen, berichten die Frauen von ihren Schwangerschaften und ihrer Familienarbeit.<sup>89</sup> Stets wird die Hinwendung zu intensiver Frömmigkeit von Kindesbeinen an betont, dann folgt die sündige Phase in der Jugend, die jedoch in einer rechten Bußhaltung überwunden wird.<sup>90</sup> Göttliche Lebensprüfungen wie eigene Krankheiten und die der Kinder, Ehepartner und Familienangehörigen, stellen besondere Herausforderungen dar. Jeder Lebenslauf bezeugt gegen Ende die Gewissheit, den Gnadenstand erlangt zu haben.

Zwar ist der Anteil an selbstverfassten Lebensläufen von Frauen sehr viel geringer als der von Männern, dennoch gilt es hervorzuheben, dass es Frauen im pietistischen Kontext gelang, sich in die männliche Gattung »Lebenslauf« einzuschreiben. Um ihr autobiografisches Schreiben zu legitimieren, verbinden Frauen ihren Lebenslauf häufig mit einem geistigen Vermächtnis an ihre Nachkommen, auch in Ermangelung der für einen humanistischen Lebenslauf notwendigen Bildungs- und Berufsgeschichte. Die Lebensläuferzählung der Autobiografinnen folgt einem festen Schema: Eltern, Taufe, Erziehung und Jugend mit religiös-innerem Leben, geprägt durch eine sündhafte Jugendphase mit überwindender Bußhaltung, Heirat, Kinder mit ihren Krankheiten und ihrem Sterben, gegebenenfalls Witwenstand und Wiederverheiratung sowie ein Vermächtnis an die erwachsenen Kinder. Der Abfassungszeitpunkt der Lebensläufe variiert. Die 32-jährige Christine Rosine Barbara Roos, geb. Gmelin, die bereits zum zweiten Mal verheiratet war, nämlich mit dem namhaften pietistischen Erbauungsschriftsteller und späteren Dekan Magnus Friedrich Roos, verfasste ihren Lebenslauf kurz vor ihrem fünften Wochenbett. Zehn Wochen vor der Niederkunft stellten sich ernsthafte und nachhaltige Schwierigkeiten ein, ein Blutsturz aus der Gebärmutter, die sie offensichtlich dazu veranlassten, sich auf den Tod vorzubereiten und ihren Lebenslauf aufzuzeichnen. Christine Rosine Barbara Roos hatte gut daran getan, denn sie überlebte den sofort nach der Geburt verstorbenen Säugling nur um vier Tage.<sup>91</sup> Andere Beispiele zeigen, dass die Frauen ihren Lebenslauf erst in hohem Alter abfassen, wenn sie in bedächtiger Vorbereitung auf ihr Lebensende sich ihrer Leichenpredigt und testamentarischen Verfügungen zuwenden. Johanna Regina Klett, geb. Raser, Witwe des Amtmanns Jakob Friedrich Klett in Dettingen, verfasste ihren

85 Vgl. Mendelson, 1985, S. 196.

86 Vgl. Hüttenberger, 1992, S. 27.

87 Vgl. Benrath, 1979, S. 773.

88 Vgl. Baur, 2001, S. 97.

89 Das ist ein Kennzeichen weiblicher Autobiografien der Frühen Neuzeit; vgl. van Lieburg, 1991; Clarke, 2000, Introduction.

90 Zum autobiografischen Topos der Anfälligkeit des Kindes für die Verführungen der Welt vgl. auch Loch, 2000.

91 Vgl. AFFL, 5 1 50/3 Letzte-Stunden-Bericht Christine Rosine Barbara Roos.

Lebenslauf an ihrem 77. Geburtstag, am 28. August 1814, bereits geschwächt und einige Monate vor ihrem Tod. Sie bestimmte auch den biblischen Text, über den die Leichenpredigt gehalten werden sollte: »Denn Christus ist mein Leben und Sterben ist mein Gewinn« (Phil. 1, 24). Sie benannte die Lieder, die auf dem Leichenzug zur Grabstätte gesungen werden sollten und die, die am Grab zu singen seien. Sie verfügte über die Ausstattung ihrer Leiche mit einem von ihrer Hand angefertigten Hemd, selbstgestrickten wollenen Strümpfen und einem Kissen für den Sarg, gefüllt mit Haaren. Zudem stockte sie die fromme Armenstiftung der Familie auf.<sup>92</sup> Im 19. Jahrhundert verändert sich die Lebenslauferzählung sowohl in der Form als auch im Inhalt. Der annalistische Lebenslauf weicht einer Darstellung der eigenen Erziehungsleistung oder einer stärker entwicklungspsychologischen Ich-Erzählung. Die Frage der eigenen Bildung und das Thema Erziehung sind die neuen Themen in den Lebensläufen von Frauen im 19. Jahrhundert.

Auch die von Männern verfassten Lebensläufe beginnen mit den Eltern und der Taufe, gefolgt von Kindheit und Jugend mit Schul- und Ausbildung, der Entwicklung des inneren religiösen Lebens mit sündiger Jugendphase, gefolgt vom beruflichen Fortkommen in allen Details und beschlossen von der Familiengründung mit der Geschichte der eigenen Kinder. Zwar gibt es in diesem Schema Variationsmöglichkeiten, jedoch bleibt die Trias »natürliches Leben« (Herkommen und Anlagen), »geistliches Leben« (Religiosität) und »bürgerliches Leben« (Berufsleistung und Familie) die Grundform, in der vom eigenen Leben berichtet werden konnte.<sup>93</sup> Bei den Männern nehmen die Bildungsgeschichte sowie das berufliche Fortkommen den größten Teil des Lebenslaufs ein, was die Tradition des Gelehrtenlebenslaufs fortsetzte.<sup>94</sup> Nicht nur, dass die Lebensläufe der Männer viel länger als die der Frauen waren und mit einem Werkverzeichnis schließen, sie haben auch einen selbstbewussteren Sprachduktus. Beginnt die 64-jährige Dorothea Wilhelmina Steinhofer ihren Lebenslauf mit den Worten »Einiges Wenige von meinem Lebenslauf auf zu sezen bin ich in meinem Herzen gedrunge«, bevor sie mit »Ich bin geboren (...)« einsetzt,<sup>95</sup> beginnen die Männer in der Regel ohne eine Art von Autoreneinspruch gleich mit einem selbstbewussten »Ich«.

Im Unterschied zu den Texten von namhaften männlichen Pietisten verblieben die allermeisten Texte von Frauen und Mädchen in den Familiennachlässen und wurden auch posthum nicht für eine biografische Traditionsbildung genutzt. Auch die familieninterne Rezeption trug dazu bei, dass vorwiegend Texte aus männlicher Feder in archivalisch zugängliche Nachlässe kamen, was wiederum mit der Beurteilung der Relevanz von Texten verbunden ist. Da Männer ihre pietistische Spiritualität berufszentriert dokumentieren, während Frauen diese viel stärker familienbezogen ausführen, sah man wohl insbesondere seit dem 19. Jahrhundert die Texte von Frauen

92 Vgl. AFFL, 71 109/3 Lebenslauf und Vermächtnis Johanna Regina Klett.

93 Vgl. Moser, 1775.

94 Vgl. zum Gelehrtenlebenslauf Trunz, 1965; Treml, 1989; Jancke, 2002.

95 Vgl. WLB, Cod. hist. Fol. 874, II. No 2 Lebenslauf Dorothea Wilhelmina Steinhofer.

als zu privat und von daher für eine wissenschaftliche Leserschaft als irrelevant an. Die Traditionsbildung im württembergischen bürgerlichen Pietismus klammert verstärkt seit dem 19. Jahrhundert den Beitrag von Frauen zur pietistischen Frömmigkeit aus.<sup>96</sup> Das kulturelle Gedächtnis wird allein aus der Erinnerung männlicher Biografien bestückt.

Über den Fragezugang Liminalität, pietistischer Gruppenkultur und Geschlechterordnung hat sich gezeigt, dass die Praxen im pietistischen Bürgertum keineswegs als Bestandteile einer homogenen Kultur betrachtet werden können. Durch den individualisierten Frömmigkeitsanspruch im pietistischen Alltag können Frauen in vielen Bereichen eine stärkere Subjektposition einnehmen, zum Beispiel bei der Eheanbahnung, in der Gruppenkommunikation, in der Selbstdarstellung und Selbstreflexion. Setzt man Geschlecht ins Zentrum der Aufmerksamkeit, ist man gleichzeitig mit dem Problem der gesellschaftlichen Machtbeziehungen und Ungleichheit konfrontiert. Die pietistische Praxis bleibt von einem pluralen Charakter und unterschiedlichen Einflüssen geprägt: Spirituelle Gleichheit, geschlechterübergreifende Gruppenkultur, gesellschaftliche Geschlechterdifferenz und -segregation prägen eine mehrdeutige Praxis. Programmatisch gesehen hat der innerkirchliche Pietismus keine Veränderungen der gesellschaftlichen Geschlechterordnungen zum Ziel. Und im innerkirchlichen Pietismus werden auch keine alternativen Geschlechterordnungen praktiziert. Aber durch die Wiederbelebung und Hervorhebung des lutherischen Diktums vom »Priestertum aller Menschen« wird eine zunächst geschlechterneutral veranschlagte Subjektzentrierung Bestandteil pietistischer kultureller Praxis. Die pietistische Frömmigkeit bietet in der Praxis Aneignungsmöglichkeiten für eine Ich-Zentrierung. Frauen können diese Möglichkeit nutzen, um eine eigene Subjektposition zu entwickeln und damit in ihren Handlungen, Selbsterklärungen und Selbstdarstellungen eine von ihrer Unterordnungspflicht stärker unabhängige Position zu beziehen. Jedoch ist die Subjektzentrierung nicht allein auf die Frauen ausgerichtet, auch Männer können ihre Ich-Position spiritualisieren und daraus die Position des »Patriarchen« konzipieren. Die Chancen der Individuation für beide Geschlechter können zu stärkerer Spannung und Reibung in den Geschlechterbeziehungen führen.

Wir haben gesehen, dass Frauen im Bereich der gruppenöffentlichen Kommunikation zwar eine den Männern untergeordnete Position beziehen, aber aus Beziehungen und Zirkeln sowie von gruppeninternen Informationstransfers nicht ausgeschlossen bleiben. Pietistische Kommunikation entsteht nicht als geschlechterexklusive Kultur, sondern eben gerade in einer geschlechterdurchmischten Gruppenkultur, die im Bürgertum zudem stark auf Familiennetzwerken beruht.

Die Individuations- und Kommunikationserfahrung von Frauen sickert mit den nachwachsenden Generationen im Laufe des 19. Jahrhunderts in die säkulare Welt und Kultur ein, will sagen: in Bereiche, die nicht von Frömmigkeit dominiert sind, zum Beispiel in den Bereich der Bildung und sozialen Arbeit, der auch von Frauen gestaltet wird. Auch wenn das 19. Jahrhundert, was den Pietismus, aber auch die

96 Vgl. Gleixner, 2001.

europäischen Gesellschaften insgesamt betrifft – von der Rechtslage, dem Diskurs um die »Geschlechtscharaktere« und der Aufteilung in öffentliche und private Sphären –, einen Rückschlag für die Frauen bringt,<sup>97</sup> so ist der Prozess der Individuation doch nicht mehr aufzuhalten. Die weibliche Unterordnungspflicht, aus der Ungleichheit der Geschlechter abgeleitet, stößt auf wachsende Gleichheitsideen, deren eine Quelle die Praxen der religiösen Subjektwerdung des pietistischen Bürgertums sind. Auf ihrem emanzipatorischen Weg in Richtung Gleichheit verweigern Frauen zunehmend die Performanz der Unterordnung.

## Literatur

- Archiv für Familienforschung, Leonberg* (AFFL).
- BAINTON, Roland. (1977). *Women of the reformation: From Spain to Scandinavia*. Minneapolis.
- BAUR, Esther. (2001). »Sich schreiben«: Zur Lektüre des Tagebuchs von Anna-Maria Preiswerk-Iselin (1758–1840). In Kaspar von Greyerz, Hans Medick & Patrice Veit (Hrsg.), *Von der dargestellten Person zum erinnerten Ich: Europäische Selbstzeugnisse als historische Quellen (1500–1850)* (S. 95–109). Köln/Weimar/Wien.
- BECKER-CANTARINO, Barbara. (1991). Zur Theorie der literarischen Freundschaft im 18. Jahrhundert am Beispiel der Sophie La Roche. In Wolfram Mauser & Barbara Becker-Cantarino (Hrsg.), *Frauenfreundschaft – Männerfreundschaft: Literarische Diskurse im 18. Jahrhundert* (S. 47–74). Tübingen.
- BECKER-CANTARINO, Barbara. (1996). »Erwählung des besseren Teils«: Zur Problematik von Selbstbild und Fremdbild in Anna Maria van Schurmans »Eukleria« (1673). In Magdalena Heuser (Hrsg.), *Autobiographien von Frauen* (S. 24–48). Tübingen.
- BENRATH, Gustav Adolf. (1979). Christliche Autobiographie. *Theologische Realenzyklopädie*, 4, 772–789.
- BINDER, Robert. (1962). Schiller, Frankreich und die Schwabenväter. In Robert Binder (Hrsg.), *Kultur und Literatur in Deutschland und Frankreich* (S. 108–137). Frankfurt a. M.
- BLACKWELL, Jeannine. (1988). Herzengespräche mit Gott; Bekenntnisse deutscher Pietistinnen im 17. und 18. Jahrhundert. In Gisela Brinker-Gabler (Hrsg.), *Deutsche Literatur von Frauen* (Bd. 1, S. 265–289). Stuttgart.
- BOCK, Gisela. (2000). *Frauen in der europäischen Geschichte: Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. München (Europa Bauen).
- BOTONAKI, Effie. (1999). Seventeenth-century englishwomen's spiritual diaries: Self-examination, covenanting, and account keeping. *Sixteenth Century Journal*, 30, 3–21.
- BRECHT, Martin. (1977). Philipp Matthäus Hahn und der Pietismus im mittleren Neckarraum. *Blätter für württembergische Kirchengeschichte*, 77, 101–131.
- BRECHT, Martin. (1977/78). Philipp Jakob Spener und das wahre Christentum. *Pietismus und Neuzeit*, 4, 119–154.
- BRECHT, Martin. (1981a). *Martin Luther: Bd. 1. Sein Weg zur Reformation 1483–1521*. Stuttgart.
- BRECHT, Martin. (1981b). »Wir sind correspondierende Pietisten«: Neue Einsichten in die Anfänge der Christengesellschaft. *Pietismus und Neuzeit*, 7, 69–86.
- BRECHT, Martin. (1993). Philipp Jakob Spener, sein Programm und dessen Auswirkungen. In Martin Brecht (Hrsg.), *Geschichte des Pietismus* (Bd. 1, S. 281–389). Göttingen.
- BRECHT, Martin. (1995). Der Württembergische Pietismus. In Martin Brecht (Hrsg.), *Geschichte des Pietismus* (Bd. 2, S. 225–295). Göttingen.
- BRECHT, Martin. (1997). Pietismus als alternative Geselligkeit. In Wolfgang Adam (Hrsg.), *Geselligkeit und Gesellschaft im Barockzeitalter* (Bd. 1, S. 261–273). Wiesbaden (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 28).
- BRUNNER, Horst, & MORITZ, Rainer (Hrsg.). (1977). *Literaturwissenschaftliches Lexikon*. Berlin.

97 Vgl. dazu Hausen, 1976; Smith, 1998; Bock, 2000.

- BURK, Johann Albrecht. (1771). *M. Philipp David Burcks, Herzoglich = Württembergischen Spezial-superintendenten und Stadtpfarrer in Kirchheim unter Teck Lebens = Geschichte*. Tübingen.
- CHAKRABARTY, Dipesh. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton/Oxford.
- CLARKE, Danielle. (2000). Introduction. In Danielle Clarke & Elizabeth Clarke (Eds.), *This double voice: Gendered writing in early modern England* (pp. 1–15). London.
- CONNELL, Robert W. (1987). *Gender and power*. Oxford.
- CONNELL, Robert W. (1995). »The big picture«: Formen der Männlichkeit in der neueren Weltgeschichte. *Widersprüche*, 56/57, 23–45.
- CRITCHFIELD, Richard. (1987). Prophetin, Führerin, Organisatorin: Zur Rolle der Frau im Pietismus. In Barbara Becker-Cantarino (Hrsg.), *Die Frau von der Reformation zur Romantik* (S. 112–137). Bonn.
- DAVIS, Natalie Zemon. (1984). Gender and genre: Women as historical writers, 1400–1820. In Patricia H. Labalme (Ed.), *Beyond their sex: Learned women of the european past* (pp. 153–182). New York/London.
- ENGELFRIED, Constance. (1997). *Männlichkeiten: Die Öffnung des feministischen Blicks auf die Männer*. München.
- ERNST, Katharina. (2003). *Krankheit und Heiligung: Die medikale Kultur württembergischer Pietisten im 18. Jahrhundert*. Stuttgart.
- FAULL, Katherine M. (1997). *Moravian women's memoirs: Their related lives, 1750–1820*. Syrakus.
- FINDEISEN, Hans-Volkmar. (1985). *Pietismus in Fellbach 1750–1820 zwischen sozialem Protest und bürgerlicher Anpassung: Zur historisch-sozialen Entwicklungsdynamik eines millenaristischen Krisenkultes*. Tübingen.
- FLATTICH, Johann Friedrich. (1997). *Briefe* (hrsg. von H. Ehmer und C. Duncker). Stuttgart.
- FRITZ, Friedrich. (1950). Konventikel in Württemberg von der Reformation bis zum Edikt von 1743. *Blätter für württembergische Kirchengeschichte*, 50, 65–121.
- FRITZ, Friedrich. (1951). Konventikel in Württemberg von der Reformation bis zum Edikt von 1743. *Blätter für württembergische Kirchengeschichte*, 51, 78–137.
- FRITZ, Friedrich. (1954). Konventikel in Württemberg von der Reformation bis zum Edikt von 1743. *Blätter für württembergische Kirchengeschichte*, 54, 75–122.
- VAN GENNEP, Arnold. (1986). *Übergangsriten*. Frankfurt a. M. [frz. Orig. *Les rites de passage*, 1909].
- GESTRICH, Andreas. (1993). Alltag im pietistischen Dorf: Bürgerliche Religiosität in ländlicher Lebenswelt. *Die alte Stadt*, 20, 47–59.
- GILMORE, Leigh. (1994). *Autobiographics: A feminist theory of women's self-representation*. Ithaca/London.
- GLEIXNER, Ulrike. (2001). Wie fromme Helden entstehen: Biographie, Traditionsbildung und Geschichtsschreibung. *Werkstatt Geschichte*, 30, 38–49.
- GLEIXNER, Ulrike. (2002a). Pietismus, Geschlecht und Selbstentwurf: Das »Wochenbuch« der Beate Hahn, verh. Paulus (1778–1842). *Historische Anthropologie*, 1, 76–100.
- GLEIXNER, Ulrike. (2002b). Todesangst und Gottergebenheit: Die Spiritualisierung von Schwangerschaft und Geburt im Luthertum und Pietismus. In Barbara Duden, Jürgen Schlumbohm & Patrice Veit (Hrsg.), *Geschichte des Ungeborenen: Zur Erfahrung und Wissenschaftsgeschichte der Schwangerschaft, 17.–20. Jahrhundert* (S. 75–98). Göttingen (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 170).
- GLEIXNER, Ulrike. (2002c). Zwischen göttlicher und weltlicher Ordnung: Die Ehe im lutherischen Pietismus. *Pietismus und Neuzeit*, 28, 147–184.
- GLEIXNER, Ulrike. (2003). Religion, Männlichkeit und Selbstvergewisserung: Der württembergische pietistische Patriarch Philipp Matthäus Hahn (1739–1790) und sein Tagebuch. *L'Homme*, 14/2, 262–279.
- GLEIXNER, Ulrike. (2005). *Bürgertum und Pietismus: Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit, Württemberg 17.–19. Jahrhundert*. Göttingen (Neue Reihe Bürgertum 2).
- GLEIXNER, Ulrike, & HEBEISEN, Erika (Hrsg.). (2007). *Gendering Tradition: Erinnerungskultur und Geschlecht im Pietismus*. Korb (Perspektiven in der neueren und neuesten Geschichte: Kultur, Wissen, Geschlecht 1).
- GOODMAN, Katherine. (1986). *Dis/closures: Women's autobiography in Germany between 1790 and 1914*. New York.
- GOODMAN, Katherine. (1988). Elizabeth to Meta: Epistolary autobiography and the postulation of the self. In Bella Brodzki & Celeste Schenck (Eds.), *Lifelines: Theorizing women's autobiography* (pp. 306–319). Ithaca.
- GRANDNER, Margarete, & KOMLOSY, Andrea (Hrsg.). (2004). *Vom Weltgeist beseelt: Globalgeschichte 1700–1815*. Wien.
- GSELL, Monika. (1998). Hierarchie und Gegenseitigkeit: Überlegungen zur Geschlechterkonzeption in Heinrich Bullingers Eheschriften. In Rüdiger Schnell (Hrsg.), *Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen* (S. 89–117). Tübingen.
- HABERMAS, Rebekka. (1994). Weibliche Religiosität – oder: Von der Fragilität bürgerlicher Identitäten. In Klaus Tenfelde & Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.), *Wege zur Geschichte des Bürgertums* (S. 125–148). Göttingen.
- HAHN, Philipp Matthäus. (1979). *Die Kornwestheimer Tagebücher 1772–1777* (hrsg. von Martin Brecht und Rudolf F. Paulus). Berlin.
- HAHN, Philipp Matthäus. (1983). *Die Echterdinger Tagebücher 1780–1790* (hrsg. von Martin Brecht und Rudolf F. Paulus). Berlin/New York.
- HAUSEN, Karin. (1976). Die Polarisierung der »Geschlechtscharaktere« – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In Werner Conze (Hrsg.), *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas* (S. 363–393). Stuttgart.
- HEBEISEN, Erika. (2003). Erfahrungen mit einem Leib des Todes im pietistischen Milieu Basels um 1800. In Marguerite Bos, Bettina Vincenz & Tanja Wirz (Hrsg.), *Erfahrung: Alles nur Diskurs? Zur Verwendung des Erfahrungsbegriffs in der Geschlechtergeschichte* (S. 341–347). Zürich.
- HEBEISEN, Erika. (2005). *leidenschaftlich fromm: Die pietistische Bewegung in Basel 1750–1830*. Köln/Wien/Weimar.
- HENDRIX, Scott. (1995). Masculinity and patriarchy in reformation Germany. *Journal of the History of Ideas*, 56, 177–193.
- HEUSER, Magdalene. (1991). »Das beständige Angedencken vertritt die Stelle der Gegenwart«: Frauen und Freundschaften in Briefen der Frühaufklärung und Empfindsamkeit. In Wolfram Mauser & Barbara Becker-Cantarino (Hrsg.), *Frauenfreundschaft – Männerfreundschaft: Literarische Diskurse im 18. Jahrhundert* (S. 141–165). Tübingen.

- HEUSER, Magdalene. (2001). Die Jugendbriefe von Therese Heyne-Forster-Huber: Vergewisserung der (weiblichen) bürgerlichen Subjektivität. In Kaspar von Greyerz, Hans Medick & Patrice Veit (Hrsg.), *Von der dargestellten Person zum erinnerten Ich: Europäische Selbstzeugnisse als historische Quellen (1500–1850)* (S. 275–298). Köln/Weimar/Wien.
- HOFFMANN, Conrad. (1899). Aus einer altpietistischen Zirkularkorrespondenz. *Blätter für württembergische Kirchengeschichte NF*, 3, 1–34.
- HOFFMANN, Conrad. (1900). Aus einer altpietistischen Zirkularkorrespondenz. *Blätter für württembergische Kirchengeschichte NF*, 4, 1–35.
- HÜTTENBERGER, Peter. (1992). Tagebücher. In Bernd-A. Rusinek (Hrsg.), *Einführung in die Interpretation historischer Quellen* (S. 27–43). Paderborn/München/Wien.
- IRWIN, Joyce. (1991). Anna Maria van Schurmann and Antoinette Bourignon: Contrasting examples of seventeenth-century pietism. *Church History*, 60(3), 301–315.
- JANCKE, Gabriele. (2002). *Autobiographie als soziale Praxis: Beziehungskonzepte in Selbstzeugnissen des 15. und 16. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum*. Köln.
- JUNG, Martin H. (1998). *Frauen des Pietismus: Zehn Porträts von Johanna Regina Bengel bis Erdmuth Dorothea von Zinzendorf*. Gütersloh.
- KÖHLE-HEZINGER, Christel. (1994). Frauen im Pietismus. *Blätter für württembergische Kirchengeschichte*, 94, 107–121.
- KORMANN, Eva. (2004). *Ich, Welt und Gott: Autobiographik im 17. Jahrhundert*. Köln/Weimar/Wien.
- LEHMANN, Hartmut. (1977/78). »Absonderung« und »Gemeinschaft« im frühen Pietismus: Allgemeinhistorische und sozialpsychologische Überlegungen zur Entstehung und Entwicklung des Pietismus. *Pietismus und Neuzeit*, 4, 54–82.
- LERNER, Gerda. (1993). *The creation of feminist consciousness*. Oxford.
- VAN LIEBURG, Fred. (1991). *Levens van vromen: Gereformeerd piëtisme in de achttiende eeuw*. Kampen.
- VAN LIEBURG, Fred. (2004). *Living for god: Eighteenth century Dutch reformed Pietist autobiography*. Maryland.
- LOCH, Werner. (2000). Die Darstellung des Kindes in pietistischen Autobiographien. In Josef N. Neumann & Udo Sträter (Hrsg.), *Das Kind in Pietismus und Aufklärung* (S. 143–182). Tübingen (Hallesche Forschungen 5).
- MÄLZER, Gottfried. (1970). *Johann Albrecht Bengel: Leben und Werk*. Stuttgart.
- MAYARAM, Shail. (1997). *Resisting regimes: Myth, memory and the shaping of a Muslim identity*. Delhi.
- MENDELSON, Sara Heller. (1985). Stuart women's diaries and occasional memoirs. In Mary Prior (Ed.), *Women in English society, 1500–1800* (pp. 181–210). London.
- MEYER-KRENTLER, Eckhardt. (1984). *Der Bürger als Freund: Ein sozialetisches Programm und seine Kritik in der neueren deutschen Erzählliteratur*. München.
- MITTNER, Ladislao. (1962). Freundschaft und Liebe in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts. In Albert Fuchs & Helmut Motekat (Hrsg.), *Stoffe, Formen, Strukturen: Studien zur deutschen Literatur: Hans Heinrich Borchardt zum 75. Geburtstag* (S. 97–138). München.
- MOSER, Johann Jakob. (1775). *Etwas von dem inneren Leben der seeligen Frauen Frideriken Rosinen Moserin*. Stuttgart.
- MUNZ, Alfred. (1977). *Philipp Matthäus Hahn, Pfarrer, Erfinder und Erbauer von Himmelsmaschinen, Waagen, Uhren und Rechenmaschinen*. Sigmaringen.
- NÖRTEMANN, Regina. (1990). Brieftheoretische Konzepte im 18. Jahrhundert und ihre Genese. In Angelika Ebrecht, Regina Nörtemann & Herta Schwarz (Hrsg.), *Brieftheorie des 18. Jahrhunderts: Texte, Kommentare, Essays* (S. 211–224). Stuttgart.
- NUSSBAUM, Felicity. (1989). *The autobiographical subject: Gender and ideology in eighteenth-century England*. Baltimore/London.
- OSTERHAMMEL, Jürgen. (2001). *Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats*. Göttingen.
- PERLITT, Lothar. (1976). Der Vater im Alten Testament. In Hubertus Tellenbach (Hrsg.), *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte: Ägypten, Griechenland, Neues Testament, Altes Testament* (S. 50–101). Stuttgart.
- Philipp Matthäus Hahn 1730–1790. Pfarrer, Astronom, Ingenieur, Unternehmer*. (1989). Ausstellungskatalog, Bd. 2, Württembergisches Landesmuseum Stuttgart.
- REITZ, Johann Henrich. (1982). *Historie Der Wiedergeborenen/Oder Exempel gottseliger/so bekandt = und benant = als unbekandt = und unbenanter Christen/Männlichen und Weiblichen Geschlechts/In Allerley Staenden/Wie Dieselbe erst von Gott gezogen und bekehret/und nach vielen Kämpfen und Aengsten/Durch Gottes Geist und Wort/zum Glauben und Ruh ihres Gewissens gebracht seynd*, Teil 1–7, 1698–1745 (Nachdruck in 4 Bde., hrsg. von H. J. Schrader). Tübingen.
- RIEOER, Georg Cunrad. (1732). *Die Württembergische Tabea: Oder Das Merckwürdige äussere und innere Leben und seelige Sterben Der Weyland Gottseeligen Jungfrauen/Beata Sturmin* (2. Aufl.). Stuttgart [zuerst 1730].
- RIEOER, Georg Cunrad. (1748). *Auserlesene Hochzeitspredigten*. Stuttgart.
- ROPER, Michael, & TOSH, John (Ed.). (1991). *Manful assertions: Masculinities in Britain since 1800*. London.
- SCHIEDER, Wolfgang. (1972). Brüderlichkeit. In Otto Brunner, Werner Conze & Reinhart Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Bd. 1, S. 552–581). Stuttgart.
- SCHLIENZ, Gisela. (1995). Bevormundet, enteignet, verfälscht, vernichtet: Selbstzeugnisse württembergischer Pietistinnen. In Michaela Holdenried (Hrsg.), *Geschriebenes Leben: Autobiographik von Frauen* (S. 61–79). Berlin.
- SCHÖLLKOPF, Wolfgang. (1998). Im Schatten des Gatten? Christina Barbara Hedinger (1674–1743), die Ehefrau des württembergischen Pietisten Johann Reinhard Hedinger (1664–1704). *Pietismus und Neuzeit*, 24, 186–196.
- SCOTT, Joan. (2001). Fantasy echo: History and the construction of identity. *Critical Inquiry*, 27, 284–304.
- SMITH, Bonnie G. (1998). *The gender of history: Men, women, and historical practice*. Cambridge.
- SMITH-ROSENBERG, Caroll. (1994). Körper-Politik oder der Körper als Politikum. In Christoph Conrad & Martina Kessel (Hrsg.), *Geschichte schreiben in der Postmoderne* (S. 310–350). Stuttgart [zuerst engl. 1989].
- SØRENSEN, Bengt Algot. (1991). Freundschaft und Patriarchat im 18. Jahrhundert. In Wolfram Mauser & Barbara Becker-Cantarino (Hrsg.), *Frauenfreundschaft – Männerfreundschaft: Literarische Diskurse im 18. Jahrhundert* (S. 279–292). Tübingen.

- SPENER, Philipp Jakob. (1979). Das Geistliche Priesterthum (1677). In *Schriften, 1. Abt., Bd. 1* (S. 551–680, hrsg. von E. Beyreuther). Hildesheim.
- SPENER, Philipp Jakob. (1982). Kurtze Catechismuspredigten (1689). In *Schriften, 1. Abt., Bd. II.2* (S. 691–749, hrsg. von E. Beyreuther). Hildesheim.
- SPENER, Philipp Jakob. (1992–2000). *Briefe aus der Frankfurter Zeit 1666–1686* (3 Bde., hrsg. von J. Wallmann et al.). Tübingen.
- STANTON, Domna C. (1984). Autogynography: Is the subject different? In Domna C. Stanton & Jeanine Parisier Plottel (Eds.), *The female autograph* (pp. 5–22). New York.
- TÄGE-BIZER, Jutta. (1998). Weibsbilder im Pietismus: Das Beispiel von Frankfurt am Main 1670–1700. In Leonore Siegele-Wenschkewitz, Gury Schneider-Ludorff, Beate Hämel & Barbara Schoppelreich (Hrsg.), *Frauen Gestalten Geschichte: Im Spannungsfeld zwischen Religion und Gesellschaft* (S. 109–136). Hannover.
- TOSH, John. (1998). Was soll die Geschichtswissenschaft mit der Männlichkeit anfangen? Betrachtungen zum 19. Jahrhundert in Großbritannien. In Christoph Conrad & Martina Kessel (Hrsg.), *Kultur & Geschichte* (S. 160–206). Stuttgart.
- TRAUTWEIN, Joachim. (1987). Freiheitsrechte und Gemeinschaftsordnungen um 1800: Pietismus und Separatismus in Württemberg. In *Baden und Württemberg im Zeitalter Napoleons: Ausstellungskatalog: Bd. 2. Aufsätze* (S. 323–342). Stuttgart.
- TREML, Christine. (1989). *Humanistische Gemeinschaftsbildung: Sozio-kulturelle Untersuchung zur Entstehung eines neuen Gelehrtenstandes in der frühen Neuzeit*. Hildesheim.
- TRUNZ, Erich. (1965). Der deutsche Späthumanismus um 1600 als Standeskultur. In Richard Alewyn (Hrsg.), *Deutsche Barockforschung: Dokumentation einer Epoche* (S. 147–181). Köln.
- TURNER, Victor. (2005). *Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur* (2. Aufl.). Frankfurt a. M. [engl. Original 1969].
- TURNER, Victor. (1991). *Process, performance and pilgrimage: A study in comparative symbology*. New Delhi.
- VÖLGER, Gisela (Hrsg.). (1990). *Männerbünde, Männerbände: Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich* (2 Bde.). Köln.
- VÖLKER-RASOR, Anette. (1993). *Bilderpaare – Paarbilder: Die Ehe in Autobiographien des 16. Jahrhunderts*. Freiburg (Rombach Wissenschaft, Historiae 2).
- WALLMANN, Johannes. (1979). *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*. Tübingen (Beiträge zur historischen Theologie 42) [2. Aufl. 1986].
- WEIGEL, Sigrid. (1994). Geschlechterdifferenz und Literaturwissenschaft. In Lynne Tatlock (Ed.), *The graph of sex and the German text* (pp. 7–26). Amsterdam.
- WIESNER, Merry E. (1998). *Gender, church and state in early modern Germany*. London/New York.
- WITT, Ulrike. (1996a). *Bekehrung, Bildung und Biographie: Frauen im Umkreis des Halleschen Pietismus*. Tübingen (Hallesche Forschungen 2).
- WITT, Ulrike. (1996b). »Wahres Christentum« und weibliche Erfahrung: Bildung und Frömmigkeit im Pietismus des 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts. In Elke Kleinau & Claudia Opitz (Hrsg.), *Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung* (Bd. 1, S. 263–274). Frankfurt a. M. Württembergische Landesbibliothek, Handschriftenabteilung (WLB).

Monica Juneja / Margrit Pernau (Hg.)

# Religion und Grenzen in Indien und Deutschland

Auf dem Weg zu einer transnationalen Historiographie

Mit 3 Abbildungen

V&R unipress 2008

Gedruckt mit Hilfe der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein, der Emory University, Atlanta, und des Max-Planck-Instituts für Bildungsforschung, Berlin.



„Dieses Hardcover wurde auf FSC-zertifiziertem Papier gedruckt. FSC (Forest Stewardship Council) ist eine nichtstaatliche, gemeinnützige Organisation, die sich für eine ökologische und sozialverantwortliche Nutzung der Wälder unserer Erde einsetzt.“

#### Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-89971-528-6

© 2008, V&R unipress in Göttingen / [www.vr-unipress.de](http://www.vr-unipress.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke. Printed in Germany.

Titelbild: Privatbesitz © Margrit Pernau und Monica Juneja

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

## Inhalt

Danksagung .....	7
MONICA JUNEJA UND MARGRIT PERNAU	
Einleitung .....	9
<i>Grenzen zwischen religiösen Gruppen</i>	
SHAIL MAYARAM	
Of Syncretism and Liminality: Religious Being in South Asia and Beyond .....	55
THOMAS MERGEL	
Konfessionelle Grenzen und überkonfessionelle Gemeinsamkeiten im 19. Jahrhundert: Europäische Grundlinien .....	79
BARBARA STAMBOLIS	
Träume religiöser Einheit in einer Zeit des konfessionellen Dualismus: Zur Deutungsmacht und -vielfalt architektonischer Symbolik in Deutschland im 19. Jahrhundert .....	105
MONICA JUNEJA	
Mission und Begegnung – Gestaltung und Grenzen eines kommunikativen Raumes .....	123
SUDHIR CHANDRA	
»Seventy Times Seven« – The Sin of »Christian Manhood« in a Colonial Situation .....	145
<i>Religion und nationale Identität</i>	
HEINZ-GERHARD HAUPT	
Nation und Religion aus westeuropäischer Perspektive: Einige einleitende Bemerkungen .....	171
URI R. KAUFMANN	
Juden – Teil der deutschen Nation? .....	187
CLAUDE MARKOVITS	
Religious Boundaries and the Nation in Gandhi's Thought and Action .....	207

GYANENDRA PANDEY Living With Violence: The Partition of 1947 .....	223
MANUEL BORUTTA Der innere Orient: Antikatholizismus als Orientalismus in Deutschland, 1781–1924 .....	245
<i>Religion und die Grenzen zwischen den Geschlechtern</i>	
MARGRIT PERNAU Kriegerische Jungfrauen und sanfte Jünglinge: Geschlechtergrenzen im katholischen Diskurs des Kaiserreichs .....	277
ULRIKE GLEIXNER Mehrdeutige Praxis und Bewegung in Zwischenräumen: Geschlecht und Gruppenkultur im Pietismus .....	305
BARBARA D. METCALF Reforms for Muslim Women in Colonial India: Gender and the Boundaries of Class, Religion, and Nation .....	337
MALAVIKA KASTURI Masculinity and Caste in South Asian History: Kinship, Gender and the Making of »Rajputhood« Under Colonialism .....	355
<i>Religion und soziale Grenzen</i>	
MICHAEL N. EBERTZ Typen populärer Religiosität .....	379
FRANK KONERSMANN Ketzer – Pioniere – Pazifisten: Gesellschaftliche Exklusion und Inklusion von Mennoniten als religiöser Minderheit (1660–1870) .....	393
MARGRIT PERNAU Religion und sozialer Status: Das Beispiel einer muslimischen Händlergemeinschaft aus Delhi .....	425
MARTIN FUCHS Religion und der Respekt für die Möglichkeiten des Anderen: Perspektiven indischer Dalit .....	447
Autoren und Autorinnen/Contributors .....	473

## Danksagung

Der Kern des Sammelbandes geht auf eine von uns konzipierte und durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) geförderte internationale Fachkonferenz »Religion und Grenzen: Indien und Deutschland im Vergleich (Heidelberg 22.10. bis 25.10.2003)« zurück. Für finanzielle und institutionelle Unterstützung gilt unser Dank der DFG sowie dem Südasieninstitut der Universität Heidelberg, vor allem Monika Boehm-Tettelbach, Gita Dharampal-Frick, Manfred Hake, Vera Hoeke und Indra Sengupta. Die Drucklegung des erheblich erweiterten Sammelbandes wurde ermöglicht durch Druckkostenbeihilfe der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften, der Emory University, Atlanta, sowie des Max-Planck-Instituts für Bildungsforschung, Berlin. Für die engagierte und kompetente redaktionelle Bearbeitung des Bandes danken wir sehr herzlich Katharina Mühlbeyer und für die Erstellung der Druckvorlage den Mitarbeiterinnen der Technischen Medien- und Grafikdienste des Max-Planck-Instituts für Bildungsforschung.

Monica Juneja und Margrit Pernau  
Atlanta und Berlin, September 2008