GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Familie, Traditionsstiftung und Geschichte im Schreiben von pietistischen Frauen

Gleixner, Ulrike

2004

https://doi.org/10.25595/769

Veröffentlichungsversion / published version
Sammelbandbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Gleixner, Ulrike: *Familie, Traditionsstiftung und Geschichte im Schreiben von pietistischen Frauen*, in: Hacke, Daniela (Hrsg.): Frauen in der Stadt. Selbstzeugnisse des 16. - 18. Jahrhunderts (Ostfildern: Thorbecke, 2004), 131-163. DOI: https://doi.org/10.25595/769.

Nutzungsbedingungen:

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

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

Terms of use:

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

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

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

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

sie sich Vorwürfe zu machen hatte, aber auch jene, an denen sie »ziemlich« mit sich zufrieden war, und schließlich gar jene Tage, an denen sie ganz mit sich zufrieden war.

Damit entfalteten die Techniken der Selbstprüfung und der Selbstdisziplinierung, die bisher fast ausschließlich auf das eigene Ungenügen und auf die eigenen Defizite hin ausgerichtet gewesen waren, eine unerwartete Dialektik: Der Blick auf das eigene Selbst förderte Inseln der Selbstzufriedenheit und, fast ist man geneigt zu sagen, solche des Glücks zu Tage. Die kontinuierliche Prüfung des eigenen Verhaltens und die systematische Bilanzierung der eigenen Zeit erlaubt es der älter werdenden Henriette, mit Hilfe ihres Tagebuchs nicht nur ihre Fehler zu erkennen, sondern auch Zeiten des Gelingens auszumachen. Die Technologien des Selbst, auf eine rigide Selbstdisziplinierung hin angelegt, erwiesen sich in einer dialektischen Wende als ein – wie auch immer begrenztes – Potential der Selbstentfaltung, welches es Henriette Stettler auch und immer häufiger erlaubt, ihre Tage als gelungene zu deuten und aus der Enge ihrer rigorosen Regeln und aus dem Dunkel ihrer Selbstanklage herauszufinden.

Familie, Traditionsstiftung und Geschichte im Schreiben von pietistischen Frauen

VON ULRIKE GLEIXNER

Über das Gedenken Tradition zu stiften, ist keineswegs nur eine Sache des Katholizismus, auch der pietistische Protestantismus zeichnet sich durch eine fromme Gedächtniskultur aus. Biographien, Leichenpredigten und Selbstzeugnisse erinnern an die vorbildliche Frömmigkeit der Einzelnen, die in der Summe eine fromme Genealogie bilden. Waren zu Beginn der pietistischen Bewegung im 17. Jahrhundert Frauen und Männer aller Stände in das Gruppengedächtnis eingeschlossen, entwickelte sich insbesondere in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im gelehrten pietistischen Bürgertum eine Erinnerungskultur, die die Frömmigkeit der Männer dieser Elite privilegierte. Der Beitrag von Frauen wurde aus der pietistischen Geschichtsschreibung nahezu ausgeschlossen. Dennoch lassen sich in vergessenen, von der hegemonialen Erinnerungskultur marginalisierten, nicht tradierten Texten die Stimmen von Pietistinnen finden, die den Beitrag von Frauen zur pietistischen Frömmigkeit dokumentieren. Das biographische Werk der Pietistin Charlotte Zeller, welches den weiblichen Anteil an der pietistischen Heilsgeschichte dem Vergessen zu entreißen sucht, steht im Mittelpunkt der weiteren Überlegungen. Zunächst gehe ich jedoch erst einmal auf die biographische und autobiographische Traditionsbildung im Pietismus ein sowie auf die Bedeutung von Geschlecht in eben diesen Prozessen der Traditionsstiftung.

Seit dem Mittelalter haben Frauen mittels Biographien, biographischer Sammlungen, Namenslisten und biblischer Exempla die Leistungen ihrer Geschlechtsgenossinnen aufgezeichnet[1]. Frauen haben damit auch Religions- und Familiengeschichte geschrieben[2]. Im späten 18. und im 19. Jahrhundert expandierte die bio-

* Eine kürzere Fassung – ohne die Behandlung des Themas autobiographisches Schreibens – dieses Aufsatzes findet sich unter dem Titel Ulrike GLEIXNER, Memory, religion and family in the writings of Pietist women, in: Ulinka RUBLACK (Hg.), Gender in Early Modern German History, Cambridge 2002, S. 247–274.

1 Sehr viele Beispiele durch alle Jahrhunderte in Gerda LERNER, The Creation of Feminist Consciousness, Oxford 1993; auch Heide WUNDER, Überlegungen zum Tradieren von Geschichte im Mittelalter und zu seinem Wandel am Beginn der Neuzeit, in: Joachim HEINZLE (Hg.), Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche, Frankfurt a. M./Leipzig 1994, S. 324–354.

2 Vgl. Natalie Zemon DAVIS, Gender and Genre. Women As Historical Writers, 1400–1820, in: Patricia H. LABALME (Hg.), Beyond Their Sex. Learned Women of the European Past, New York/London 1984, S. 153–182.

graphische Geschichtsschreibung von Frauen erheblich[3]. Die Autorinnen setzten dabei jedoch ganz unterschiedliche Schwerpunkte, konzentrierten sich etwa auf Gelehrsamkeit, Heldenmut oder Frömmigkeit, und folgten höchst unterschiedlichen Bewertungskriterien[4]. Erst zu Beginn der Neuzeit und mit dem Einsetzen der modernen wissenschaftlichen Geschichtsschreibung werden Frauen aus der historiographischen Tradition ausgegrenzt[5].

Das Besondere an der Geschichtsschreibung von Frauen oder Männern in religiösen Gruppen, ob katholisch-klösterlich oder protestantisch-familial, ist ihr Versuch, sich in die Heilsgeschichte ihrer Kirche einzuschreiben. Da Erinnerung nicht schlichter Erhalt des Vergangenen ist, sondern von der Gegenwart aus rekonstruiert und durch den Wahrnehmungsrahmen des sich erinnernden Individuums oder der sich erinnernden Gruppe gefiltert wird, ist das Gedächtnis immer zugleich mit der Herstellung von Identität verbunden[6]. Den Lebenden dienen die Biographien verstorbener Pietistinnen als erbauliche Exempellektüre und als Vermittlung geschlechterspezifischer Gruppenidentität. Die Schreib- und Sammelleidenschaft von biographischen Texten ist ein auffälliges Merkmal der pietistisch geprägten Elite Württembergs. Liest man diese Porträts als Effekte einer identitätsstiftenden Kulturtechnik, ergeben sich interessante Einblicke in Hintergrund, Zweck und Wirkungsweise biographischen Schreibens.

Seit dem späten 17. Jahrhundert waren Teile des gelehrten Bürgertums in Württemberg und insbesondere die Pfarrerschaft der protestantischen Reformbewegung des Pietismus zugetan. Zum pietistischen Bürgertum gehörten die Familien von hohen Beamten, Pfarrern, Medizinern, Apothekern und Lehrern sowie einigen Kaufleuten. Ihre pietistische Frömmigkeit und ihre Standeszugehörigkeit bilden die Klammer für ein endogames Heiratsverhalten, durch das diese Bildungselite sich nach außen abschloß, sich sogar häufig innerhalb der Verwandtschaft wieder

3 Vgl. Bonnie G. Smith, The Contribution of Women to Modern Historiography in Great Britain, France, and the United States, 1750–1940, in: American Historical Review 89 (1984), S. 709–731.

4 Vgl. Ulrike Weckel, Zwischen Häuslichkeit und Öffentlichkeit. Die ersten deutschen Frauenzeitschriften im späten 18. Jahrhundert und ihr Publikum, Tübingen 1998, S. 532–585.

5 Vgl. Gianna Pomata, Partikulargeschichte und Universalgeschichte – Bemerkungen zu einigen Handbüchern der Frauengeschichte, in: L'Homme 2 (1991), S. 5–44; Heide Wunder, »Gewirkte Geschichte«. Gedenken und »Handarbeit«. Überlegungen zum Tradieren von Geschichte im Mittelalter und zu seinem Wandel am Beginn der Neuzeit, in: Joachim Heinzle (Hg.), Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche, Frankfurt a. M./Leipzig 1994, S. 324–354; Heide Wunder, Überlegungen zum »Modernisierungsschub des historischen Denkens im 18. Jahrhundert« aus der Perspektive der Geschlechtergeschichte, in: Wolfgang Küttler, Jörn Rüsen, Ernst Schulin (Hg.), Geschichtsdiskurs, Bd. 2, Anfänge modernen historischen Denkens, Frankfurt a. M. 1994, S. 320–332.

6 Grundlegend für die kulturelle Bedeutung des Gedächtnisses sind die Überlegungen von Maurice Halbwachs aus den 20er Jahren dieses Jahrhunderts, vgl. Halbwachs, Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen, Frankfurt a. M. 1985 (Paris 1925); vgl. auch John R. Gillis, Memory and Identity. The History of a Relationship, in: Ders. (Hg.), Commemorations. The Politics of National Identity, Princeton 1994, S. 3–24.

durch Heirat verband. Dieses fromme Bürgertum war Teil der sogenannten bürgerlichen »Ehrbarkeit«, die sich aus den gehobenen Amtsträgern der württembergischen Amtsstädte, also Gerichtsherrn, Ratsmitgliedern, Bürgermeistern, und der Geistlichkeit in Stadt und Land sowie den Amtsträgern und Beamten in den zentralen weltlichen und kirchlichen Institutionen zusammensetzte. Die »Ehrbarkeit« der Amtsstädte und die Geistlichkeit besaßen in der ständischen »Landschaft« ihre politische Vertretung. Die im Vergleich mit anderen deutschen Territorien starke politische Stellung der bürgerlichen »Ehrbarkeit« erklärt sich aus dem Fehlen eines protestantischen Territorialadels im absolutistischen Württemberg[7].

Da die pietistische Frömmigkeit in Württemberg eine innerkichliche Bewegung blieb, konnte sie die lutherische Landeskirche von innen her prägen[8], und so ist es plausibel, daß die bürgerlichen Honoratioren ihre pietistische Frömmigkeit mit staatlichem und kirchlichem Dienst vereinbaren konnten, wenn auch nicht immer ohne Konflikte. Unter den bürgerlichen Pietisten und Pietistinnen Württembergs wurde eine biographische Schreibkultur gepflegt, die den Einzelnen in eine fromme Familiengeschichte einfügte. Mittels Biographien schuf man Gedächtnisorte, die die Erinnerung an verstorbene Familienmitglieder ins Sakrale rückte[9]. Höhepunkt dieser biographischen Praxis war das 19. Jahrhundert. Die Intention der Biographien ging dahin, eine bis ins 17. Jahrhundert zurückreichende Tradition von Frömmigkeit zu schaffen, mit der eine heilsgeschichtliche Kontinuität etabliert und der Wandel in der Gruppe ausgeblendet werden sollte[10]. So begründen die Biographien eine Gruppenidentität besonderer Frömmigkeit, die überhistorisch und von veränderungsloser Dauer erscheint[11].

7 Ein guter Überblick zur Ständepolitik in Württemberg in der Frühen Neuzeit findet sich in Hans Medick, Von der Bürgerherrschaft zur Staatsbürgerlichen Gesellschaft – Württemberg zwischen Ancien régime und Vormärz, in: Lutz Niethammer u. a. (Hg.), Bürgerliche Gesellschaft in Deutschland, Frankfurt a. M. 1990, S. 52–79, hier S. 54f.; auch Hartmut Lehmann, Die württembergischen Landstände im 17. und 18. Jahrhundert, in: Dietrich Gerhard (Hg.), Ständische Vertretungen in Europa im 17. und 18. Jahrhundert, Göttingen 1974, S. 183–207.

8 Vgl. Hartmut Lehmann, Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis zum 19. Jahrhundert, Stuttgart 1969; Martin Brecht, Der württembergische Pietismus, in: Geschichte des Pietismus, Bd. 2, Der Pietismus im 18. Jahrhundert, hg. von Martin Brecht, Klaus Deppermann, Göttingen 1995, S. 225–295.

9 Pierre Nora hat in einem Rückgriff auf die Arbeit von Frances A. Yates, The Art of Memory (1966), sein Forschungsprogramm mit dem Begriff *lieux de mémoire* (Gedächtnisorte) benannt. Darunter versteht er alle denkbaren Orte, an denen – im Unterschied zur analytischen Geschichte – sich das Gedächtnis der Nation Frankreich niederschlägt. Zu den *lieux de mémoire* zählt er auch Biographien, vgl. Pierre Nora, Zwischen Gedächtnis und Geschichte, Berlin 1990 (orig. Paris 1984).

10 Zur Konstituierung von Traditionen vgl. Eric Hobsbawn, Terence Ranger (Hg.), The Invention of Tradition, Cambridge 1983.

11 Zum Zusammenhang von Biographischem und Identität vgl. Hans Paul Bahrdt, Identität und biographisches Bewußtsein. Soziologische Überlegungen zur Funktion des Erzählens aus dem eigenen Leben für die Gewinnung und Reproduktion von Identität, in: Hannjost Lixfeld, Dietz-Rüdiger Moser, Lutz Röhrich (Hg.), Lebenslauf und Lebenszusammenhang. Autobiographische Materialien in der volkskundlichen Forschung, Freiburg

Biographisches Genre im Pietismus

In der frühneuzeitlichen Kultur des Protestantismus spielte das Totengedächtnis eine wichtige Rolle. Gedruckte Leichenpredigten mit ihren biographischen Abrissen sind ein Zeugnis davon. Lebensläufe, Leichencarmen, die Dokumentation der letzten Stunden eines Sterbenden sind Texte, die nicht das Individuelle, sondern im Gegenteil das Exemplarische eines Lebens erinnern wollten, was wiederum der religiösen Erbauung der Leserschaft dienlich sein sollte[12]. Weil sie keine eigenen Institutionen herausbildete, griff die pietistische Bewegung auf eine Erinnerungskultur zurück, in deren Zentrum der biographische Bericht stand[13]. Insgesamt stand im Pietismus der einzelne Mensch und dessen Beitrag für das Reich Gottes im Mittelpunkt. Das Genre der Biographie ermöglichte es, das zentrale Anliegen pietistischer Religiosität, die Heiligung des Lebens, anhand von Beispielen vorbildlicher Lebensführung zu dokumentieren. In diesem Anliegen waren die frommen pietistischen Lebensbeschreibungen den katholischen Heiligenviten ähnlich, die ebenfalls das Exemplarische eines Lebens herausstellten[14].

Seit Beginn des 17. Jahrhunderts war in den Reformbestrebungen der lutherischen Orthodoxie, die mittels erbaulicher Literatur zu neuer praktischer Frömmigkeit aufrief, die heilige Lebensführung zu einem zentralen Anliegen geworden. Schon die lutherischen Theologen des 17. Jahrhunderts forderten die Einlösung der *pietas* im Alltag und davon ausgehend entwickelte sich eine erbauliche Exempelliteratur[15].

1982, S. 18–45; Pierre Bourdieu, Die Illusion der Biographie. Über die Herstellung von Lebensgeschichten, in: Neue Rundschau 102 (1991), S. 109–115.

12 Zu diesem Aspekt von Leichenpredigten vgl. Winfried Zeller, Leichenpredigten und Erbauungsliteratur, in: Rudolf Lenz (Hg.), Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften, Bd. 1, Köln/Wien 1975, S. 66–81; Jill Bepler, Women in German Funeral Sermons. Models of Virtue or Slice of Life?, in: German Life and Letters 44 (1991), S. 392–403; Cornelia Niekus Moore, Erbauungsliteratur als Gebrauchsliteratur für Frauen im 17. Jahrhundert. Leichenpredigten als Quelle weiblicher Lesegewohnheiten, in: Hans Erich Bödiker, Gerald Chaix, Patrice Veit (Hg.), Le Livre Religieux et ses Pratiques, Göttingen 1991, S. 291–315; Heide Wunder, Vermögen und Vermächtnis – Gedenken und Gedächtnis. Frauen in den Testamenten und Leichenpredigten am Beispiel Hamburgs, in: Barbara Vogel, Ulrike Weckel (Hg.), Frauen in der Ständegesellschaft, Hamburg 1991, S. 227–240.

13 Zum Zusammenhang von religiösen Bewegungen ohne Institution und biographischer Tradition vgl. Leszek Kolakowski, Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^{e} siècle, Paris 1969.

14 Vgl. dazu auch Eberhard Gudekunst, Weibliche Heilige, geheiligte Frauen, in: Weib und Seele. Frömmigkeit und Spiritualität in Württemberg. Ausstellungskatalog im Landeskirchlichen Museum Ludwigsburg, Stuttgart 1998, S. 35–44; Frieder Schulz, Artikel Hagiographie, IV. Protestantische Kirchen, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 14, Berlin/New York 1985, S. 377–380.

15 Vgl. dazu Udo Sträter, Meditation und Kirchenreform in der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts (= Beiträge zur historischen Theologie 91), Tübingen 1995; Johannes Wallmann, Pietas contra Pietismus. Zum Frömmigkeitsverständnis der Lutherischen Orthodoxie, in: Udo Sträter (Hg.), Pietas in der Lutherischen Orthodoxie (= Vorträge und Abhandlungen der Stiftung »Leucorea« an der Martin-Luther.Universität Halle-Wittenberg), (o. O.) 1998, S. 6–18.

Für den Pietismus war die »Historie Der Widergebohrnen« von Johann Henrich Reitz (1655–1720) gattungsbildend, der seine Biographiensammlung zwischen 1698 und 1745 in sieben Teilen publizierte[16]. Die 161 biographischen Abrisse präsentieren fromme Frauen und Männer verschiedener Konfessionen aus dem europäischen Raum. Etwa die Hälfte entstammen dem deutschen und niederländischen Pietismus, die anderen Beispiele behandeln Märtyrer und Mystiker der alten Kirche, Vertreter der Reformorthodoxie, englische Puritaner und Dissenter sowie französische Hugenotten. Das Bewußtsein einer geistigen Verwandtschaft all dieser frommen Strömungen war im frühen Pietismus weit verbreitet. Reitz stellte die Kurzbiographien aus verschiedenen Quellen – Traktate, Sterbestundenberichte, Briefe, autobiographisches Material und mündliche Überlieferung – zusammen[17]. Nicht nur dem Leben, sondern auch dem vorbildlichen Sterben – in der älteren Tradition der Ars moriendi – widmete Reitz seine Berichte. Durch die szenisch gefaßten Handlungsbilder wirkten die Berichte lebensnah und authentisch. Mit dem Anspruch auf eine vollständige Transparenz der äußeren weltlichen und inneren seelischen Vorgänge sollte die Leserschaft genauen Einblick in die Kämpfe, Versuchungen sowie die göttliche Gnade und Führung der Porträtierten erhalten. Schon vor Reitz veröffentlichte Gottfried Arnold (1666–1714) seine »Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historien«[18] und weitere Biographiensammlungen von *Gottseligen* und Heiligen für die ganze Kirchengeschichte. Der Gießener Theologieprofessor und Kirchenhistoriker Arnold, der dem radikalen Pietismus nahe stand, versuchte aus einer überkonfessionellen Perspektive, die »entartete« Amtskirche den idealisierten Zuständen der Urkirche gegenüberzustellen und zu beweisen, daß die persönliche Frömmigkeit des Einzelnen und der Gemeinden die wahre Triebkraft der Kirchengeschichte gewesen seien. Reitz und Arnold stehen am Beginn einer vielgliedrigen Gattungstradition. An ihnen orientierten sich alle pietistischen Biographien. Ihr Bauprinzip ist die Collage verschiedener, Authentizität versprechender Textsorten[19]. Das bekannteste und umfangreichste Sammelwerk pietistischer Sterbestundenberichte, Erdmann Heinrich Graf Henckels »Letzte Stunden«, dessen vier Teile zwischen 1720 und 1733 in Halle publiziert wurden, nimmt dieses

16 Johann Henrich Reitz, Historie Der Wiedergebohrnen/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.

17 Zur Werkanalyse von Reitz siehe Hans-Jürgen Schrader, Nachwort in: Reitz, Historie Der Wiedergebohrnen (vollständige Ausgabe der Erstdrucke aller sieben Teile der pietistischen Sammelbiographie (1698–1745) mit einem werkgeschichtlichen Anhang der Varianten und Ergänzungen aus dem späteren Auflagen (hg. von Hans-Jürgen Schrader, 4 Bde., Tübingen 1982, Bd. 4, S. 127*–203*.

18 Gottfried Arnold, Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historien, vom Anfang des neuen Testaments biß auf das Jahr Christi 1688, 4 Teile 1699–1700.

19 Vgl. Schrader (wie Anm. 17), S. 131.

biographische Muster auf[20]. Henckel berichtet jedoch nicht nur vom Sterben, vielmehr wird auch das Leben der Verstorbenen als individueller Heilsweg zum Gegenstand der biographischen Erzählung[21]. Johann Jakob Moser (1701–1785) gab für Württemberg die pietistische Zeitschrift »Altes und Neues aus dem Reich Gottes« heraus, die zwischen 1733 und 1739 in 24 Bänden erschien. Das publizistische Konzept dieser Zeitschrift ist geprägt vom Abdruck erbaulicher Exempel. Mosers Zeitschrift beinhaltet Bekehrungsgeschichten, Lebensläufe von Wiedergeborenen, Geschichten der Barmherzigkeit und des Strafgerichtes Gottes, die sich in den letzten Stunden der Sterbenden ereigneten, Träume und ihre Deutungen, Geistererscheinungen, Wundergeschichten sowie Rezensionen neuer religiöser Bücher[22]. Moser entlehnte seine biographischen Skizzen aus württembergischen Quellen, zum großen Teil aber auch aus den Sammlungen von Reitz, Arnold und Henckel.

Im 19. Jahrhundert wurde in Württemberg dann eine Vielzahl von pietistischen Einzelbiographien gedruckt, aber auch die Tradition der Biographiensammlung setzte sich fort. Der württembergische Pfarrer Christian Gottlob Barth publizierte 1828 eine Sammlung erbaulicher autobiographischer Dokumente unter dem Titel »Süddeutsche Orginalien«, die aus Briefen, Aussprüchen und Tagebuchauszügen namhafter männlicher Pietisten des 18. Jahrhunderts zusammengesetzt war[23]. Der Anteil von Biographien über Frauen ging in der pietistischen Erbauungsliteratur zurück. Im 19. Jahrhundert waren die Biographiensammlungen nach Geschlechtern getrennt und die wenigen Sammlungen, die sich auf Frauen bezogen, waren als Ergänzungen zu den Sammlungen hervorragender Pietisten zur Identifikation für Frauen und Mädchen der Gruppe gedacht. Johann Christian Burk veröffentlichte 1838 und 1839 seine zweibändige »Pastoraltheologie in Beispielen« an Hand von Lebensläufen von Männern. Wegen der Nachfrage auch nach weiblichen Vorbildern stellte er 1842 als ergänzendes Pendant seinen »Spiegel edler Pfarrfrauen«[24] zusammen; eine Sammlung der Lebensgeschichten von 68 biblischen, lutherischen, puritanischen und pietistischen Frauengestalten, die er aus edierten Sammlungen und aus nichtpublizierten Handschriften zusammenstellte. Diese Sammlung war die erste in Württemberg gedruckte Sammelbiographie von Frauen. Ihr folgten 1851 die beiden Bände von Heinrich Merz »Christliche Frauenbilder«[25]. Merz präsentierte insgesamt 56 Frauen in chronologischer Folge vom frühen Christentum bis zum 19. Jahrhundert und fügte auch einige englische und französische Beispiele hinzu. In der Einleitung bezeichnet er sein Werk als *weibliche Kirchen=Geschichte*, den Frauen gewidmet, die in Demut, Selbstverleugnung und Barmherzigkeit ihr Werk tun[26]. Doch die Entwicklungen des biographischen Genres in Württemberg führte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur alleinigen Präsentation männlicher Pietisten. Die »Württembergischen Väter« von Wilhelm Claus, in zwei Bänden 1887 und 1888 publiziert und später zu vier Bänden ausgebaut, präsentierten ausschließlich Biographien namhafter württembergischer Pietisten, größtenteils Pfarrer und Theologen[27]. Es entstand keine vergleichbare württembergische Biographiensammlung für Frauen. Das Interesse der älteren biographischen Tradition, Vorbilder aus allen Ständen und beider Geschlechter bereitzustellen, bestand nicht mehr. Seit dem 19. Jahrhundert standen pietistische Biographien zunehmend im Dienst eines bürgerlichen Familien- und Standesbewußtseins, sie wurden meist innerhalb der Familie von Nachfahren verfaßt. Am Beispiel verdienter Theologen und charismatischer pietistischer Führer wurde eine männliche Tradition der pietistischen Frömmigkeit erschaffen. Diesem Verdrängungsprozeß von Frauen aus der Geschichte des Pietismus setzt Charlotte Zeller, von der weiter unten die Rede sein wird, ihr biographisches Werk entgegen. Mit ihrer Geschichtsschreibung kämpft sie um eine Repräsentation des weiblichen Anteils am Gedächtnis der pietistischen Gruppe.

20 Erdmann Heinrich Graf Henckel, Letzte Stunden einiger Der Evangelischen Lehre zugethanen und in diesem und nechst verflossenen Jahren selig in dem HERRN Verstorbenen Personen/ Von unterschiedlichem Stande, Geschlecht und Alter, zum Lobe GOttes und zu allgemeiner Erweckung, Erbauung und Stärckung, T. I. Halle 1720; T. II. Halle 1721; T. III. Halle 1723, T. IV. Halle 1733.

21 Zu Henckels Sammlung vgl. Ulrike Witt, Eine pietistische Biographiensammlung. Erdmann Heinrich Graf Henckels »Letzte Stunden« (1720–1733), in: Pietismus und Neuzeit Bd. 21 (1995), S. 184–217.

22 Altes und Neues aus dem Reich Gottes, Heft 1 (1733) Vorrede.

23 Christian Gottlob Barth (Hg.), Süddeutsche Orginalien, 4 Hefte, Stuttgart 1828–1836.

24 Johann Christian Burk, Spiegel edler Pfarrfrauen. Eine Sammlung christlicher Charakterbilder, 3. Aufl., Stuttgart 1865 (zuerst 1842).

25 Heinrich Merz, Christliche Frauenbilder, 2 Bde., 3. Aufl. Stuttgart 1861 (zuerst 1851).

26 Ebd., Vorrede in: Bd. 1.

27 Wilhelm Claus, Württembergische Väter, 3. Aufl., 4 Bde., Stuttgart 1926 (zuerst 2 Bde., 1887 u. 1888).

28 Vgl. Günter Niggl, Geschichte der deutschen Autobiographie im 18. Jahrhundert. Theoretische Grundlagen und literarische Entfaltung, Stuttgart 1977; Gabriele Jancke, Au-

Autobiographisches Schreiben im bürgerlichen Pietismus

Autobiographische und biographische Narration sind aufs Engste miteinander verknüpft. Biographisches Schreiben rekurriert auf autobiographische Dokumente, die in der Familie überliefert werden. Insbesondere die Frauen des Bürgertums waren für die Tradierung des familialen Schrifttums zuständig. Sie trugen häufig die Sorge für die Sammlung der Dokumente – neben Sterbebeschreibungen waren dies Tagebücher, Gebetsammlungen, Leichenpredigten, Lebensläufe und Briefe. Noch im 19. Jahrhundert oblag es ihnen, die Überlieferungen immer wieder zu sichten, Transkriptionen anzufertigen und diese zu Sammlungen, den sogenannten »Memorabilien«, zusammenzustellen.

Ergebnis der neueren literaturwissenschaftliche Forschung ist, daß Selbstzeugnisse in höchstem Maße an Schreibkonventionen gebunden sind. Das ältere auf Wilhelm Dilthey zurückgehende und von seinen Schülern Georg Misch, Werner Mahrholz u. a. fortgeschriebene Verständnis von Selbstzeugnissen als unmittelbarem Spiegelbild einer Lebens- und Epochenwirklichkeit kann als überwunden gelten[28]. Die

für die pietistische Autobiographik relevanten Schreibformen, zu denen das Tagebuch, der Brief, der Lebenslauf und die Autobiographie gehören, schreiben in je spezifischer Weise den Modus vor, in dem das Sprechen möglich ist. Der Ausdruck demonstrativer Gefühle etwa ist dem Brief oder dem Tagebuch vorbehalten, während der Lebenslauf eine harmonisierende Gesamtperspektive der Vita erforderlich macht. Aufgrund ihres Bildungsniveaus und einer lebenslangen intensiven Kultur des Lesens beherrschten die Männer, Frauen und Heranwachsenden des pietistischen Bürgertums in Württemberg die (auto-)biographischen Schreibkonventionen aufs beste. Entscheidend für die Virtuosität der Gruppe auf diesem Gebiet aber war die pietistische Frömmigkeit selbst, denn diese erfordert permanente Bekenntnisse über den individuellen Seelenzustand sowie Rechenschaft über den Grad der erreichten Heiligkeit, da jeder Pietist und jede Pietistin der Gruppe zum Vorbild gereichen sollte. Besonders eindrücklich läßt sich der Bekenntniszwang in Krisensituationen, anläßlich des Todes von Ehepartnern, Säuglingen und Kindern, nachweisen, in denen der Beweis erbracht werden muß, den Schmerz darüber pietistisch transzendiert zu haben. In Briefen und Tagebüchern liegt die Betonung auf der spirituellen Lektion niemals auf dem Schmerz.

Den Transfer von Gesten, Habitus und Einstellungen zwischen Gruppe und Individuum leistet die permanente Kommunikation[29]. Pietistische Frömmigkeit wird in einer dichten Gruppenkommunikation, durch Hören, Lesen, Wiedergeben, Schreiben, Bekennen und Deuten praktiziert. Die autobiographischen Texte entstehen in dem Geflecht von Genre, pietistischer Gruppe sowie Geschlecht, und in dieser Trias liegt der Schlüssel zu ihrer Interpretation. Zwar ist im Pietismus die Familie nicht mehr der unbedingte Rahmen zum Sprechen über sich selbst, doch steht die Entdeckung des Selbst immer noch in einer sehr engen Beziehung zur Familie und religiösen Gruppe[30].

Im autobiographischen Schreibvorgang werden die inneren Regungen kognitiv nach pietistischen Gesichtspunkten geordnet. Die narrativen Strategien folgen exemplarischen Vorbildern. Der schriftliche Ausdruck ist für das pietistische Subjekt deshalb so zentral, weil es im kognitiven Ordnen seiner inneren Regungen sich pietistisch vergesellschaften kann. Der Einzelne entfaltet ein Bewußtsein von sich selbst, indem er sich mit den Augen der pietistischen Gruppe deutet[31]. Die Identität

tobiographie als soziale Praxis. Beziehungskonzepte in Selbstzeugnissen des 15. und 16. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum, Köln/Weimar/Wien 2002.

29 Wie Identität aus einem gesellschaftlichen Prozeß entsteht, hat zuerst George H. Mead herausgearbeitet, vgl. Ders., Geist, Identität und Gesellschaft, hg. von Charles W. Morris, 7. Aufl., Frankfurt a. M. 1988 (zuerst 1934).

30 Vgl. Natalie Zemon Davis, Boundaries and the Sense of Self in Sixteenth-Century France, in: Thomas C. Heller, Morton Sosna, David E. Wellbery (Hg.), Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and Self in Western Thought, Stanford Universitxy Press 1986, S. 53–63; Benigna von Krusenstjern, Buchhalter ihres Lebens. Über Selbstzeugnisse aus dem 17. Jahrhundert, in: Das dargestellte Ich. Studien zu Selbstzeugnissen des späteren Mittelalters und der frühen Neuzeit, hg. von Klaus Arnold, Sabine Schmolinsky, Urs Martin Zahnd, Bochum 1999 S. 139–146, hier S. 139.

31 Vgl. Mead (wie Anm. 29).

als pietistisches Subjekt entsteht als Resultat der Wichtigkeitskriterien der umgebenden Gruppe, und sie ist von Anfang an mit einem Sinn verwoben, der nicht der eigenen Abstraktionsleistung entspringt[32]. Das Schreiben steht im Dienste der Frömmigkeit und bietet eine Methode, die eigenen Gefühle mit der religiösen Tradition in Übereinstimmung zu bringen. Ein mimetischer Vorgang, dessen Qualität keineswegs in einer simplen Nachahmung liegt, sondern in der persönlichen Darstellungsleistung[33], jedoch führen die »Techniken des Selbst« vom Ergebnis aus betrachtet nicht zu Individualität, verstanden als persönliche Eigenart oder Einzigartigkeit[34]. Die Repräsentation oder anders ausgedrückt das Bekenntnis der Schreibenden resultiert aus der individuellen Aneignungsleistung vorgeformter Haltungen und wird sprachlich durch die in Bibel, Predigt und erbaulicher Literatur vorgefertigten Redewendungen reproduziert[35]. Freilich werden diese Muster des Schreibens durch Widersprüche, Auslassungen und textuelle Subversion des schreibenden Subjektes konterkariert und gerade an diesen Stellen besteht die Möglichkeit, die psychischen Komplikationen dieser Transformation zu beleuchten.

Bei der historischen Auswertung von autobiographischem Schreiben stellt sich in der ein oder anderen Weise die schwierige Frage nach dem Verhältnis von Fiktion und Realität im Text. Für das pietistische Schreiben entsteht dieses Entweder-Oder nicht. Text und Leben sind Bestandteil eines kommunikativen Feldes. Das Verfassen (auto-)biographischer Texte ist Bestandteil des Lebens in der Gruppe, in der Familie und in der Beziehung des Einzelnen zu Jesus. Aus der Fiktion entsteht Realität. Der produzierte Text wird zum Medium, aus dem die Wirklichkeit abgeleitet wird.

Autobiographisches Genre, Geschlecht und pietistische Gruppe

Zwar schrieben Pietistinnen weniger als Pietisten und weit weniger ist von ihnen überliefert, doch bot der pietistische Bekenntniszwang den Frauen die Möglichkeit zur Feder zu greifen, was für diese in der Frühen Neuzeit stets heikel, zumindest erklärungsbedürftig blieb.

Die weibliche autobiographische Stimme im Pietismus nicht nur als verdrängt sondern auch als bevormundet und durch Textveränderungen der Herausgeber als

32 Diesen Zusammenhang hat Alois Hahn in der Fortführung von George H. Meads Überlegungen den Zusammenhang von Identität und Gesellschaft für institutionalisierte Bekenntnisse betont, vgl. Alois Hahn, Identität und Selbstthematisierung, in: Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis, Frankfurt a. M. 1987, S. 11f.

33 Jürgen H. Petersen, Mimesis – Imitatio – Nachahmung. Eine Geschichte der europäischen Poetik, München 2000.

34 Kaspar von Greyerz, Vorsehungsglaube und Kosmologie. Studien zu englischen Selbstzeugnissen des 17. Jahrhunderts (Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London 25), Göttingen/Zürich 1990, S. 25ff.

35 Diese Systematiken spirituellen Schreibens hat Elizabeth Clarke auch für England im 17. Jahrhundert festgestellt, Dies., »A heart terrifying Sorrow«. The Death of Children in Seventeenth-Century Women's Manuskript Journals, in: Gillian Avery, Kimberley Reynolds (Hg.), Representation of Childhood Death, London 2000, S. 65–86.

verfälscht zu beurteilen, ist möglich[36], jedoch sind Texteingriffe nicht spezifisch für den Pietismus. Sowohl im Katholizismus, wie im Protestantismus als auch in kirchenkritischen religiösen Gruppierungen wurde die auktoriale Intention dem Missionszweck des Herausgebers untergeordnet. Auch wenn die weibliche Autorenschaft sich nur in den Konventionen des pietistischen Schreibens entfalten kann, so haben diese Bürgerinnen doch erstmalig durch die pietistische Spiritualität die Befugnis, über sich und andere zu schreiben und sie entwickeln Strategien, diese Autorisation für sich nutzbar zu machen[37]. Das wichtigste Prinzip für ihre Textkomposition ist die Intertextualität. Der permanente Bezug von religiösen Texten, wie Bibel, Lieder, Predigten und nachgelassene Texte von Gruppenmitgliedern auf den eigenen Text verwebt das Leben der Schreibenden mit der Geschichte der Kirche oder anders gesagt inkorporiert das eigene Leben in die Tradition der Frommen. Hergestellt werden Textrelationen wie Einlagerung und Wiederschrift aus dem pietistischen Kanon in Form von Zitat mit und ohne Beleg, Anspielung und Adaption. Dieses intertextuelle Verfahren ermöglicht den Autorinnen eine textuelle Subjektposition zu entwickeln, aus der sie Handlungsfähigkeiten ableiten, im Extremfall eine Umgehung weltlicher Ehe- und Geschlechterordnungen. Pietistinnen setzen beispielsweise die Autorität des biblischen Textes für parteiliche Botschaften ein, entwerfen sich etwa als leidenden und gottergebenen Hiob oder als gottgehorsamen Abraham, um gegenüber sich selbst, den Nachkommen und Gott ihren innerweltlichen »Ungehorsam« zu legitimieren. Sie formulieren ihre Gefühle mittels Liedzeilen und sprechen über zugefügtes Unrecht in biblischen Metaphern. Auch Pietisten benützen intertextuelle Referenzen, jedoch weit weniger, da sie auf Grund ihres Subjektstatus als Mann und pietistischer Patriarch, keine subversiven textuellen Strategien benötigen um »Ich« zu denken und zu schreiben.

Die Zugangsberechtigung zum Schreiben wird durch Geschlecht strukturiert. Man kann sagen, jeder akademisch gebildete Pietist verfaßt einen Lebenslauf, auch Selbstbiographie genannt, meist wenige Seiten umfassend bis zu umfassenden Manuskripten. Frauen sind aus dieser Schreibtradition des humanistischen Gelehrtenlebenslaufs ausgeschlossen. Einige hochgestellte und sehr gebildete Pietistinnen unterlaufen diesen Ausschluß, in dem sie wie viele Männer[38] ihren Lebenslauf für ihre Leichenpredigten selbst verfassen.

Das geistliche Tagebuch bietet Frauen wie Männern die Möglichkeit, das Gespräch mit Jesus als außerweltlicher Instanz zu suchen, um den Dissens mit der Umwelt zu bearbeiten. Auch die autobiographische Form des Briefes steht Frauen

36 Vgl. Gisela SCHLIENTZ, Bevormundet, enteignet, verfälscht, vernichtet. Selbstzeugnisse württembergischer Pietistinnen, in: Michaela HOLDENRIED (Hg.), Geschriebenes Leben. Autobiographik von Frauen, Berlin 1995, S. 61–79.

37 Zur weiblichen Befugnis zum Schreiben und den Strategien einer Autorisation im frühneuzeitlichen Europa vgl. Jane STEVENSON, Female Authority and Autorization Strategies in Early Modern Europe, in: Danielle CLARK, Elizabeth CLARKE (Hg.), This Double Voice. Gendered Writing in Early Modern England, London 2000, S. 16–40.

38 Vgl. VON KRUSENSTJERN, Buchhalter ihres Lebens (wie Anm. 30), S. 141.

zur Verfügung, jedoch dienen Briefe neben der familialen Beziehungsarbeit auch der religiöser Sinnstiftung. Das bedeutet, wenn Frauen sich in eine autobiographische Gattung einschreiben dürfen und können, unterliegen sie den gleichen Konventionen wie die männlichen Autoren, und deshalb sind ihre Geschichten auch nicht radikal anders als die der Männer.

Im Unterschied zu den Texten von namhaften männlichen Pietisten verblieben die allermeisten Texte von Frauen und Mädchen in den Familienarchiven und wurden auch post mortem nicht gedruckt. Auch die familieninterne Rezeption der Überlieferungen trägt dazu bei, daß aus Nachlässen vorwiegend Texte aus männlicher Feder einer weiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Das ist eng damit verbunden, daß Männer ihre pietistische Spiritualität berufszentriert dokumentieren, während Frauen diese viel stärker am Familien- und Mutterschaftsthema exemplifizieren, das man seit dem 19. Jahrhundert zunehmend als zu privat ansah, da der frühneuzeitliche Common Sense, Mutterschaft im lutherischen Sinn als »Beruf« zu bewerten, aufgebrochen war. Hand in Hand mit dieser familialen Privatisierung geht die Ausgrenzung der (auto-)biographischen Texte von Frauen seitens der Literaturgeschichtsschreibung[39], denn diese hat nur dem Schreiben von männlichen Pietisten einen Platz eingeräumt. Die Verschmelzung von Berufsbiographie und spiritueller Vita wurde zum Muster einer geschlossenen autobiographischen Erzählung, in der sich das männliche Individuum als vorbildlicher Pietist darstellt[40]. Da das autobiographische Schreiben von Pietistinnen anderen Erzählinhalten folgt – Heirat, Geburten, Kindersterben, familiale Kranken- und Sterbefürsorge und Witwenschaft –, haben ihre Lebensgeschichten in der Konzeption der Literaturgeschichtsschreibung keinen Platz. Dabei erklärten die »Gralshüter« unseres literarischen Erbes die geschlechterspezifische Leerstelle ihres zu schützenden Kanons mit der ästhetischen Minderwertigkeit der Texte von Frauen[41]. Darum muß es bei der Erschließung des Pietismus auch um die Archäologie des vergessenen Schreibens von Pietistinnen gehen, darum, Zeugnisse weiblicher Autorenschaft überhaupt bibliographisch zu erschließen, gegebenenfalls zu edieren und diese Zeugnisse in der Gesamtschau des Schreibens dieser Bürgertumsgruppe einzuordnen.

Inzwischen hat die feministische Literaturwissenschaft etliche Herangehensweisen entwickelt, um (auto-)biographisches Schreiben von Frauen in der Frühen

39 Vgl. Sigrid WEIGEL, Geschlechterdifferenz und Literaturwissenschaft, in: Lynne TATLOCK (Hg.), The Graph of sex and the German Text: Gendered Culture in Early Modern Germany 1500–1700 (= Chloe Beiheft zum Daphnis Bd. 19), Amsterdam/Atlanta 1994, S. 7–26.

40 Zur Genese der geschlossenen autobiographische Erzählung des männlichen Individuums vgl. Katherine GOODMAN, Dis/Closures. Women's Autobiography in Germany Between 1790 and 1914, New York 1986; Sidonie SMITH, A Poetic of Women's Autobiography. Marginality and the Fictions of Self-Representation, Bloomington 1987; Michael JAEGER, Autobiographie und Geschichte. Wilhlem Dilthey, Gerog Misch, Karl Löwith, Gottfried Benn, Alfred Döblin, Stuttgart/Weimar 1995.

41 Das Bemängeln alle Arbeiten zur Autobiographik von Frauen.

Neuzeit zu bearbeiten. Die Kernfrage ist, wie und woraus das schreibende Ich seine Identität erhält, wie es sich im Text konstituiert und legitimiert[42]. Zu den grundsätzlichen Einsichten gehört, daß auch Frauen sich in ihrem Schreiben auf vorgefundene imaginäre Muster beziehen und ihre Erfahrungen diesen autobiographischen Mustern anpassen müssen[43]. Die Hoffnung, intime Geständnisse und eine authentische Stimme zu finden ist verfehlt, denn das spirituelle Schreiben steht im Dienst der Frömmigkeit. Haltungen, Gefühlsausdruck, Phrasen und Sätze werden von Männern und Frauen aus der erbaulichen Literatur reproduziert und für die Selbstbeschreibung angeeignet[44].

Die Wahrnehmung eines gespaltenen und fragmentierten Ichs, die die weibliche Subjektivität, bedingt durch die Unmöglichkeit einer eigenständigen Lebensführung, kennzeichnet, kann im Schreiben einen Prozeß der persönlichen Selbstbewußtwerdung in Gang setzen[45]. Die Widerstandsmöglichkeiten im religiösen Schreiben von Frauen hat Felicity Nussbaum herausgestellt[46]. Sie argumentiert, daß sich Frauen trotz ihrer Positionierung innerhalb von Machtbeziehungen auf der Ebene des Textes als Subjekte entwerfen können und daraus Identität ableiten. Das Schreiben konstituiert einen Ort zur Sabotage hegemonialer Schichten- und Geschlechterkategorien[47]. Die diskursiven Praktiken ermöglichen ihnen einen alternativen Diskurs über das Selbst. Obwohl Frauen in konsistente Ideologien eingebunden sind, führen Widersprüche in ihnen und um sie herum zur Gegenwehr[48]. Das Schreiben kann dann einen therapeutischen Anspruch haben[49]. Die Autorenschaft eines Mannes oder einer Frau ist im autobiographischen Schreiben präsent[50]. Geschlechtszugehörigkeit definiert die Exklusion von bestimmten Schreibtraditionen und strukturiert die Möglichkeiten »Ich« zu sagen, jedoch bringen Pietistinnen keine neuen oder alternativen Formen des Schreibens hervor.

42 Vgl. Leigh Gilmore, Autobiographics. A Feminist Theory of Women's Self-Representation. Ithaca and London 1994; Barbara Becker-Cantarino, »Erwählung des besseren Teils«. Zur Problematik von Selbstbild und Fremdbild in Anna Maria van Schurmans »Eukleria« (1673), in: Magdalena Heuser (Hg.), Autobiographien von Frauen. Beiträge zu ihrer Geschichte, Tübingen 1996, S. 24–48.

43 Vgl. Weigel (wie Anm. 39), S. 10f.; Goodman, Dis/Closures (wie Anm. 40), Einleitung.

44 Vgl. dazu auch Elizabeth Clarke, »A heart terrifying Sorrow« (wie Anm. 35), S. 83f.; Gabriele Jancke, Autobiographische Texte – Handlungen in einem Beziehungsgeflecht. Überlegungen zu Gattungsfragen und Machtaspekten im deutschen Sprachraum von 1400 bis 1620, in: Winfried Schulze (Hg.), Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte (= Selbstzeugnisse der Neuzeit 2), Berlin 1996, S. 73–104.

45 Vgl. Goodman, Dis/Closures (wie Anm. 40); Dies., Elizabeth to Meta: Epistolary Autobiographie and the Postulation of the Self, in: Bella Brodzki, Celestine Schenck (Hg.), Life/Lines. Theorizing Women's Autobiography, Ithaca/London 1988, S. 306–319; Felicity Nussbaum, Autobiographical Subject. Gender and Ideologie in Eighteenth-century England, Baltimore, London 1989.

46 Nussbaum (wie Anm. 45).

47 Vgl. ebd., S. 29.

48 Vgl. ebd., S. 59.

49 Vgl. Domna C. Stanton, Autogynography. Is the Subject different?, in: The Female Autograph, hg. von Ders., Jeanine Parisier Plottel, New York 1984, S. 5–22, hier S. 15.

50 Vgl. Danielle Clarke, Introduction, in: Dies., Elizabeth Clarke (Hg.), This Double Voice (wie Anm. 37), S. 1–15, hier S. 2.

Im folgenden möchte ich eine ungewöhnlich umfassende und geschlossene Überlieferung pietistischer Biographien zum Gegenstand meiner Überlegungen machen. Charlotte Zeller (1815–1899) schuf als Witwe des Pfarrers Friedrich Geß ab den 1860er Jahren ein umfangreiches biographisches Werk über die weiblichen Vorfahren ihrer Familie mütterlicherseits vom 17. bis zum 19. Jahrhundert[51]. Mit dem schriftlichen Andenken an die Toten stiftet die Biographin eine Verbindung zwischen den Verstorbenen und den Lebenden, die in der Generationsfolge ihrer Familie durch die fortgesetzte Lektüre der Texte immer wieder gefestigt werden sollte[52]. Charlotte Zellers Werk basiert auf einer Erinnerungskultur, die retrospektive, auf Vergangenheit gerichtete Aspekte der Frömmigkeit mit einer prospektiven, auf die Zukunft gerichteten Perspektive zu verbinden sucht[53]. Das heilige Leben der weiblichen Vorfahren begründet zugleich den Anspruch an die lesenden Nachfahren, ihr Leben an diesen Exempel auszurichten, so wie insgesamt die heilsgeschichtliche Einbindung der Familie als Generationenverband dokumentiert werden soll.

Werkeinführung

Charlotte Zellers Genealogie weiblicher Frömmigkeit besteht sowohl aus kurzen als auch ausgedehnten biographischen Arbeiten, die zusammen einen Umfang von 1684 engbeschriebenen, handschriftlichen Manuskriptseiten haben. Die kleineren Skizzen beinhalten Letzte-Stunden-Berichte, Tagebuchexzerpte, Kurzbiographien und eine Sammlung von Briefabschriften[54]. Zu den ausgedehnten Arbeiten gehören eine Sammelbiographie, die sich der Witwenzeit von neun weiblichen Vorfahren widmet, und sieben ausführliche Lebensbeschreibungen ihrer weiblichen Vorfahren mütterlicherseits beginnend mit ihrer Urgroßmutter. Für ihre biographische Arbeit griff die Autorin auf nachgelassene und innerhalb der Familie vererbte Tagebücher, Haushaltsbücher, Briefe, Gebetsammlungen der Verstorbenen, Leichenpredigten und Festreden anläßlich von Hochzeiten, Taufen und Beer-

51 Neben den Frauen widmete Charlotte Zeller sich in vergleichsweise bescheidenem Maße auch männlichen Vorfahren und verfaßte darüber hinaus noch allgemeinhistorische Abhandlungen.

52 Zur identitätsstiftenden Rolle von Totengedächtnis in Mittelalter und früher Neuzeit vgl. die Sammelbände: Joachim Heinzle (Hg.), Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche, Frankfurt a. M./Leipzig 1994; Karl Schmid (Hg.), Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet, München/Zürich 1985; Otto Gerhard Oexle (Hg.), Memoria als Kultur (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 121) Göttingen 1995.

53 Zur »Erinnerungskultur« als einer auf eine bestimmte Gruppe und Epoche bezogene Verbindung zwischen retrospektiver und prospektiver Dimension der Erinnerung vgl. Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, S. 61ff.

54 Archiv für Familienforschung, Leonberg (im weiteren als AFFL) 18 I 2/2; 18 I 14/1–7; 18 I 48/1.

digungen sowie auf mündliche Überlieferung zurück. Aus diesen gesammelten Gedächtnistexten verfaßte sie insgesamt acht zusammenhängende Lebensbeschreibungen, in denen zum Teil originale Briefe, Leichenpredigten, sogar Haarlocken und Stoffstückchen eingelegt sind. Über die reine Textualität hinausweisend ist das Gedächtnis darin materialisiert durch eine individuelle, körperliche Stofflichkeit, die an die beschriebene Frau erinnert. Aus den genannten heterogenen Textgattungen ist die Lebensgeschichte kompilierend zusammengestellt, wobei aus Briefen und Tagebüchern lange Passagen als Zitate eingearbeitet werden. Das permanente Zitieren hat für die Architektur des frommen Gedächtnisses mehrere Funktionen. Zum ersten werden die älteren Textvorlagen in Erinnerung gerufen und die Leserschaft erfährt, daß die Frauen Tagebücher führten und häufig Briefe schrieben und empfingen. Zum zweiten wird durch die wiedergegebenen Zitate ein hoher Grad an Authentizität für den biographischen Bericht reklamiert. Das intertextuelle Kompositionsprinzip mit Auswahl und Kommentar ermöglicht der Autorin, die Überlieferung für ihre fromme Sinnstiftung zweckgerichtet auszuwerten. Zum dritten räumen die zitierten Aussprüche der Frauen diesen neben ihren bedeutenden männlichen Verwandten einen eigenen hervorgehobenen Platz ein. Die Einverleibung der individuellen Lebensgeschichte in das pietistische Familiengedächtnis folgt einer religiösen und familialen Logik. Davon abweichende, subjektive Elemente bleiben unerwähnt, Widersprüche und allzu Weltliches werden ausgeblendet. Das Leben wird in eine kohärente Sinnstruktur gebracht, in der sich die Frömmigkeit, erzählt als erfolgreiches Bestehen göttlicher Proben, als roter Faden erweist.

Charlotte Zeller konnte auf eine biographische Schreibtradition in ihrer Familie zurückgreifen. Ihr Onkel Anton Williardts verfaßte eine Erinnerungsschrift aus Tagebuchauszügen über seine zweite Mutter Friederike Schütz, und ihre Mutter Charlotte Williardts hatte ein Exzerpt des geistlichen Tagebuches ihrer Großmutter Maria Dorothea Caspart geb. Rieger angefertigt[55].

Zwar pflegte das protestantische Bürgertum ein schriftliches Totengedächtnis in Form von Leichenpredigten, Leichencarmen, Letzte-Stunden-Berichten und kurzen Lebensläufen, die von Generation zu Generation weitergegeben wurden, aber erst im 19. Jahrhundert wurden auf der Grundlage dieser Gedächtnistexte ausführliche Biographien verfaßt, die aus einer Mixtur von ausgewiesenen Zitaten aus den vererbten Texten, mündlicher Überlieferung und persönlich Miterlebtem zusammengesetzt sind[56]. Das pietistisch-biographische Genre wird im 19. Jahrhundert unter frommen Laien neu belebt. Charlotte Zellers Werk ist Teil dieser biographischen Renaissance, die auf die Herausbildung der pietistischen Biographie als eigenes Genre bis auf das 17. Jahrhundert zurückgreifen kann.

55 AFFL 18 I 12/1, Anton Williardts, In memoriam matris secundea, dilectissimae nat. Schütz und 18 I 13/1, Charlotte Williardts, Tagebuch meiner l. sel. Großmutter Caspert geb. Rieger.

56 Vgl. Martin Scharfe, »Lebensläufle«. Intentionalität als Realität. Einige Anmerkungen zu pietistischen Biographien, in: Lixfeld/Moser/Röhrich (wie Anm. 11), S. 116–130. Einen ganz ähnlichen Aufbau haben auch die geistlichen Biographien in Frankreich, vgl. Jacques Le Brun, Die geistliche Biographie im Frankreich des 17. Jahrhunderts, in: Jahrbuch für Volkskunde 14 (1991), S. 156–165.

Die Biographien der Charlotte Zeller

Im folgenden soll das biographische Werk Charlotte Zellers in den Zusammenhang von Geschichte und Gedächtnis, pietistischem Bürgertum und weiblicher Frömmigkeit gestellt werden. Die Sammelbiographie über neun weibliche Vorfahren im Witwenstand, die zwischen 1613 und 1835 lebten, ist eine Apotheose des Lebens und Leidens ihrer Protagonistinnen. Die Würdigung dieser Frauen im Witwenstand muß vor dem Hintergrund des gesellschaftlichen Abstiegs der Witwen von Amtsträgern und Beamten verstanden werden. Verursacht durch eine völlig unzureichende Witwenversorgung, wurde diesen Frauen und ihren Kindern mit dem Tod der Ehemänner die Lebensgrundlage entzogen. Daß die Autorin zum Zeitpunkt der Abfassung der Biographie selbst Pfarrerswitwe war, verweist auf die Empathie der Autorin gegenüber ihren weiblichen Ahnen und auf ihre emotionale Verbundenheit, auf Grund der gleichen Lebenserfahrung. Ihre Sammelbiographie beginnt mit einem Plädoyer für den schweren Witwenstand insgesamt: *Es sind zu jeder Zeit u. aller Orten eine große Zahl Wittwen gewesen, Tausende leben jetzt – u. noch Viele, ja Unzählige werden es werden. Wer den Wittwenstand aus Erfahrung kennt u. selbst darin steht, weiß, daß es ein schwerer trauriger Stand ist u. hat inniges Mitleid mit jeder in diesen Stand Eintrettenden. Wenn aber eine Wittwe nun eine r e c h t e Wittwe ist, die zwar einsam ist, aber ihr Vertrauen auf Gott setze so hat sie nicht blos reichliches Mitleiden mit ihren alten u. neuen Leidensgefährtinnen, sondern sie fühlt sich auch gedrungen beim weinen mit ihnen, auch sie einzuladen: Kommt u. sehet – u. schmeket, wie freundlich der Wittwen Gott ist*[57].

Versehen mit intertextuellen Referenzen[58] ist diese Eröffnung Beschreibung des Witwenstandes und zugleich fromme Programmatik. Der traurige und einsame Witwenstand soll in rechtem Gottvertrauen gelebt werden, und die Betroffenen sollen gegenseitig Anteil nehmen und sich im Glauben unterstützen. Die beschriebenen neun Witwen verbindet nicht nur ihre Frömmigkeit und Verwandtschaft, sondern auch, daß sie über einen Zeitraum von 180 Jahren alle in ein und demselben Haus in Esslingen am Markt gewohnt haben. Wie diese frommen, einsamen und zum Teil mittellosen Frauen im Esslinger Haus an einer Gnadentafel ihr Auskommen hatten, so haben sie einen Platz an der Gnadentafel ihres himmlischen Gottes. Der Familie zum Gedächtnis und den *Basen Bonz* gewidmet, beschreibt Charlotte Zeller im Detail, wie sich die Protagonistinnen verhielten und infolge ihrer Vorbildlichkeit die göttliche *Gnadenführung* erfahren haben. Die beschriebenen Frauen nahmen ihr Witwendasein demütig an und überließen sich willig der göttlichen

57 AFFL 18 I 6/1–9, 122 S., Charlotte Zeller, Sammelbiographie.

58 Beispielsweise die Stelle *ihr Vertrauen auf Gott setze* ist ein Zitat aus einem Paulusbrief, in dem es auch um das rechte Verhalten von Witwen geht (1 Tim 5.5).

Führung gemäß dem von ihr zitierten 23. Psalm: *Der Herr ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln.* Ihren Trost suchen sie allein in Gebet, Gesang, und Bibellektüre. Die Frömmigkeit einer jeden erweist sich in der vorbildlichen Schickung in die individuelle Lage. Die Lebensumstände variieren – je nach Dauer der Ehe, Geburten, Überleben der Kinder und finanzieller Lage als Witwe – und so auch die Glaubensprüfungen. Manche lernen von Jugend an, andere erst später, ihr Schicksal in demütiger Haltung anzunehmen. Die beschriebene Frömmigkeit, ihre bevorzugten Gebete, die Häufigkeit ihrer religiösen Lektüren und ihre innere Haltung dienen der Leserschaft zu Beweis und Orientierung. In ihrer demütigen Haltung sind die Witwen Enkeln, Kindern und Freunden noch Trost, Vorbild und Hilfe. Ihren eigenen Trost aber suchen sie allein bei Gott.

Das Leben von Margarethe Mauchardt, geb. Morsch (1613–1676), Witwe des Bürgermeisters David Mauchardt in Esslingen, war geprägt durch die Grauen des Dreißigjährigen Krieges[59]. Ihrer Tochter Catharina Palm, geb. Mauchardt (1638–1703), Witwe des kaiserlichen Rats Joh. Heinrich Palm in Esslingen, wurden in ihren 28 Ehejahre viele Lasten und Proben auferlegt. Von 16 Geburten überlebten nur acht Kinder und eine Tochter starb als jungverheiratete Frau. Obwohl drei ihrer Kinder beim Tod des Ehemannes noch unversorgt waren, trug sie ihre Witwenschaft im Vertrauen auf die Hilfe Gottes. Duldsam und tapfer ertrug sie die Zeiten großer Not, verursacht durch die Besetzung der Stadt durch die »raubgierigen Franzosen« und die Einquartierungen ab Ende der 1680er Jahre[60]. Ihre Tochter Elisabeth Margarethe Magirus, geb. Palm (gest. 1707), Witwe des Vogtes Magirus in Marburg, durfte 22 Ehejahre genießen. Sie war in ihrer Witwenzeit besonders geprüft, da sie nach dem Tod der einzigen jugendlichen Tochter auch noch ihre beiden Söhne verlor und schließlich allein, wenn auch vermögend, in ihr ererbtes elterliches Haus zurückkehrte[61]. Ihre Schwester Maria Magdalena Williardts, geb. Palm (1674–1758), Witwe des Stadthauptmanns J. Williardts in Esslingen, mußte sich von Jugend an in der *Kreuzesnachfolge* üben. Von ihren ersten fünf Säuglingen erreichte nur ein Sohn das Kindesalter, verunglückte dann aber sechsjährig tödlich, nur das sechste Kind wuchs heran. Als der Ehemann starb, war der Familienbesitz mit hohen Schulden belastet und ihr Sohn noch im fernen Nürnberg in der Ausbildung[62]. Ihre Enkelin Marie Magdalena Groß, geb. Williardts (1738–1768), Witwe des Stuttgarter Waisenhauspfarrers Groß, wurde schon nach dreijähriger Ehe zur Witwe. In ihr Elternhaus zurückgekehrt, starb sie bald darauf nach nur einjähriger Witwenschaft im Alter von 30 Jahren[63]. Ihre Mutter Johanne Rosine Williardts, geb. Bengel (1720–1788), Witwe des kaiserlichen Rats Williardts in Esslingen, hatte 17jährig geheiratet, während ihrer 42jährigen Ehe waltete die *reiche Gnade Gottes*, aber auch sie bekam mehrfach Prüfungen auferlegt. Drei nacheinander geborene

59 Vgl. AFFL 18 I 6/1–9, 122 S., Charlotte Zeller, Sammelbiographie, S. 7ff.
60 Ebd., S. 13ff.
61 Vgl. ebd., S. 19ff.
62 Vgl. ebd., S. 27ff.
63 Vgl. ebd., S. 39ff.

Säuglinge starben (1740/1741/1745), wie auch das achte Kind, und ihr Gesundheitszustand war in den Jahren der Schwangerschaften stets angegriffen. Ihre zehnjährige Witwenschaft trat sie an, als sie *längst sich von Herzen beugen gelernt unter den heiligen Willen ihres Herrn … als eine Blinde – in blindem Glaubens Gehorsam*[64]. Marie Dorothea Caspert, geb. Rieger (1728–1800), Witwe des Konsulenten Caspert in Esslingen, kam aus sehr frommer Familie und genoß als Jugendliche bei ihrem Onkel Prälat Weissensee eine umfassende religiöse Bildung. Als mit 34 Jahren ihre 40jährige Witwenschaft begann, hatte sie noch drei unmündige Kinder (9 Monate, 11 u. 14 Jahre). In ihrer Bedürftigkeit mußte sie zu ihrer ebenfalls verwitweten Mutter nach Stuttgart ziehen. Nach der Heirat der ältesten Tochter fand sie bei dem Paar eine Bleibe, was aber nur von kurzer Dauer war, da ihre Tochter im Kindbett starb. Sie ergab sich ganz in den Willen Gottes, bat diesen, ihren Willen abzutöten und im Leiden immer stiller zu werden[65]. Auch Ernestine Friederike Schütz, geb. Straßheim (1734–1813), Witwe des Pfarrers Schütz in Oppenweiler, kam aus frommem Elternhaus. Nach ihrer 15jährigen Ehe lebte sie mit zwei Töchtern in äußerst bescheidenen Verhältnissen. Neben ihrer Arbeit verbrachten sie die Zeit mit dem Hören von Predigten, im Gebet und bei erbaulicher Lektüre[66]. Das Leben ihrer Tochter, Jakobine Friederike Williardts, geb. Schütz (1756–1835), Witwe des Oberamtsarztes Williardts in Esslingen, war gleichfalls durch schmerzhafte Todesfälle gekennzeichnet. Sie wurde sogar zweimal zur Witwe und mußte auch das Sterben ihrer Kinder erleben[67]. In dem Zitat, das die Biographin Charlotte Zeller aus dem geistlichen Tagebuch der verwitweten Friederike Williardts einfügt, liegt die Quintessenz des vorbildlichen Verhalten aller neun Witwen: *Bald im Anfang des Wittwenstandes sagte sie sich: »da mich nun der liebe Gott so ein niedriges – wiedriges Wegle führen will, so will ich mich auch ganz dazu hergeben.« Auch beschloß sie bei sich selbst, so stille als möglich ihr Kreuz zu tragen – u. nur dem Herrn ihre Noth zu klagen*[68].

Die von Charlotte Zeller gewählte historische Perspektive auf ihre Familie und ihre Vorfahren, in der Witwen im Zentrum stehen, ist ungewöhnlich. In der Darstellung gelingt es Zeller, der scheinbaren Ereignislosigkeit im Leben von Frauen mit sozialgeschichtlicher Perspektive spezifische, durch Alter, Vermögen und Stand unterschiedene Lebensumstände abzulesen. Ihre detaillierte Darstellung von den Schwierigkeiten, Leistungen und der vorbildlichen Frömmigkeit ihrer Protagonistinnen skizziert diese als demütige, tapfere und opferbereite Heldinnen des Witwenstandes. Die von jeder einzelnen Witwe erreichten Heiligkeit fügt sich zu einer die Generationen und Jahrhunderte übergreifenden Frömmigkeit des Familienverbandes. Diese Genealogie weiblicher Frömmigkeit hat darüber hinaus autobiographische Züge, denn die Autorin ist das letzte Glied in dieser Kette von Witwen.

64 Ebd., S. 60.
65 Vgl. ebd., S. 83.
66 Vgl. ebd., S. 95ff.
67 Vgl. ebd., S. 111.
68 Ebd., S. 113.

Charlotte Zeller schreibt nicht nur eine Familiengeschichte des frommen Witwenstandes, sondern sie verfaßt auch sieben sehr umfangreiche Lebensbeschreibungen, die sich in einigen Fällen auf die oben genannten Frauen beziehen. Die Einzelbiographien behandeln ausschließlich weibliche Vorfahren der mütterlichen Linie. In der Chronologie beginnt die Biographin mit ihrer Urgroßmutter Maria Magdalena Williardts, geb. Palm (1674–1758), und beschreibt dann in aszendenter Linie das Leben ausgewählter weiblicher Vorfahren bis zu ihrer Mutter: das Leben ihrer Urgroßmutter Johanne Rosine Williardts, geb. Bengel (1720–1788); das der jüngeren Schwester der vorgenannten, ihrer Urgroßtante Maria Barbara Burk, geb. Bengel (1727–1782); das Leben der Tochter von Johanne Rosine Williardts, zugleich ihre Großtante, Marie Magdalena Groß, geb. Williardts (1738–68); das Leben ihrer Urgroßmutter Ernestine Schütz, geb. Straßheim (1734–1813); das von deren Tochter, gleichzeitig ihre Großmutter, Friederike Williardts, geb. Schütz (1756–1835), und das Leben von deren Tochter, gleichzeitig Mutter der Biographin, Charlotte Geß, geb. Williardts (1795–1850).

Die Lebensphasen – Geburt, Kindheit, Jugend, Ehe, Mutterschaft, Mutter- und Großmutterdasein, Witwenschaft, Alter und Sterben – bestimmen den chronologischen Aufbau der biographischen Erzählung. Innerhalb dieses Rahmens werden die biographischen Details über Eltern, Geschwister, Ehemann und leibliche Kinder entwickelt, so daß sich in der Biographie ein ganzer Familien- und Verwandtschaftskontext entfaltet. Einzelne Lebensstationen werden als göttliche Prüfungen in Szenen gefaßt, in denen sich die wahre Frömmigkeit der Protagonistin darin erweist, sich der göttlichen Führung willig zu überlassen. Von der Jugend bis ins hohe Alter ist die exemplarische Frömmigkeit der Leitfaden im Text. Gleich zu Beginn der Lebensbeschreibung der Johanne Rosine Williardts, geb. Bengel (1720–1788), erfahren wir, daß die 11jährige Rosine bei der Pflege der überlebenden jüngeren Geschwister – vier Säuglinge waren nach wenigen Wochen bzw. Monaten wieder verstorben – viel Gelegenheit hatte, *der Mutter fleißig zur Hand zu gehen*[69]. Ihre Schwester Maria Barbara Burk, geb. Bengel (1727–1782), wird als *Mädchen mit redlichem Ernst* eingeführt[70]. Zu Beginn der Biographie über die Großmutter Friederike Williardts, geb. Schütz (1756–1835), macht die Autorin deutlich, wie diese als Tochter einer Pfarrerswitwe von Kindheit an in Armut und Bescheidenheit eingeübt worden sei. Als Friederike zur Pflege ihrer kranken Großmutter im weit entfernt liegenden Nürtingen eingesetzt wird, ist das für die Jugendliche eine große Prüfung: *Nach ausgesprochenem Wunsch der Großmutter entschloß sich die Mutter, zwar ungern, ihre Tochter derselben zuzuschicken, die Trennung wurde besonders Friederike schwer, sie setzte sich auf ein für sie bestelltes Pferd, u. ein Mann brachte sie auf diese Weise wohlbehalten bei der sie erwarten-*

69 AFFL 18 I 8/1, 417 S., Charlotte Zeller, Lebensbeschreibung der Joh. Rosine Williardts, geb. Bengel, samt ihres Ehegatten Christ. Gottlieb Williardts, S. 3 (im folgenden als: Rosine Williardts, geb. Bengel).

70 AFFL 18 I 9/1–2, 180 S., Charlotte Zeller, Lebensbeschreibung der Maria Barbara Burk, geb. Bengel, S. 10f. (im folgenden als: Maria Barbara Burk, geb. Bengel).

den Großmutter an. Dieselbe war eine rechtschaffene, wie wohl sehr strenge Frau, auch im Alter etwas grämlich geworden, so daß Friederike die Stellung nicht leicht war; hier kam nun das bisher gelernte recht wohl zu statten, so klein auch die Haushaltung war, die sie hier zu besorgen hatte; so viel lag doch auf ihr, die Großmutter verlangte von dem Unbedeutendsten die genaueste Rechenschafft, u. wenn Friederike hier nicht ganz gut bestand, so war die gute Großmutter sehr betrübt. Auch ihre Anspruchslosigkeit u. Einfachheit ihrer Bedürfnisse halfen ihr, daß sie sich in ihrer Lage wohl zu schicken wußte; während sie ihrer Großmutter meist gute angemeßene Speisen zubereitete (was ihr eine Freude war) hatte sie mit der Magd rauhe Kost – dabei war es eine oftmalige Verlegenheit für sie, wenn die Magd sie ersuchte, ihr aus dem Keller mehr u. beßers Getränk zu bringen, als sie von der Großmutter den Auftrag hatte. Gewißenhaft und treu kam sie oft in schwierige Lagen, wo sie nach ihrer eigenen Erzählung oft sehr ins Gebet getrieben wurde, sie sey manchmal betend auf dem Hausboden umhergelaufen, die frischgelegten Eier zu suchen, u. in ihrer dunklen Küche habe ihr das B e t e n auch aus mancher Noth helfen müßen[71].

Friederike besteht diese Prüfung auf Grund ihrer bereits erworbenen Qualifikationen in eigenverantwortlicher Haushaltsführung, ihrer geübten Demut und Gewissenhaftigkeit sowie ihrer Hilfesuche im Gebet. Die besondere Erwählung der Urgroßmutter Ernestine Schütz, geb. Straßheim (1734–1813), zeigt sich schon in deren Kindheit: *Der Heiland hatte sich die Seele dieses Kindes herausgewählt u. versiegelt, darum blieb sie auch bewahrt, als mancherlei weltliche Einflüße auf sie ausgeübt wurden*[72]. Als Beleg für den besonderen Schutz Gottes erzählt die Autorin folgende Begebenheit. Die kindliche Ernestine, Tochter des Vogtes Straßheim in Oppenweiler, wird von der katholischen Gutsherrin Frau von Sturmfeder aus der benachbarten Herrschaft unter besondere Obhut genommen. Als das Kind zur Belohnung für *Fleiß und Wohlverhalten* die adelige Dame auf ein Fest in das herzogliche Schloß in Stuttgart begleiten darf, ist die Reaktion des Kindes nicht, wie von der Dame erwartet, freudiges Stauen, sondern irritiertes Mißbehagen. Aus seiner besonderen Verbindung zu Gott erahnt das noch unwissende Kind den sündigen Charakter der höfischen Veranstaltung. Diese Szene präsentiert zwei für das pietistische Bürgertum des 18. Jahrhunderts kennzeichnende Haltungen: die Ablehnung aller höfischen Tanz- und Festkultur und den wegen der katholischen Konfession des württembergischen Herzogs und seines katholischen Hofadels bestehenden Gegensatz von bürgerlich-protestantischem und adelig-katholischem Selbstverständnis. Die Führung Gottes erweist sich für die kindliche Ernestine im weiteren in der sorgsamen geistlichen Erziehung durch den berühmten pietistischen Onkel, Johann Christian Storr, Vikar und Hofkaplan der pietistischen Her-

71 AFFL 18 I 3/1–2, 234 S., Charlotte Zeller, Lebensbeschreibung der Friederike Williardts, geb. Schütz, S. 11f. (im folgenden als: Friederike Williardts, geb. Schütz).

72 AFFL 18 I 4/1–2, 112 S., Charlotte Zeller, Lebensbeschreibung der Ernestine Schütz, geb. Straßheim, S. 4 (im folgenden als: Ernestine Schütz, geb. Straßheim).

zoginwitwe in Kirchheim. Seine Reden über die Nachfolge Christi spornen die Kinderseele zu derselben an. Als dann gerade zum Zeitpunkt, da ihr Konfirmationsunterricht beginnen soll, der pietistische Pfarrer Canz die Gemeinde Oppenweiler übernimmt und sie so einen *gesegneten* Unterricht erhalten kann, zeigt sich erneut die göttliche Fügung zum Gedeihen von Ernestines innerem Leben[73]. Es wundert dann auch nicht mehr, daß Gott ihr einen pietistischen Pfarrer, den *Knecht Jesu* Johann Christoph Schütz, *zum Ehegatten bestimmt hatte*[74]. Die Lebensbeschreibung der Urgroßmutter Ernestine Schütz hat die Biographin für ihre Tochter zur Konfirmation verfaßt. Das Exempel dieser von Gott erwählten Urgroßmutter entspricht einer Heiligenvita. Für die Konfirmandin bekräftigt die verwandtschaftliche Verbindung den Anspruch, diesem Exempel nachzueifern und sich selbst als Konfirmandin, die ihren Taufbund mit Gott gerade erneuert hat, als an der familialen Heilsgeschichte Mitwirkende zu begreifen. Text und Paratext stiften eine genealogisch begründete weibliche Familienheiligkeit, die sich aus der individuellen Heiligkeitsleistung eines jeden Mitgliedes zusammenfügt.

Ein in allen Lebensbeschreibungen ausführlich entfalteter Punkt ist die Eheschließung, deren Zustandekommen ebenfalls szenisch entwickelt wird. Die Anfrage des Bewerbers sowie das intensive Gebet der Eltern und der Umworbenen mit der Bitte um ein göttliches Zeichen gehören zu den dramaturgisch ausgestalteten Passagen. Die pietistische Frömmigkeit von Braut und Bräutigam ist selbstverständliche Voraussetzung für eine Heirat. In der Lebensbeschreibung der Urgroßmutter Rosine Bengel wird deren zukünftiger Ehemann Christian Gottlieb Williardts als Sohn einer *gottseligen Witwe* und eines frommen Vaters eingeführt, der *in entschiedenem Glauben* stehe[75]. Als 1766 die Tochter des verstorbenen Apothekers Gmelin, Marie Friederike, den jüngsten Bengel-Sohn Ernst bei Antritt seiner ersten Pfarrstelle heiratet, wird mit folgender Umschreibung die pietistische Frömmigkeit der Braut der Leserschaft versichert: *Sie war eine aus ächter Gottes Furcht erzogene, fromme Jungfrau, welche mit herzlicher Freude und Liebe in der Familie aufgenommen wurde*[76]. Die heilsgeschichtliche Genealogie bedarf der Absicherung durch eine behutsame Heiratspolitik. Daß die Ehealliancen von daher immer heikle Entscheidungen sind, demonstrieren die ausführlichen Schilderungen. Nur durch intensives Gebet ist herauszufinden, ob die zukünftigen Lebensgefährten von Gott füreinander bestimmt sind. In der Lebensbeschreibung von Ernestine Schütz und derjenigen ihrer Tochter Friederike, einer verarmten Witwe und Mutter von fünf Kindern des verstorbenen Mediziners Dr. Bonz, die sich in zweiter Ehe mit dem verwitweten *Stadtphysicus und Geburtshelfer* Joh. Christian Williardts verbindet, wird genauestens entwickelt, wie der Bräutigam Williardts im Gebet, Gottes *innerer Leitung folgend*, die Gewißheit erlangt, daß es Gottes Wille sei, wenn er Friederike gegen den Willen seiner Verwandtschaft trotz ihrer Armut

73 Vgl. ebd., S. 5ff.
74 Ebd., S. 10.
75 AFFL 18 I 8/1, Rosine Williardts, geb. Bengel, S. 6.
76 Ebd., S. 163.

und fünf Kinder heirate[77]. Friederike wird durch den Heiratsantrag in *Kampf und Gedräng* versetzt und nur *anhaltendes Gebet* kann die Entscheidung bringen[78].

Daß zur pietistischen Frömmigkeit nicht unbedingt Vermögen, aber doch der rechte Stand hinzukommen muß, zeigt die Dramatik in der Eheschließungserzählung einer Burk-Tochter. Als die Mutter Maria Barbara Burk, verarmte Witwe des unter Pietisten hoch angesehenen Dekans Philipp David Burk, den Antrag eines Schreibers für die Heirat mit ihrer Tochter Regina Catharina erhalten habe, sei diese von ihren Vorurteile gegen den Beruf des Schreibers gequält worden und dies um so mehr, als auch ihr verstorbener Mann diese teilte. Der Beruf des Schreibers, ein unstudierter, juristischer Lehrberuf, zählt in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts für das gelehrte fromme Bürgertum offenbar nicht mehr zu dessen Stand, wobei die angeführten Gründe weder besitz- noch bildungsständisch, sondern religiös sind: *zu weltlich und verderbt* sei der Berufsstand der Schreiber. Der von der Biographin geschilderte psychische Druck, den die unsichere Mutter Burk auf ihre zur Heirat des Kandidaten geneigte Tochter ausübt, ist massiv. Sie gibt der Tochter zu bedenken, daß sie im Falle der Heirat sich alles was komme mit *Untertänigkeit und Gehorsam* gefallen lassen müsse[79]. Daß pietistische Frömmigkeit und Stand in der familialen Ehepolitik wichtiger sind als alle anderen Erwägungen, zeigt sich in der Familienkommunikation anläßlich der Heirat der ältesten Williardts Tochter Marie Magdalena. Um die nämlich bewarb sich der mit der Familie befreundete Stuttgarter Waisenhauspfarrer Groß, ein namhafter Pietist und *echter Jünger Christi*, jedoch von kränklicher, schwacher Konstitution. Neben intensivem Gebet und in der Hoffnung, Gott *werde die Spuren Seiner gnädigen Vorsicht zu rechter Zeit offenbaren*[80], wird in der Korrespondenz der Eltern Williardts mit verschiedenen Familienmitgliedern der problematische Gesundheitszustand des Kandidaten erwogen. Der wegen seines Arztberufes um eine Gesundheitsprognose angefragte Schwager Albrecht Reichard Reuß (1712–1780) antwortet: *Es ist ein Segen drauf, wo beim Heirathen das Augenmerk, der einzige Grund auf der Gemeinschaft mit Jesu beruht. – Das scheint wohl: daß Hr. Pfarrer schwächlich sey – wo es darauf ankommt, ob es mit zunehmenden Jahren beßer werden wird? Dieß läuft aber ins Zukünftige, uns Unbekannte in die gläubige Resignation, in die Führung Gottes*[81].

Der herzogliche Leibarzt Reuß erweist sich in seiner Stellungnahme als überzeugter Pietist. Nicht von der ärztlichen Prognose, sondern allein von der Führung Gottes und der Frömmigkeit des Bewerbers sollen die Eltern ihre Entscheidung abhängig machen.

Zur Chronologie der Lebenserzählung gehören Heiraten, Geburten und selbstverständlich die Berichte über Berufskarrieren der Väter, Ehemänner, Söhne und Enkel als Pfarrer, Ärzte, Beamte und Räte. Besonders hervorgehoben werden dabei

77 AFFL 18 I 4/1–2, Ernestine Schütz, geb. Straßheim, S. 74f.
78 AFFL 18 I 3/1–2, Friederike Williardts, geb. Schütz, S. 61ff.
79 AFFL 18 I 9/1–2, Maria Barbara Burk, geb. Bengel, S. 150f.
80 AFFL 18 I 8/1, Rosine Williardts, geb. Bengel, S. 135.
81 AFFL 18 I 8/1, Rosine Williardts, geb. Bengel, S. 137.

namhafte pietistische Theologen wie Johann Albrecht Bengel, Philipp David Burk, aber auch der Weinhändler, kaiserliche Rat und hochangesehene Pietist Christian Gottlieb Williardts. Verwandtschaft, erbauliche Briefkontakte und Besuche von namhaften pietistischen Persönlichkeiten sowie hoher Beamter werden deutlich herausgestellt. Daß die pietistischen Männer auch im Familienkreis die spirituelle Führungsposition inne haben, wird auch aus den Biographien über pietistische Frauen deutlich. In der Lebensbeschreibung der Rosine Williardts, geb. Bengel, hat ihr Vater, der berühmteste Theologe des württembergischen Pietismus, Johann Albrecht Bengel, diese Position inne. Seine Briefe für Töchter, Söhne, Schwiegersöhne und Schwiegermutter nehmen in den Biographien einen hervorgehobenen Platz ein.

Den mit Abstand größten Raum in den Lebensbeschreibungen beanspruchen die Beschreibungen von Krankheiten, Geburten und Kindbett sowie Sterbeberichte. Krankheiten werden als *gnädige Heimsuchungen* Gottes und *Glaubensproben* verstanden, in denen die rechte Demutshaltung erlernt werden muß. Im Briefwechsel des jungvermählten Paares Marie Magdalena und Jakob Friedrich Groß vom November 1764 trösten sich die von permanenter Krankheit geplagten Ehepartner mit Worten der Gottergebenheit: *Wir wollen eben aus der Hand des Herrn annehmen, was Er uns zuschickt*[82]. Die Eltern bzw. Schwiegereltern des Paares, Johanne Regine und Johann Albrecht Bengel, bezeichnen den Krankheitszustand als Prüfung des jungen Paares. Nach einem dreiwöchigen Pflegeaufenthalt im Hause Bengel im Jan./Feb. 1765, der den Gesundheitszustand des Schwiegersohnes jedoch nicht längerfristig stabilisieren kann, raten die Schwiegereltern demselben brieflich: *Dem lieben He. Sohn wünschen wir möglich= heitere Faßung des Gemüths oder leidsame Geduld deßen, was sich nicht ändern läßt*[83]. Im Sommer 1766 ist die erneute ernsthafte Erkrankung von Jakob Friedrich Groß für den Schwiegervater Anlaß, dessen Schicksal als Kreuzesnachfolge zu sehen, mit dem Verweis auf das Neue Testament Joh. 17, Jesu Gebet zu Gott angesichts bevorstehender Gefangennahme und Tod. In einem Brief an das Paar im Winter 1766/67 überhöht Bengel das Leiden des Schwiegersohnes mit einem spirituellen Sinn: *welchen der Herr lieb hat, den züchtigt Er*[84]. Groß stirbt dann im Januar und nach eindreiviertel Jahren folgt ihm die junge Ehefrau, *ruhig und still*, wie es heißt, da sie an tiefem Heimweh nach ihrem seligen Mann gelitten habe. Das Paar, der väterliche Patriarch Bengel und seine Frau verständigen sich in der Zeit der Krankheit über den religiösen Sinn des Leidens. Der Trost entsteht nicht aus der Hoffnung, die Krankheit zu überwinden, sondern die göttliche Prüfung heiter, duldsam und als Zeichen des Auserwähltseins anzunehmen.

Die kinderreichen Bürgerinnen werden in der sorgenvollen Pflege ihrer häufig lange und schwer erkrankten Kinder und der im Hause lebenden pflegebedürftigen

82 AFFL 18 I 10/1–2, 112 S., Charlotte Zeller, Lebensbeschreibung der Marie Magdalena Groß, geb. Williardts, S. 45 (im folgenden als: Marie Magdalena Groß, geb. Williardts).
83 Ebd., S. 49.
84 Ebd., S. 55.

Alten aufgerieben, so daß ihr eigener Gesundheitszustand dadurch als permanent angegriffen geschildert wird. 1768, wenige Monate nach ihrer vierzehnten Geburt, schreibt die noch immer geschwächte Maria Barbara Burk an ihre Schwester, daß sie die Empfindung habe, *ausgedient* zu haben[85]. Der Biographin ist es überaus wichtig herauszustellen, daß die Frauen *unter ihrem reichen Mutterberuf an ihrer Gesundheit manches zu leiden* hatten.

Wenn die Krankheit ins Sterben übergeht, besteht der Anspruch, sich ganz in Gottes Hand zu geben und jeglichen eigenen Willen in Bezug auf den Ausgang der Krankheit aufzugeben. Das Leiden muß für den Sterbenden als Gnade verstanden werden, die Überlebenden müssen den Tod als göttliche Entscheidung demütig akzeptieren. Als das letzte lebende Kind der Maria Magdalena Williardts, geb. Palm, ein sechsjähriger Sohn, bei einem Sturz in den Keller tödlich verunglückt, schreibt die Biographin vom *heftigen, brennenden* Schmerz der Mutter und von einer *heißen und großen Probe*. Die Mutter habe den toten Sohn aufgehoben, hinaufgetragen und auf ihr Bett gelegt mit den Worten: *Der Herr hats gegeben, der Herr hats genommen, der Name des Herrn sey gelobt*[86]. Wie eine Heilige verhält sich diese Mutter, die ihren Schmerz dem Gotteslob unterordnet. Vorbildlich im pietistischen Sinn ist auch die Reaktion von Maria Barbara Burk zum Tod ihres ersten 14 Tage alten Kindes, die aus ihrem Tagebuch überliefert ist: *So nimm nun hin, was du verlangst – die Erstgeburt ist Dein*[87]. Als langwierige und schmerzliche Probe wird hingegen die Verarbeitung des Kindersterbens ihrer Schwester Rosine Williardts geschildert. Auf den Tod ihres zweiten Säuglings schreibt ihr der Vater Johann Albrecht Bengel zum Trost: *Befleißige dich liebe Tochter! der Ruhe des Gemüths, suche deine Zufriedenheit in Gott*[88]. Während der schnell folgenden dritten Schwangerschaft ist in Folge eines Unfalls auch ihr eigenes Überleben fraglich. Philipp David Burk sieht ihren Zustand als Leidensschule an, in die Gott sie hineingeführt habe, um darin zu bestehen. Er kritisiert sie wie schon beim vorangegangenen Kindstod für ihre zuwenig auf Gott ausgerichtete Haltung[89]. Die Schwester Sophie Elisabeth Bengel, verh. Reuß, rät ihr, alles still zu tragen, denn dieses Leid diene ihr zum Besten. Ehemann Christian Gottlieb Williardts schreibt an seine Schwiegereltern kurz vor der Niederkunft: *Die liebe Johanne Rosine ist nun außer Gefahr. Was ihr bevorsteht, wird der Herr auch überstehen helfen. Sie weiß, wo es ihr fehlt, u. auch wer diesen Mangel ersezt; mithin hat sie sich eben des Mittels zu bedienen, das unser Heiland uns dar legt, nemlich beten u. glauben*[90].

Zwar überlebt Rosine das Kindbett, aber der Säugling stirbt. Als auch der vierte Säugling nach halbjährigem *Kampf der Mutter* 1746 stirbt, nimmt der Vater Ben-

85 AFFL 18 I 9/1–2, Maria Barbara Burk, geb. Bengel, S. 97.
86 AFFL 18 I 5/1–3, 74 S., Charlotte Zeller, Lebensbeschreibung der Maria Magdalena Williardts, geb. Palm, S. 10 (im folgenden als: Maria Magdalena Williardts, geb. Palm).
87 AFFL 18 I 9/1–2, Maria Barbara Burk, geb. Bengel, S. 20.
88 AFFL 18 I 8/1, Rosine Williardts, geb. Bengel, S. 13.
89 Vgl. ebd., S. 29ff.
90 Ebd., S. 26.

gel an, daß Rosine nun wohl das willenlose Zusehen der göttlichen Führung gelernt habe, aber diese kann sich nicht in diese *Schule des Leidens* schicken und ihre Verzweiflung überwinden. Bengels Trost, daß der himmlische Vater auch das, was er als eine Züchtigung auferlegt habe, zu lauter Wohltat mache und daß ihr der Herr auch wieder leichtere Tage schicken werde, drückt die im Pietismus vorgeschriebene Transformation von persönlichem Leid aus[91]. Der Trostbrief von Burk wirkt beinahe unmenschlich in seiner Härte. Er schreibt, sein Trost käme wohl schon zu spät und sie sei wohl schon von Herzen im Zustand der Freude, daß der Herr *das Geschenk seiner Hand so bald wieder in Sicherheit gebracht u. aus aller Noth erlöst habe*[92]. Rosines Haltung gegenüber ihrem fünften am 27. Nov. 1746 geborenem Säugling wird dann als gottergeben dargestellt, was die Biographin denn auch als Grund für das Überleben des Kindes deutet[93]. Während der sechsjährigen Prüfung, in der drei aufeinanderfolgende Säuglinge starben, konnte Rosine schließlich ihren Widerstand überwinden, die *innere Züchtigung* annehmen und die notwendige Demut erlernen. Mit der Unterstützung von Eltern, frommen Freunden und Verwandten war es ihr schließlich möglich, die von ihr erwartete Haltung einzunehmen, ihre schmerzlichen Gefühle zu transzendieren und den Tod der Neugeborenen im Gotteslob anzunehmen.

Denkt man an die Dichtung von Johann Franck »Jesu, meine Freude« von 1650, die Johann Sebastian Bach anläßlich einer Gedächtnispredigt für Johanna Kees, geb. Rappold, als Textgrundlage für seine berühmte Motette mit gleichem Titel genommen hat, mit Textzeilen wie *Denen die Gott lieben, muß auch ihr Betrüben lauter Freude sein* oder *Elend, Not, Kreuz, Schmach und Tod soll mich, ob ich viel muß leiden, nicht von Jesu scheiden*[94], so scheint die pietistische Gottergebenheit und Nachfolge Jesu der protestantisch orthodoxen Linie ganz ähnlich zu sein. Was jedoch zum Eigenen der pietistischen Kultur wird, ist die Unerbittlichkeit, mit der diese Haltung abverlangt wird. Gefühle wie Schmerz und Trauer dürfen niemals die Oberhand gewinnen, denn der Tod ist Konsequenz der göttlichen Führung. In diesem Zwang, persönliches Leid in Gotteslob transformieren zu müssen, liegt aus heutiger Perspektive eine unfaßbare Härte und Disziplin sich selbst und anderen gegenüber, die auch in der Erzählung über die Verweigerung der Rosine Williardts, ihren Schmerz über den Tod der Säuglinge zu transzendieren, zum Ausdruck kommen. Gehen wir jedoch mit historisch-anthropologischem Grundverständnis von der Historizität der Gefühle aus, so müssen wir zugestehen, daß die pietistische Frömmigkeit auch die Emotionen der frommen Männer und Frauen generiert. Aus dieser Spiritualisierung von Leid und Angst ließe sich dann nicht nur ein Zwang zur

91 Vgl. ebd., S. 56.
92 Ebd., S. 57.
93 Vgl. ebd., S. 64.
94 Die zitierten Zeilen sind aus der 6. u. 4. Strophe der Dichtung »Jesu, meine Freude« (1650) von Johann Franck (1618–1677) u. Johann Sebastian Bach (1685–1750), »Jesu meine Freude«, BWV 227, vgl. Werner NEUMANN (Hg.), Sämtliche von Johann Sebastian Bach vertonten Texte, Leipzig 1974, S. 222f.

Verdrängung, sondern auch eine emotionale Entlastungsfunktion ableiten. Der Anspruch, den Schmerz zu überwinden, und die Kanalisierung der emotionalen Energie in spirituell-religiöse Freude kann ein Weiterleben ohne Verzweiflung ermöglichen. Angesichts der vielen Krankheits- und Todesfälle erscheint die religiöse Sinnstiftung für den einzelnen Menschen entlastend und auf Zukunft ausgerichtet. Mißlingt dieser pietistische Transformationsprozeß allerdings, erwächst aus dem Gruppenanspruch ein individuelles Versagen.

Auch das Sterben wird in den Lebensbeschreibungen ausführlich beschrieben. Die geistlich-pietistische Sterbebegleitung wird innerhalb der Familie und unter Glaubensfreunden durch Besuche, ständige Anwesenheit am Krankenbett und Briefe ermöglicht. Die Frömmigkeit und der Status des Erwähltseins muß sich auch im Tod erweisen; als Beweis dient die Schilderung der Todesstunden. Die junge Witwe Marie Magdalena Groß begleitet die ebenfalls junge Witwe ihres Onkels Bengel in der Sterbestunde. In einem Brief an ihre Eltern berichtet sie darüber: Sie habe der Sterbenden gesagt, daß jetzt der Moment da sei, *den Schritt aus der Zeit in die Ewigkeit zu thun*, dann habe sie ihr ein geistliches Sterbelied vorgelesen, worauf die Sterbende getröstet und sie freundlich angeblickt habe[95]. Zur pietistischen Sterbebegleitung gehört es, mit den Sterbenden direkt und offen über den bevorstehenden Tod zu sprechen und sie mittels geistlicher Literatur und Gesang zu trösten. In der Biographie der Marie Magdalena Groß, die bereits verwitwet 31jährig stirbt, wird die detaillierte Beschreibung ihres Sterbens während ihrer letzten zwei Lebenstage auf der Grundlage der schriftlichen Überlieferung ihres Vaters wiedergegeben[96].

Die Lebenszeit ist Vorbereitung auf den Tod, der zwar ein Abschied von der Welt ist, aber gleichzeitig der Beginn des neuen ewigen Lebens. Die freudige Todesvorbereitung der sechsjährigen Sara Beata Burk liest sich wie aus einer Heiligenlegende. Auf dem Krankenlager habe sie eine Todessehnsucht entwickelt, aber nicht aus *Kreuzesflucht*, wie angemerkt wird, sondern aus Liebe zu Gott. Diesem Verlangen des Kindes habe die Mutter entgegen gesetzt, daß sie lernen müsse, den eigenen Willen zu verleugnen und zu warten*: bis es der Heiland für gut befindet dich heimzuholen*[97]. Die anrührende Sehnsucht des Kindes, in das ewige Leben einzugehen, mit der Vorfreude, den verstorbenen Vater und Bruder wiederzusehen, wird durch die mütterliche Stimme mit dem Hinweis, daß diese Entscheidung allein bei Gott liege, pietistisch korrigiert. Zum freudigen Zeichen, daß der Tod für einen frommen Christen kein Tod, sondern *ein fröhlicher Übergang aus der kümmerlichen Zeit in die freudenreiche Ewigkeit sey*, wurde der namhafte Pietist Philipp David Burk (1714–1770) in einem weißen Sarg begraben. Die Erzählungen über das einvernehmliche, ja beinahe fröhliche Sterben bezeugen, daß die sterbenden Familienmitglieder wiedergeboren und auserwählt sind, in das Reich Gottes einzugehen.

95 AFFL 18 I 10/1–2, Brief der Maria Magdalena Groß, geb. Williardts, an ihre Eltern, eingelegt in die Lebensgeschichte derselben, S. 64a–d.
96 Vgl. ebd., S. 84f.
97 AFFL 18 I 9/1–2, Maria Barbara Burk, geb. Bengel, S. 134.

Die geistliche Führung und Erziehung der Kinder, deren Frömmigkeit und *harte Prüfungen*, sind ebenfalls Gegenstand der Lebenserzählungen ihrer Mütter. Sowohl Rosine Williardts Sohn Christian als auch Maria Barbara Burks Sohn Joseph, die beide in Tübingen Medizin studierten, müssen ernstlich vor den Lockungen der »verdorbenen Welt« wie Oper, Konzert und Tanz zurückgehalten werden. Als Christian nach seinem Studium für ein Jahr zur Weiterbildung nach Wien geschickt wird, um bei der adeligen Verwandtschaft des Vaters zu wohnen, erweist sich seine wahre Frömmigkeit im katholischen Umfeld schließlich in der Abwehr allen geselligen Spielens, Tanzens und des Kleiderluxus. Aber auch Töchtern kann das *innere Licht* lange fehlen. Die jüngste Williardts Tochter Johanne (1750–1816) wird erst geläutert, als ihr Bräutigam die Verlobung auflöst, nachdem ein Offizier behauptet hatte, sich mit ihr versprochen zu haben.

Die im Sinne Luthers als »Beruf« verstandene Haushaltsführung und Mutterschaft der Frauen bilden immer wieder den Rahmen der Erzählung. Ein wichtiger Sektor ihrer Verantwortlichkeit war die Krankenpflege. In die Erzählung über das Sterben der 84jährigen Schwiegermutter Williardts eingebettet ist die Schilderung der geistlichen Begleitung und körperlichen Pflege, die die Schwiegertochter Rosine Williardts dabei leistet. Rosine liest der Schwiegermutter geistliche Trostlieder des pietistischen, württembergischen Regierungsrats Christoph Karl Ludwig von Pfeil *über das Kommen Jesu* vor, in welche die Sterbende *gleichsam eingewickelt* und so durch *den Tod ins Leben überbracht* wurde. Im Personalteil der Leichenpredigt hebt der Sohn der Toten, Christian Gottlieb Williardts, gleichzeitig Ehemann der Pflegenden, den 21jährigen Einsatz seiner Ehefrau für seine Mutter hervor[98].

In der verwandtschaftlichen Krankenpflege sind die unverheirateten Töchter von großer Wichtigkeit. Rosine Williardts schickt ihre älteste 16jährige Tochter Marie Magdalena ab 1754 mehrmals von Esslingen nach Stuttgart, die dort die Großmutter Bengel pflegen soll. Ab 1764 wird die jüngere Schwester Friederike wiederholt zur Pflege der kranken Schwester Marie Magdalena Groß und deren krankem Ehemann in Stuttgart eingesetzt. Vor dem Tod der Großmutter Bengel 1770 wird die 16jährige Enkelin Regina Catharina Burk zu ihrer Pflege geschickt[99]. Nach dem Tod ihres Vaters geht Regina Catharina als Ziehtochter in das Williardtsche Haus, um die fast erblindete Tante Rosine zu betreuen. Nach ihrer Verheiratung ersetzt ihre jüngere Schwester Elisabeth Dorothea Burk, jetzt ebenfalls 16 Jahre alt, ihre Stelle im Williardtschen Haus und betreut dort für zehn Jahre ebenfalls bis zu ihrer Verheiratung ihre erblindete Tante. Die jugendlichen, unversorgten und verarmten Töchter Burk kommen zur Versorgung ins Haus der vermögenden Tante und werden dort als Krankenpflegerinnen aufgenommen. In diesen bürgerlichen Familien werden jugendliche Mädchen bis zu ihrer Verheiratung völlig selbstverständlich in Haushalten von Verwandten eingesetzt. Zur familialen

98 Vgl. ebd., S. 108.
99 Vgl. ebd., S. 245.

Krankenpflege gehörte auch die Unterstützung der Wöchnerinnen. Da Rosine Bengel schon vor ihrer achten Geburt sehr geschwächt und auch eins ihrer Kinder krank war, kommt ihre jüngere verheiratete Schwester Catharina Margaretha Hellwag für einige Zeit in ihr Haus. Diese spezifisch weibliche Familienleistung der Krankenpflege findet in den Berichten immer wieder Beachtung und Würdigung. Haben die Frauen selbst keine kleineren Kinder mehr zu versorgen, so »eilen« sie an die Wochen- und Krankenbetten in den Haushalten ihrer verheirateten Kinder. Nachdem Ernestine Schütz 1788/89 neun Monate ihre Tochter bei der Pflege des kranken Mannes und der 5 Kinder unterstützt hat, geht sie in den Haushalt ihrer zweiten, kränklichen Tochter, um deren Aufgaben zu übernehmen und zwar solange, bis nach deren Tod der Schwiegersohn erneut heiratet[100].

Die pietistische Besuchskultur zwischen den verwandten Familien und frommen Freunden wird in den Biographien auf der Grundlage von Briefen rekonstruiert. Die gegenseitigen Besuche werden als freudige Ereignisse oder als tröstende Unterstützung bei Krankheit und Leid geschildert. Besuche von frommen, hochgestellten Persönlichkeiten aus Kirche, Staatsdienst oder von Adel sowie von namhaften Pietisten und ihren Frauen werden hervorgehoben erwähnt. Zum Krankenbesuch ist man unter Pietisten als »Liebesdienst« verpflichtet. Krankenbesuche am Bett von Personen, die möglicherweise sterben, sind fester Bestandteil pietistischer Frömmigkeit; sie sollen den Sterbenden unterstützen, durch den Tod zu Gott zu gelangen. Verheiratete bzw. verwitwete Pietistinnen pflegen Freundschaften und bilden erbauliche Zirkel. Es wird ein Bild frommer Geselligkeit mit Verwandten- und Freundesbesuchen gezeichnet, verbunden mit gemeinsamen Mahlzeiten und Wanderungen. In den Sommermonaten nimmt die Besuchsfrequenz im Williardtschen Haus in Esslingen enorm zu. Verwandte kommen über Wochen zu Besuch, wobei die Distanzen zwischen den Wohnorten, z. B. die knapp 20 km zwischen Esslingen und Stuttgart, wenn möglich zu Fuß zurückgelegt werden. Diese Besuchskultur setzt einen gewissen Wohlstand voraus. Daß diese auch Arbeit und damit zu den Leistungen der Hausmutter zu zählen ist, weiß auch die Biographin: *Liebeswerke aller Art, an den verschiedensten Menschen wurden ganz selbstverständlich u. naturgemäß fortwährend geübt. Das Haus war eine Herberge für viele Kinder Gottes, eine Stadt auf dem Berge*[101].

In den Lebensbeschreibungen wird die Frömmigkeit der Familie explizit am Beispiel der weiblichen Vorfahren und ihrer Lebensleistungen generationsübergreifend dokumentiert. Die Biographin schreibt dabei implizit, aus dieser Genealogie stammend, auch über sich selbst und ihre Kinder. Vom Beginn des Pietismus im 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart der Biographin im 19. Jahrhundert sollte der weibliche Beitrag zur Heilsgeschichte der Familie historiographisch gesichert werden.

100 Vgl. AFFL 18 I 4/1–2, Ernestine Schütz, geb. Straßheim, S. 46ff.
101 Vgl. ebd., S. 126. Die Biographin spricht von dem Williardtschen Haus in Esslingen.

Weibliche Geschichtsschreibung, familiale Heilsgeschichte und Vorbildkultur

Die vorgestellten Biographien präsentieren eine weibliche Sicht auf Familie und Frömmigkeit im Pietismus. Zwar sind die Erzählungen in den heilsgeschichtlichen Gesamterfolg eines Familienverbandes eingebunden und die chronologischen Berichte beinhalten von daher auch die Geschichten der Väter, Ehemänner und Söhne, doch ist die Erzählposition und der Ort des biographischen Sprechens auf weibliche Lebenserfahrungen, Leistungen und pietistische Frömmigkeit ausgerichtet. Was Familiengeschichte ist, wird über den Beitrag von Frauen entwickelt. Trotz der Idealisierungen, Harmonisierungen und religiösen Ausdeutungen, die unserem säkularen Geschichtsverständnis nicht mehr entsprechen, ist diese Überlieferung ein faszinierendes Dokument vergessener weiblicher Geschichtsschreibung und zwar in zweierlei Hinsicht: als Geschichtsverständnis von Frauen und darin, daß Frauen Gegenstand von Geschichtsschreibung sind. Die Texte würdigen die Lebensstationen von Frauen – Heirat, Ehe, Schwangerschaften, Kinderaufzucht und Witwenschaft – als geschichtsrelevant und sind insofern Dokumente einer kultur- und sozialgeschichtlichen Perspektive auf Geschichte. Die psychischen und physischen Belastungen der Frauen, ihr Leid mit dem Kindersterben und ihr Bemühen, die vorgeschriebene Frömmigkeitsposition der Gottergebenheit einzunehmen, haben den größten Anteil an der Erzählung. Die ausführlichen Berichte über die Schwangerschaften, Geburten und die Krankenpflege präsentieren den Alltag der Frauen und ihren Beitrag zu Familie und Pietismus. Zwar sind die Lebensbeschreibungen als erbauliche Exempla verfaßt, dennoch sind sie in ihren lebensnahen Skizzen auch in sozialgeschichtlicher Hinsicht instruktiv. Sie geben Aufschluß über Lebensstationen, Alltagsabläufe, Frömmigkeitspraxis, Lektüren, Gefühle und Ängste der schreibenden wie der beschriebenen Frauen. Selbstverständlich bleibt viel Alltägliches ausgeblendet, denn erinnerungswürdig ist nur, was die pietistische Frömmigkeit und Familienarbeit betont.

Das Geschichtsverständnis der Charlotte Zeller zeigt ihre hohe Wertschätzung für den weiblichen Anteil an der familialen Heilsgeschichte sowie ihr pietistisches Selbstbewußtsein, das ihr ermöglicht, den spezifischen Beitrag von Frauen an der Heilsgeschichte der pietistischen Elite Württembergs zu tradieren. Der emotionale und körperliche Einsatz, den Frauen als Mädchen und Töchter, Ehefrauen und Witwen für den Erhalt von Familie leisten, wird von der Autorin in jeder Biographie im einzelnen gewürdigt, und so fließt die Arbeit und Leistung von Frauen sehr konkret in die familiale Heilsgeschichte ein. Charlotte Zellers frommes Gedächtnis erzählt Familien- und Alltagsgeschichte als von Frauen getragene Heilsgeschichte.

Die heilsgeschichtliche Deutung von Geschichte war im württembergischen Pietismus mit einer eschatologischen Zukunftsperspektive des nahenden Tausendjährigen Reiches verknüpft. Die Gegenwart sahen die Pietisten als eine Station auf dem Weg von der Schöpfung zum Jüngsten Gericht[102]. Wie vor ihm schon Spinoza

102 Vgl. Hartmut LEHMANN, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im Denken des württembergischen Pietismus, in: Heinz LÖWE (Hg.), Geschichte und Zukunft. Fünf Vorträge,

und Leibniz versuchte Johann Albrecht Bengel mit mathematischen Regeln eine chronologische, heilsgeschichtliche Weltordnung aus der Bibel abzuleiten. Ausgehend von der Offenbarung des Johannes errechnete er den Beginn des Reich Gottes auf Erden auf das Jahr 1836. Die Naherwartung des Tausendjährigen Reiches war in Württemberg auch im 19. Jahrhundert noch präsent[103]. Das Geschichtsverständnis der Pietisten war aus dem Alten Testament abgeleitet, sie sahen sich in der genealogischen und heilsgeschichtlichen Tradition der Stammväter Israels[104]. In diese Genealogie schreibt Charlotte Zeller ihren Familienverband ein: *»Der Herr will einen Saamen haben, der Ihm diene« – diesen seligen Liebeswillen auszuführen, erwählt Er sich von Zeit zu Zeit das Glied einer Familie, um durch dasselbe viele andere Glieder für Sein Reich zu gewinnen*[105].

Aus einem Brief des Prälaten Magnus Friedrich Roos, der mit der Familie befreundet war, führt Charlotte Zeller die Verbindung von Heilsgeschichte und individueller Leistung an:

Söhne u. Töchter, Töchtermänner u. Söhnerinnen sollen die Lüke ausfüllen … Man gelangt aber freilich nicht auf einmal u. plötzlich dazu, sondern muß sich der göttlichen Disciplin unterwerfen, unter welcher die Alten lange gestanden sind u. bei welcher das Tödten u. Lebendig machen, das Schlagen u. Heulen, die Zurichtung menschlicher Gedanken u. die Realisierung der Gedanken Gottes, die Ausleerung der Seele von eigener Weisheit, Gerechtigkeit u. Kraft u. die Mittheilung der wahren Weisheit vorkommt[106].

Die individuelle Heiligung des Lebens war eine Notwendigkeit, um zu den Auserwählten zu gehören, die das kommende Reich Gottes konstituieren würden. Analog zu ihrem weltlichen Status als Bildungselite stilisierten sich die pietistisch-bürgerlichen Familien in der milleniaristischen Naherwartung auch zu einer religiösen Elite der Auserwählten.

Charlotte Zeller ordnet die Geschichte ihrer Familie in dieses heilsgeschichtliche Konzept ein. Sie schreibt eine Chronologie der weiblichen Familienfrömmigkeit und führt den biographischen Beweis der erfolgreichen Heiligung im frommen Handeln in der Welt. Als Rosine Williardts nach dem Tod ihrer Schwiegermutter auf den ersten Frauenplatz im Hause Williardts rückt, setzt sich die heilsgeschichtliche Erfüllung fort: *Den 3 gottseligen Müttern, welche seit 100 Jahren hier gewal-*

Berlin 1978, S. 51–73, hier, S. 51. Hartmut LEHMANN, Pietistic Millenarianism in Late Eighteenth-Century Germany, in: Eckhart HELLMUT (Hg.), The Transformation of Political Culture. England and Germany in the Late Eighteenth Century, Oxford 1990, S. 327–338.

103 Vgl. Gerhard SAUTER, Die Zahl als Schlüssel zur Welt, in: Evangelische Theologie 26 (1966), S. 1–36; Friedhelm GROTH, Die »Wiederbringung aller Dinge« im württembergischen Pietismus. Theologiegeschichtliche Studien zum eschatologischen Heilsuniversalismus württembergischer Pietisten des 18. Jahrhunderts (= Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 21), Göttingen 1984, S. 67ff.

104 Vgl. Artikel Genealogie in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4, Freiburg/Basel/Rom/Wien 1995, S. 442–444.

105 AFFL, 18 I 4/1–2, Ernestine Schütz, geb. Straßheim, S. 3.

106 AFFL 18 I 8/1, Rosine Williardts, geb. Bengel, S. 419f.

tet hatten: Frau Bürgermeisterin Mauchhart, Frau Anna Cath. Palm u. Frau Marie Magd. Williardts, reihte sich Johanne Rosine an, um zu ihrer Zeit dem Herrn zu dienen in den Fußstapfen dieser Mütter[107].

Charlotte Zeller widmet die Biographien ihren Kindern und Enkeln. Zwei Texte werden namentlich ihren beiden Töchtern zum Geburtstag (1884) und zur Konfirmation (1866) übergeben. Die Lebensbeschreibung über ihre Mutter Charlotte Geß, geb. Williardts (1795–1850), widmet sie ihrem Sohn, dessen Frau und deren Kindern mit dem Psalm 102, 29: *Die Kinder Deiner Knechte werden leben u. ihr Saamen wird vor Dir gedeihen*[108]. Auch dieser Psalm deutet auf den heilsgeschichtlichen Aspekt ihres Schreibens. Charlotte Zellers Tradierung der familialen Genealogie mittels der Hervorhebung der weiblichen Vorfahren schafft das Bewußtsein, als Generationenverband zu den Erwählten zu gehören. Die Lektüre jeder einzelnen Biographie dient dem individuellen *Segen und Heil*[109] des Lesers und der Leserin. Die Nachkommen sollen ihr Leben an der exemplarischen Vita orientieren. Die weiblichen Vorfahren werden im Text als Priesterin und Glaubensheldin tituliert, Ernestine Schütz gar als *heilige Frau*[110] bezeichnet. Daß Rosine Williardts *die Ewigkeit* stets vor Augen hatte[111], verklärt ihre Frömmigkeit ins Sakrale. Für Friederike Williardts wird die *exemplarische Demuth*[112] hervorgehoben; ihrer Mutter Ernestine Schütz waren die Psalmen *so in ihr Innerstes eingedrungen, wie Leibesnahrung ins Geblüt übergeht*[113]. Zusammengenommen erinnern diese erreichten Frömmigkeitsstufen an Heiligenlegenden und hagiographische Topoi.

Die Autorin schreibt sich beinahe unmerklich selbst in den biographischen Text ein. Nicht nur durch ihre Textcollage, die Auswahl der kopierten Brief- und Tagebuchstellen und ihre interpretierenden Kommentare, sondern auch durch die von ihr gewählten thematischen Schwerpunkte. Daß in der Biographie über Rosine Williardts und ihren Mann Christian Gottlieb die Lebensgeschichte des einzigen heranwachsenden Sohnes Christian einen so großen Raum einnimmt – der Briefwechsel mit den Eltern in den Studien- und Ausbildungsjahren scheint komplett in Abschrift eingefügt zu sein – erklärt sich wohl daraus, daß Christian der Großvater der Autorin ist, also den Familienzweig begründet, aus dem sie selbst entstammt. Christians Vita ist mit allen nur denklichen pietistischen Prädikaten versehen: Er wird ein wahrhaft frommer Mann, ein großartiger Arzt, ist treuer Sohn, der seinen Eltern auch als erwachsener Mann noch gehorsam ist. Als eine Tochter von Rosine Williardts mit ihrem Ehemann nach Norddeutschland »auswandert«, fügt Charlotte Zeller hinzu, daß sie wisse, wie die Mutter Williardts empfunden habe, da sie

107 AFFL 18 I 8/1, Rosine Williardts, geb. Bengel, S. 109.
108 AFFL 18 I 1/2, Charlotte Zeller, Lebensbeschreibung meiner Mutter Charlotte Geß, geb. Williardts.
109 AFFL 18 I 8/1, Rosine Williardts, geb. Bengel, S. 345.
110 AFFL 18 I 14/1–7, Charlotte Zeller, Beschreibung der letzten Wochen der Urgroßmutter, der Witwe Ernestine Schütz (1734–1813), S. 8.
111 AFFL 18 I 8/1, Rosine Williardts, geb. Bengel, S. 126.
112 AFFL 18 I 3/1–2, Friederike Williardts, geb. Schütz, S. 104.
113 AFFL 18 I 4/1–2, Ernestine Schütz, geb. Straßheim, S. 93.

selbst, 72 Jahre später, auch eine Tochter in die Ferne habe ziehen lassen müssen[114]. Die besondere emotionale Anteilnahme der Biographin an bestimmten Personen und Situationen schimmert immer wieder durch den Text hindurch. Mutter und Tochter Schütz werden z. B. mit besonderer Empathie bedacht: *Was diese beiden Frauen in dieser Trübsalshitze ... empfunden, gelitten, gebetet – geglaubt – u. von ihrem Hohenpriester u. Heiland König u. Lebensfürsten innerlich empfunden haben, das ist in den Ewigkeitsbüchern aufgezeichnet*[115].

Die aus dem eigenen Witwenstand der Charlotte Zeller abgeleitete emotionale Verbundenheit mit den Witwen der Familie veranlaßt sie, ihre Wertschätzung für diese Frauen überaus häufig im biographischen Bericht einzubauen. Die als besonders fromm eingeführte Ernestine Schütz, die als Pfarrerswitwe sehr bescheiden leben muß, *die einsam ist, die ihre Hoffnung auf Gott stellte u. bleibet am Gebet u. Flehen Tag und Nacht* (1 Tim 5.5.), setzt sie durch das wiedergegebene Paulus-Zitat mit dem biblischen Ideal einer Witwe gleich[116]. Insgesamt werden die beschriebenen Frauen alle als sehr fromm, ihren Aufgaben gegenüber treu und fleißig, gehorsam, leiderfahren, gottergeben und anspruchslos skizziert. Die textimmanenten Vorstellungen einer weiblichen Wesensart entsprechen den Weiblichkeitsentwürfen des 19. Jahrhunderts[117].

Eine heilsgeschichtliche weibliche Tradition im 19. Jahrhundert

Auf die Frage, warum Charlotte Zeller dieses fromme Gedächtnis schuf, sind mehrere Gründe zu nennen, die alle mit dem historischen Wandel im 19. Jahrhundert verbunden sind. Erstens hatte die sogenannte »Ehrbarkeit« ihren politisch-gesellschaftlichen Herren-Status verloren. Das Bündnis, das der württembergische Kurfürst Friedrich II. im Oktober 1805 mit Napoleon schloß, brachte das Ende der altwürttembergischen ständischen Verfassung – der Landtag wurde aufgelöst. Zwar blieb die akademisch gebildete Beamtenschaft bis zur Revolution von 1848 die regierende Schicht, doch funktionierte die alte oligarchische Herrschaftssicherung durch Nepotismus und Kooptation nicht mehr, da das Selbstergänzungsprinzip der alten Amtskorporationen aufgehoben war[118].

Als Folge davon veränderte sich zweitens die Bedeutung von Familie und Verwandtschaft im Amtsbürgertum. Da die Kontinuität der Zugehörigkeit zur gesellschaftlichen Elite nicht mehr selbstverständlich familial abgesichert werden kann, muß die heilsgeschichtliche Erwählung die Identität als Elite absichern. Auch der Sinn von Verwandtschaft ist von dieser Veränderung in Frage gestellt, was Char-

114 Vgl. AFFL 18 I 8/1, Rosine Williardts, geb. Bengel, S. 334.
115 AFFL 18 I 4/1–2, Ernestine Schütz, geb. Straßheim, S. 47.
116 Ebd., S. 25.
117 Vgl. George Duby, Michelle Perrot (Hg.), Geschichte der Frauen. Bd. 4: Geneviève Fraisse, Michelle Perrot (Hg.), 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M./New York 1994.
118 Vgl. Medick (wie Anm. 7), S. 69ff.; Lehmann, Pietismus und weltliche Ordnung (wie Anm. 8).

lotte Zeller dazu veranlaßt, mehrfach Johann Albrecht Bengels Vermächtnis in Erinnerung zu rufen: *Gib daß die, so ich verlaße, rechter Sinn zusammenfaße, daß in wahrer Lieb u. Treu Eins des Andren Zuflucht sey*[119]. Ein Kennzeichen des Selbstverständnisses der alten pietistischen Bildungselite war ihre stete Abgrenzung nach außen und die Betonung der Differenz zu anderen Gruppen, weshalb die inneren Differenzierungen negiert werden.

Zum dritten ändert sich die Bewertung des Beitrags von Frauen zur bürgerlichen Frömmigkeit. Läßt sich innerhalb der Gruppe nach einer Phase des Aufbruchs im frühen Pietismus eine allmähliche Verdrängung ablesen[120], so werden die Frauen außerhalb der pietistischen Gruppe vollständig ignoriert. Der Beitrag von Frauen zum frühneuzeitlichen Pietismus, den Charlotte Zeller so fleißig herausgearbeitet hat, geht nicht in die Geschichtsschreibung des Pietismus ein. Die erste wissenschaftliche Gesamtdarstellung des Pietismus von Albrecht Ritschl (1880–86)[121] behandelt den Beitrag der württembergischen Pietistinnen zum innerkirchlichen Pietismus nicht. In den Fällen, in denen er namentliche Beispiele von Frauen erwähnt, präsentiert er ihre Frömmigkeit als überzogene Ausschreitung oder Betrug[122]. Biographische Publikationen entstehen in erster Linie über württembergische Pietisten. Nicht selten haben Frauen die Manuskripte erarbeitet, dennoch werden diese unter männlicher Autorenschaft publiziert. Charlotte Zellers biographisches Manuskript über Christian Gottlieb Williardts wird unter dem Namen ihres Sohnes, Paul Zeller, publiziert. Daß sie das Manuskript dazu geliefert hat, läßt sich nur noch über die Handschrift nachweisen[123]. Charlottes Biographie über Friederike Williardts geb. Schütz wird von dem populären württembergischen Biographen Karl Friedrich Lederhose in einer bearbeiteten Fassung publiziert[124]. Auch in diesem Fall wird ihre Vorarbeit verschwiegen. Mit der Schaffung eines frommen Gedächtnisses mittels einer weiblichen Familiengeschichtsschreibung setzt Charlotte Zeller Kontinuität gegen Veränderung und Erinnerung gegen Verdrängung. Die heilsgeschichtliche Perspektive der Autorin generiert sowohl eine kontinuierliche Heilsgeschichte weiblicher Frömmigkeit in der Familie als auch individuelle, alltagsorientierte weibliche Vorbilder.

119 AFFL 18 I 8/1, Rosine Williardts, geb. Bengel, S. 119.
120 Vgl. Christel Köhle-Hezinger, Frauen im Pietismus, in: Blätter für Württembergische Kirchengeschichte 94 (1994), S. 107–121.
121 Albrecht Ritschl, Geschichte des Pietismus, 3 Bde., Bonn 1880–86.
122 Beata Sturm (1682–1730) wird als unverheiratete Religiose eingeführt, deren klosterähnliches Leben in Askese, Arbeit und Gebet zu einer übertriebenen Gebetsvirtuosität führte, vgl. Ritschl (wie Anm. 121), S. 19ff. u. 41ff. Die Pfarrerstochter Christina Regina Bader, die ihre Visionen um 1698 verkündetet, wird als Betrügerin präsentiert, ebenso die Weingärtnertochter Maria Gottliebin Kummer, geb.1756; vgl. Ders., S. 177f.
123 Nicht ohne Stolz bemerkt sie gleich auf der ersten Seite ihrer Handschrift, daß sie den Text verfaßt hat, vgl. AFFL 18 I 47/1–3, 360 S., Charlotte Zeller, Lebensbeschreibung von Christian Gottlieb Williardts; veröffentlicht als: Paul Zeller, Der kaiserliche Rath Williardts, Prälat J. A. Bengels Schwiegersohn, Gütersloh/Leipzig 1879.
124 Karl Friedrich Lederhose, Die Frau Doctor Friederike Williardts von Eßlingen. Ein schwäbisches Familienbild, Gütersloh 1875.

Nicht erst Historikerinnen und Historiker der Moderne haben einen Blick für asymmetrische Geschlechterverhältnisse entwickelt. Charlotte Zeller setzt der Ausgrenzung ihres Geschlechts aus der Geschichtsschreibung des Pietismus ihr historisches Werk entgegen. Sie bedient sich dabei eines ureigenen pietistischen Genres, der Biographie. Charlotte Zeller ist Verwalterin des Familiengedächtnisses; sie bewahrt einen umfangreichen Textkorpus von Briefen, Tagebüchern, Gebetssammlungen, der in der mütterlichen Familie von Generation zu Generation weitergegeben wurde. Ihren Widerstand gegen den Ausgrenzungsprozeß der Frauen konzipiert sie als weiblichen Beitrag zur Gedenkkultur, die sich vermännlicht hatte. Allerdings bleibt die Reichweite ihres Werkes eingeschränkt, denn über die Familie hinaus kann ihr Text nicht gelangen. Die Württembergerin Magdalena Sibylla Rieger (1707–1786), Tochter des Prälaten Weissensee, die ob ihrer geistlichen Dichtung einem weiten Publikum bekannt war und von der Göttinger Universität die Würde einer kaiserlich gekrönten Poetin verliehen bekam sowie Mitglied der Deutschen Gesellschaft wurde, hatte schon früher die öffentliche Herabsetzung der verheirateten Frau kritisiert[125]. In ihrer gereimten Abhandlung »Die poetische Eh-frau« bringt sie zum Ausdruck, daß zwar für sie das Eheglück Basis und Anregung zur Dichtkunst gewesen sei, aber normalerweise *Nur Männer-Nahme gilt, wir bleiben ungenannt*[126].

125 Vgl. Cornelia Niekus Moore, Magdalena Sibylla Rieger, »die Poetische Eh-frau«, in: Pietismus und Neuzeit 21 (1995), S. 218–231.
126 Magdalenen Sibyllen Riegerin geb. Weissensee, Kayserl. Gekrönter Poetin, und der löbl. Deutschen Gesellschaft in Göttingen Mitglied, Geistlich- und Moralischer auch zufälligvermischter Gedichte Neue Sammlung, mit einem Anhang poetischer Glückwünsche und ihren Antworten, auch einer Vorrede Herrn Daniel Wilhelm Trillers, Stuttgart 1746, S. 305–338, hier S. 309.

Stadt in der Geschichte

Veröffentlichungen
des Südwestdeutschen Arbeitskreises
für Stadtgeschichtsforschung

Band 29

Begründet von
Erich Maschke und Jürgen Sydow

Herausgegeben von
Hans-Peter Becht und Bernd Roeck

Jan Thorbecke Verlag

Frauen in der Stadt
Selbstzeugnisse des 16.–18. Jahrhunderts

39. Arbeitstagung in Heidelberg
17.–19. November 2000

Herausgegeben von

Daniela Hacke

Jan Thorbecke Verlag