

Zwischen göttlicher und weltlicher Ordnung : Die Ehe im lutherischen Pietismus

Gleixner, Ulrike

2002

<https://doi.org/10.25595/768>

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Gleixner, Ulrike: *Zwischen göttlicher und weltlicher Ordnung : Die Ehe im lutherischen Pietismus*, in: Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus (2002) Nr: 28, 147-184. DOI: <https://doi.org/10.25595/768>.

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>

Sonderdruck aus

Pietismus und Neuzeit

Ein Jahrbuch
zur Geschichte
des neueren
Protestantismus

Band 28 (2002)

Vandenhoeck & Ruprecht

Zwischen göttlicher und weltlicher Ordnung. Die Ehe im lutherischen Pietismus

Die Ehekonzepte des lutherischen Pietismus und die Frage nach ihren kulturellen Ausprägungen im pietistischen, akademisch gebildeten Bürgertum Württembergs stehen im Zentrum der folgenden Überlegungen. Wie verbindet sich der theologische und pastoraltheologische Ehediskurs des innerkirchlichen Pietismus mit der Praxis einer spezifischen bürgerlichen Gruppe im 18. und frühen 19. Jahrhundert? Umgekehrt gefragt, welche pietistischen Elemente sind für die Herausbildung der bürgerlichen Ehekultur maßgeblich geworden? Spektakuläre Einsichten in den ehelichen Alltag, das sei vorweg festgestellt, sind nicht zu erwarten, denn autobiographische und biographische Aussagen zur Ehe sind in eine pietistische Schreibkultur eingebettet, deren Sinn es ist, die individuellen Gefühle und die eigene Erfahrung mit dem pietistischen Anspruch in Übereinstimmung zu bringen. Auch die Thematisierung von Ehekonflikten dient dazu, die eigene Position als die wahrhaft fromme und pietistisch legitimierte herauszustellen.¹ Insofern läßt sich über die Analyse von Selbstzeugnissen primär das Koordinatensystem der pietistischen Ehekultur des gelehrten pietistischen Bürgertums verzeichnen, jedoch keine Darstellung aller historischen Wirklichkeiten und Probleme leisten. Zur hier untersuchten Gruppe des gebildeten Bürgertums gehörten in Württemberg die Familien von Räten, Amtmännern, Bürgermeister, Professoren, Juristen, Prälaten, Dekanen, Pfarrern, Ärzten, Apothekern und Lehrern an höheren Schulen sowie einige Kaufleute.

¹ Es gibt durchaus pietistische Tagebücher, in denen Ehekonflikte thematisiert werden. Zu ehelichen Konfliktgeschichten *Ulrike Gleixner*: Pietismus, Geschlecht und Selbstentwurf. Das „Wochenbuch“ der Beate Hahn, verh. Paulus (1778–1842). In: Historische Anthropologie 10, 2002, 76–100; *dies.*: Pietismus und Bürgertum. Gruppenbildung, Spiritualisierung des Alltags und Traditionsstiftung im gelehrten, pietistisch geprägten Bürgertum Württembergs (17. bis 19. Jahrhundert). Habilitationsschrift TU Berlin, April 2002.

1. Die Ehekonzeption des lutherischen Pietismus

Literatur- und Geschichtswissenschaft haben in den letzten Jahren eine Fülle von neuen Forschungsergebnissen zum Eheentwurf in Spätmittelalter und Früher Neuzeit vorgelegt. Forschungsleitend waren einerseits die Fragen nach dem Wandel,² andererseits aber auch nach Kontinuitäten. Durch vergleichende Textanalysen mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Eheschriften haben der Literaturwissenschaftler Rüdiger Schnell und seine Basler Arbeitsgruppe ein erstaunliches Maß an Kontinuität in vor- und nachreformatorischen Eheschriften aufgezeigt. Zwar habe sich erst mit der Reformation eine Ehepflicht etabliert, auch sei der sakramentale Charakter der Ehe entfallen, aber die innerehelichen Geschlechterverhältnisse, wie die wechselseitigen Pflichten von Frau und Mann in fast allen Bereichen der Ehe mit einer Gehorsamspflicht der Frau und einer Fürsorgepflicht des Mannes, seien ein konstitutives Element des Ehediskurses vom 13. bis 16. Jahrhundert geblieben, und diese Prämisse sei auch für den nachreformatorischen Eheentwurf übernommen worden.³ Betonen historische Forschungen zur Ehe stärker den gesellschaftlichen Wandel seit dem Ende des 15. Jahrhunderts – der Ehediskurs wurde zum Liebesdiskurs durch die Harmonisierung von Liebe und Ehe,⁴ in den protestantischen Ländern wurde die Ehe zur Pflicht, die Ehe erfuhr als Institution eine politische Aufwertung und wurde durch städtischen Rat und territoriale Obrigkeiten öffentlich kontrolliert⁵ –, so vervollständigt die vergleichende Literaturwissenschaft die Eheforschung,

² Eheglück und Liebesjoch. Bilder von Liebe, Ehe und Familie in der Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts. Hg. v. Maria E. Müller. Weinheim, Basel 1988 (Ergebnisse der Frauenforschung, 14); Ordnung und Lust. Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Hg. v. Hans-Jürgen Bachorski. Trier 1991; Susanna Bughartz: Zeiten der Reinheit – Orte der Unzucht. Ehe und Sexualität in Basel während der frühen Neuzeit. Paderborn [u. a.] 1999.

³ Rüdiger Schnell: Frauendiskurs, Männerdiskurs, Ehediskurs. Textsorten und Geschlechterkonzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit. Frankfurt/Main, New York 1998 (Geschichte und Geschlechter, 23); Text und Geschlecht. Mann und Frau in Eheschriften der frühen Neuzeit. Hg. v. R. Schnell. Frankfurt/Main 1997; Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen. Probleme und Perspektiven eines Forschungsansatzes. Hg. v. R. Schnell. Tübingen 1998.

⁴ Rüdiger Schnell: Liebesdiskurs und Ehediskurs im 15. und 16. Jahrhundert. In: The Graph of sex and the German Text. Gendered Culture in Early Modern Germany 1500–1700. Hg. v. Lynne Tatlocke. Amsterdam, Atlanta 1994 (Chloe Beiheft zum Daphnis, 19), 77–120, hier 80, 116.

⁵ Michael Schnöter: Staatsbildung und Triebkontrolle. Zur gesellschaftlichen Regulierung des Sexualverhaltens vom 13. bis 16. Jahrhundert. In: Macht und Zivilisation. Hg. v. Peter Gleichmann [u. a.]. Frankfurt/Main 1984, 148–192; Heide Wunder: „Er ist die Sonn“, sie ist der Mond“. Frauen in der Frühen Neuzeit. München 1992; Lyndal Roper: The Holy Household. Women and Morals in Reformation Augsburg. Oxford 1989; Anette Völker-Rasor: Bilderpaare – Paarbilder. Die Ehe in Autobiographien des 16. Jahrhunderts. Freiburg 1993 (Rombach Wissenschaft, Historie 2); Bughartz [s. Anm. 2].

indem sie eine Kontinuität der hierarchischen Eheordnung vom Hochmittelalter bis in die Frühe Neuzeit nachweisen kann. Dieser Befund kann auch für englische Eheschriften – vorreformatorischer und puritanischer Provenienz – Geltung beanspruchen.

In England war ebenfalls ein Wandel des Ehestatus in der Gesellschaft zu verzeichnen, und es gab ein neuartiges, auf Popularität hin angelegtes, breites Schrifttum zu Haushalt und Ehe, in dem aber keine neuen Ideen über das eheliche Zusammenleben entwickelt wurden.⁶ Auf den Begriff gebracht liegt den nachreformatorischen Eheunterweisungen also ein Geschlechterverhältnis zu Grunde, das im Hinblick auf den gegenseitigen Unterstützungsanspruch symmetrisch, bezogen auf das Geschlecht aber hierarchisch geformt ist, wobei Symmetrie mit Hierarchie vereinbar erscheint.⁷

Hinsichtlich dieses Befundes präsentiert das pietistische Eheschrifttum des späten 17. und 18. Jahrhunderts keinen grundsätzlich anderen oder neuen Entwurf. Es lassen sich jedoch gewisse Verschiebungen feststellen, denn die pietistische Forderung, das ganze Leben mit praktischer Frömmigkeit zu durchdringen, hatte selbstverständlich Konsequenzen für Ehe und Familie. Die Frömmigkeit des innerkirchlichen Pietismus versah das lutherische Eheverständnis mit einer eigenen, kulturellen Ausprägung. Die Forderung nach Ehelosigkeit ist im innerkirchlichen bürgerlichen Pietismus nicht erhoben worden; für Württemberg wurde sie allerdings von einigen separatistischen, dörflichen Gruppierungen formuliert.⁸

⁶ Kathleen M. Davies: Continuity and Change in Literary Advice on Marriage. In: Marriage and Society. Studies in the social History of Marriage. Hg. v. R. B. Outhwaite. London 1981, 58–80. Andere Autoren und Autorinnen betonen hingegen den Zuwachs an spiritueller Autorität, der Ehefrauen durch den Puritanismus erwachsen sei; für diese Position vgl. Carl Friedrich Staudlin: Geschichte der Vorstellungen und Lehren von der Freundschaft. Hannover 1825, 134; Levin L. Schücking: Die puritanische Familie in literar-soziologischer Sicht. Bern, München 1964; Margo Todd: Christian Humanism and the Puritan Social Order. Cambridge 1987, 96–117; Amanda Porterfield: Women's Attraction to Puritanism. In: ChH 60, 1991, 196–209.

⁷ Das betonen Monika Gesell: Hierarchie und Gegenseitigkeit. Überlegungen zur Geschlechterkonzeption in Heinrich Bullingers Eheschriften. In: Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen [s. Anm. 3], 89–117; Helmut Puff: „[...] ein schul/darinn wir allerley Christliche tugend und zucht lernen“. Ein Vergleich zweier ehedidaktischer Schriften des 16. Jahrhunderts. In: Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen [s. Anm. 3], 59–88.

⁸ Sowohl die Gemeinschaften um Michael Hahn (1758–1819) aus Altdorf als auch um Johann Georg Rapp (1757–1847) aus Iptingen propagierten, sich der ehelichen Gemeinschaft zu enthalten. Hintergrund des Ehelosigkeitsideals waren für die beiden separatistischen Gruppierungen die Schriften Jakob Böhm's, der von einer androgynen, sündenfreien Beschaffenheit des ersten Menschen ausgeht. Erst der Wunsch nach Trennung der Geschlechter sei der Ursprung der Sünde gewesen. Zu Hahn und Rapp Albrecht Ritschl: Geschichte des Pietismus. Bd. 3: Der Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts. [Bonn 1886]. ND Berlin 1966, 175 f.; Hartmut Lehmann: Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis zum 20. Jahrhundert. Stuttgart 1969, 139–145; Joachim Trautwein: Freiheitsrechte und Gemeinschaftsordnungen um 1800. Pietismus und Separatismus in Württemberg. In: Baden und Württemberg im Zeitalter Napoleons. Ausstellungskatalog. Bd. 2: Aufsätze. Stuttgart 1987, 323–342.

Das Verdienst der Studie von Fritz Tanner über die Ehe im Pietismus ist es, die frappierende Unterschiedlichkeit der Eheentwürfe in den verschiedenen pietistischen Strömungen herausgearbeitet zu haben.⁹ Für die württembergische Variante mit der zweifellos grundsätzlichen Frage, wie der Pietismus in die lutherische Landeskirche eingebettet wurde und wie stark der Grad der pietistischen Eigenkultur in der Landeskirche bleiben konnte, stellt seine Studie jedoch keine Antworten bereit.

In seinen *Catechismuspredigten* setzt sich Philipp Jakob Spener (1635–1705) ausführlich mit Luthers *Haustafel* auseinander, dem Katalog der christlichen Hauptpflichten der unterschiedlichen Stände, von denen anzunehmen ist, dass sie als Teil des *Kleinen Katechismus* (1529) von allen Protestanten auswendig gewusst waren.¹⁰ Spener will mit seinen *Catechismuspredigten* explizit die Hausväter, vor allem aber auch die Hausmütter erreichen.¹¹ Die pastoraltheologische Aufmerksamkeit pietistischer Pfarrer für die Wirkungsbereiche der Hausmütter war jedoch keinem emanzipatorischen Gleichheitsdenken geschuldet, vielmehr dem pietistischen Eifer, Luthers vermeintlich steckengebliebene Reformation voranzutreiben und eine das ganze Leben durchdringende *praxis pietatis* aller Gemeindemitglieder zu erreichen. Ohne die Frauen und ihre familiengebundenen Erziehungsbereiche konnte eine neue Frömmigkeitspraxis im Alltag kaum dauerhaft installiert werden; von daher war das pietistische Reformprojekt ohne die Beteiligung von Frauen nicht zu realisieren. Mit dem Blick auf alle europäischen Länder und christlichen Konfessionen hat die Forschung darauf hingewiesen, dass Frauen besonders in solchen religiösen Bewegungen eine große Rolle gespielt haben, in denen Frömmigkeit wichtiger war als Dogmatik.¹² Für den Pietismus formuliert wohl niemand deutlicher als Johann Heinrich Reitz (1655–1720) im Vorwort zu seiner *Historie Der Wiedergeborenen* anhand einer Zitatensammlung von überkonfessionell bekannten Theologen die Gründe, warum mehr Frauen wiedergeboren würden: Sie hätten mehr Gottesfurcht und religiösen Eifer, seien beständiger, religiöser Emotion fähiger und mehr an die Liebe zu einem Oberhaupt gewöhnt.¹³ Wenn das die zeitgenössi-

sche Einschätzung von Theologen zur Frömmigkeitsqualifikation von Frauen ist, erstaunt es nicht, dass auch die pietistische Reformbewegung, der es um die Spiritualisierung des Alltags ging, um die Beteiligung von Frauen warb.

Der Logik einer *Catechismuspredigt* entsprechend sind Speners Ausführungen zur Ehe, die Luthers *Haustafel* in Gliederung und Inhalt exakt folgen, formal als ausführlicher Kommentar zu den von Luther aufgereihten Pflichten gestaltet. In diesem Verfahren lässt sich Pietistisches in der populärsten lutherischen Bekenntnisschrift, dem Katechismus, unterbringen oder anders gesagt, wird die pietistische Ausformung in Luthers Katechismus mit eingeschlossen. Im lutherischen *Kleinen Katechismus* betreffen zwei kurze Paragraphen das Verhältnis von Ehemann und Ehefrau. Die Ehemänner werden zu Vernunft und Ehre in der Herrschaft gegenüber den schwächeren Ehefrauen, die Ehefrauen hingegen zu Untertänigkeit und Gehorsam gegenüber ihren Ehemännern verpflichtet.¹⁴ Diese Kurzfassung lutherischen Eheverständnisses erweitert Spener zu einer ausführlichen Erörterung über die Ehe. Die erste Pflicht derjenigen, die in den Ehestand treten, bestehe darin, diesen als einen heiligen, von Gott eingesetzten Stand zu betrachten. Dieser lutherischen Grundfeste entnimmt der Pietismus eine positive Grundeinstellung zur Ehe, so dass diese weder als ein „fleischlicher“ noch „unreiner“ Stand betrachtet werden darf, womit auch die eheliche Sexualität einer negativen Konnotation enthoben ist.

Wo vom Verhältnis der Geschlechter in der Ehe die Rede ist, zählt Spener zuerst die gemeinsamen Pflichten der Ehepartner auf. Zuerst müssen die Eheleute für des Anderen Seele mitsorgen, da die gegenseitige Liebe nicht nur das leibliche, sondern mit deutlichem Vorrang das geistliche Wohl fördern solle. Daher sollen die Eheleute ihren Hausgottesdienst miteinander und mit den Ihrigen halten, miteinander zu Gott beten, einander mit gutem Beispiel vorangehen und einander „mit unterricht / erinnerung / warnung / bestraffung und trost erbauen.“ Und obschon die Frauen eigentlich in aller Stille zu Hause von ihren Männern lernen sollen, so müssen sie dennoch danach trachten, ob sie der Männer Heil befördern können, primär mit gottseligem Wandel und ohne Worte wie von Paulus in 1Petr 3,1 beschrieben, doch könne ihnen der Gebrauch des göttlichen Wortes dabei nicht verwehrt werden.¹⁵ Zweitens seien die Eheleute zu gegenseitiger herzlicher Liebe und gegenseitiger Hilfe verpflichtet. Zwar sei eigentlich die Ehefrau dem Mann zur Gehilfin gegeben, aber der Mann müsse sie, „da er sie regieret“, versorgen und

⁹ Vgl. Fritz Tanner: Die Ehe im Pietismus. Zürich 1952.

¹⁰ Walter Behrendt: Lutherisch-orthodoxe Ehelehre in der Haustafelliteratur des 16. Jahrhunderts. In: Text und Geschlecht [s. Anm. 3], 214–229, hier 214.

¹¹ Philipp Jakob Spener: Kurtze Catechismuspredigten. [1689]. ND Hildesheim, New York 1982, Einleitung.

¹² Roland Bainton: Women of the Reformation. From Spain to Scandinavia. Minneapolis 1977, 10 f.; Merry Wiesner: Gender, Church and State in Early Modern Germany. London, New York 1998, 25.

¹³ Johann Heinrich Reitz: Historie Der Wiedergeborenen/ Oder Exempel gottseliger/ so bekandt= und benant= als unbekandt= und unbenanter Christen/ Männlichen und Weiblichen Geschlechts/ In Allerley Staenden/ Wie Dieselbe erst von Gott gezogen und bekehret/ und nach vielen Kämpfen und Aengsten/ Durch Gottes Geist und Wort/ zum Glauben und Ruh

ihrer Gewissens gebracht seynd. Teil 1–7 [1698–1745]. ND 4 Bde. Tübingen 1982, hier Vorwort Bd. 1.

¹⁴ Martin Luther: Werke. Weimarer Ausgabe. Bd. 1,30,1. ND Weimar 1964, 332 u. 334.

¹⁵ Spener, Catechismuspredigten [s. Anm. 11], 729.

schützen. Sie sollen einander bei der Haushaltung, den Geschäften und der Kindererziehung beistehen.¹⁶ Drittens müssen Eheleute ihr ganzes Leben miteinander verbringen, und kein Teil ist befugt, sich voneinander zu trennen; bei Ehebruch müsse die Erlaubnis der Obrigkeiten zur Trennung abgewartet werden.¹⁷ Die geschlechtsspezifischen Pflichten des Ehemannes bestehen darin, die Ehefrau erstens zu lieben, zweitens zu versorgen, drittens sie zu regieren und viertens Geduld mit ihr zu haben.¹⁸ Hat die Frau eine andere Religion, was eigentlich eine Sünde ist, muss der Mann versuchen, sie ohne Zwang zur wahren Erkenntnis zu bringen.¹⁹ In geistlichen Dingen hätten die Frauen von Gott gleichermaßen Gnade erhalten, so dass sie vor Gott den Männern gleich seien. Und obgleich die Männer in der Natur und in der Welt einen Vorzug vor den Frauen haben, dürfen sie wegen der Gleichheit der Geschlechter vor Gott diesen nicht missbrauchen, sondern müssen die Frauen als Schwestern und Miterben ansehen.²⁰ Diejenigen Männer, welche die genannten Pflichten gegenüber ihren Frauen nicht geziemend erfüllen, verlieren Gottes Gnade: „Ihr gebet wird dadurch verhindert und Gott unangenehm.“²¹ Die spezifischen Pflichten der Ehefrau hingegen sind, ausgehend von der Vorannahme, dass der Ehemann ihr Haupt ist, erstens die Erwidern seiner Liebe, zweitens Ehrerbietung, drittens Untertänigkeit und Gehorsam, viertens Gutes tun.²² Sollte aber ein gottloser Ehemann seiner Ehefrau etwas zumuten, was Unrecht und wider göttliches Gebot sei, so sei sie zum Widerstand berechtigt.²³

Hinsichtlich der Unterordnungspflicht der Ehefrau und der Regierung des Ehemannes befindet sich Spener in völliger Übereinstimmung mit der lutherischen Ehe-tradition. Neu scheint mir hingegen die stärkere Betonung der spiritueller-religiösen Beziehung in der Ehe und die Hervorhebung der spirituellen Gleichheit von Mann und Frau mit der davon abgeleiteten geistigen Eigenständigkeit der Frau. Freilich existierte bereits im nachreformatorischen Eheschrifttum die Ausrichtung beider Ehepartner auf Gott,²⁴ aber in pietistischen Eheschriften wird dieser As-

pekt als der zentrale hervorgehoben, so dass man von einer Spiritualisierung sprechen kann. Die Spannung zwischen symmetrischen und hierarchischen Ehenormen verschärft sich durch die unvereinbaren Positionen der Gehorsamspflicht und des Widerstandsrechtes der Ehefrau. Die beiden Handlungsspektren, einerseits die geistige Gleichheit und die davon abgeleiteten religiösen Kompetenzen der Ehefrau und andererseits die Unterwerfungspflicht, können handfeste Konflikte im pietistischen Ehealltag aufwerfen.

Im Unterschied zum lutherischen Protestantismus, für den eine Ehepflicht besteht, ist für den Spenerschen Pietismus eine Aufwertung der Ehelosigkeit charakteristisch, und zwar im Rückgriff auf Paulus (1Kor 7), dass nämlich die Ehe keineswegs allen befohlen sei: „Vielmehr einigen leuten / welchen Gott die gabe verliehen hat / daß sie ausser dem ehestand dennoch an leib und seel ihr leben unbefleckt und keusch zu führen vermögen / ist es besser / wo sie in dem ledigen stand bleiben.“²⁵

Abweichend von der protestantischen Ehepflicht wird im Spenerschen Pietismus die Ehelosigkeit – unter der Bedingung einer absoluten Keuschheit – als eine besondere Leistung und göttliche Bestimmung hervorgehoben. Diese Rehabilitation des ledigen Standes kommt dennoch keiner Annäherung an den katholischen Standpunkt gleich, da erstens keine klösterlichen Lebensentwürfe eingeräumt werden und zweitens die leibliche Komponente der Ehe, die Sexualität, im Katholizismus sündhaft ist. Für den Spenerschen Pietismus ist die Ehe heilig und von daher rein; die Befähigung zum ledigen und damit keuschen Leben gilt ihm als etwas Hervorgehobenes. Da für ihn sowohl der eheliche wie der ledige Stand jeweils seine Schwernisse und Vorteile haben – der ledige Stand hat den Nutzen, dass man an den „geistlichen Sorgen“ viel weniger gehindert wird, während am ehelichen Stand nützlich ist, dass man zu zweit mehr Kreuz und Leiden zur notwendigen Züchtigung zu tragen hat –, ist es notwendig, sich daraufhin zu prüfen, in welchem Stand man besser ein gottgefälliges Leben führen und sein geistliches Heil erreichen könne.²⁶ Der württembergische pietistische Theologe und Hofprediger Johann Reinhard Hedinger (1664–1704) beurteilt den ehelichen Stand in den Kommentaren zu seiner Ausgabe des Neuen Testaments hingegen deutlich positiver als den ledigen Stand. Für ihn ist die Ehe der wahre Gottesdienst.²⁷

¹⁶ Spener, Catechismuspredigten [s. Anm. 11], 730.

¹⁷ Ebd., 731.

¹⁸ Ebd., 735.

¹⁹ Ebd., 736.

²⁰ Ebd., 738 f.

²¹ Ebd., 739.

²² Ebd., 741.

²³ Ebd., 744 f.

²⁴ Das gilt z. B. für Justus Menius' 1529 publizierte Eheschrift *Oeconomia Christiana*, siehe Rüdiger Schnell: Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen. Probleme und Perspektiven eines Forschungsansatzes. In: Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen [s. Anm. 3], 1–58, hier 46. Zu dem Ergebnis eines primären Bezuges der Eheleute auf Gott und nicht aufeinander kommt auch Helmut Puff in seiner Analyse von Veit Dietrichs Eheschrift *Eine kurtze vermanung an die Eheleut von 1544*, vgl. Puff [s. Anm. 11], 59–88, hier 73 f.

²⁵ Spener, Catechismuspredigten [s. Anm. 11], 725 f.

²⁶ Ebd., 726 f.

²⁷ Das Neue Testament Unseres Herrn JESU Christi. Nach der Übersetzung deß seeligen Herrn D. Mart. Luthers: Mit ausführlichen Summarien/Richtigen Concordanzen/Nöthigen Auslegungen der schwelresten Stellen. Stuttgart 1704, zit. n. Wolfgang Schöllkopf: Im Schatten des Gatten? Christina Barbara Hedinger (1674–1743), die Ehefrau des württembergischen Pietisten Johann Reinhard Hedinger (1664–1704). In: PuN 24, 1998, 186–196, hier 188.

2. Die Darstellung der individuellen Eheentscheidung

Fragt man nach der Praxis der bürgerlichen Bildungselite in Württemberg, so hatte die Wahl der lebenslangen Ehelosigkeit kaum eine praktische Relevanz; sie blieb die Ausnahme. Die württembergischen pietistischen und akademisch gebildeten Männer jedenfalls heirateten in gut protestantischer Manier, wenn sie ihr erstes Amt antraten.²⁸ Das tatsächliche Heiratsverhalten der Frommen in Württemberg entsprach ihrer Einbettung in das frühneuzeitliche Amtsbürgertum. Ein kulturelles Muster frommer Ehelosigkeit bildete sich nicht heraus, dennoch entwickelte sich in der Darstellungsweise des Eheentschlusses eine pietistische Eigenkultur. In der autobiographischen Repräsentation der schon bei Spener geforderten Selbstbefragung – Ehe oder Ehelosigkeit – wird häufig darauf verwiesen, dass die eigene Heirat und die konkrete Partnerwahl eher zufällig und nur durch das Drängen anderer erfolgte, man sich selbst jedoch völlig passiv verhalten habe. Diese obsessive Stilisierung von Leidenschaftslosigkeit nährt sich aus zwei pietistischen Grundhaltungen. Zum einen zeigt das Liebäugeln mit Ehelosigkeit einen hohen Grad der bereits erreichten Frömmigkeitsstufe, zum anderen demonstriert dieser Quietismus das Ideal, das eigene Schicksal und die eigene Lebensplanung in vorbildlicher Weise der göttlichen Führung zu überlassen. In der Adaption des Quietismus als Bestandteil jansenistischen Heiligkeitsstrebens wird erneut die überkonfessionelle Prägung des deutschen Pietismus erkennbar.²⁹ Da im Pietismus die frommen Grundsätze individuell durch innere Gefühlserfahrung mimetisch angeeignet und dokumentiert werden müssen, erstaunt es wenig, dass in den württembergischen Selbstzeugnissen die Eheschließung in einer quietistischen Haltung in Szene gesetzt wird. Dass die Wahl der Ehefrau und die Eheschließung in Selbstzeugnissen retrospektiv als Vorsehung und Schickung Gottes beschrieben werden, lässt sich schon im gebildeten, humanistisch geprägten Bürgertum des 16. Jahrhunderts finden,³⁰ das pietistisch Neue ist die betont quietistische Inszenierung. Das Paradoxon bleibt, dass der präsentierte Quietismus nicht in tatsächliche Passivität und folglich Ehelosigkeit mündet, sondern den Kontext beschreibt, in dem das eigene Handeln

²⁸ Für die württembergischen Pfarrer hat *Johannes Wahl* ermittelt, dass sie zwischen 22 und 30 ihre erste Ehe eingingen, die Frauen, die sie heirateten waren um die 20, also jünger, vgl. ders.: *Lebensläufe und Geschlechterräume im Pfarrhaus des 17. und 18. Jahrhunderts*. In: *Evangelische Pfarrer. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18. bis 20. Jahrhunderts*. Hg. v. *Luise Schorn-Schütte* u. *Walter Sparr*. Stuttgart [u. a.] 1997 (Konfession und Gesellschaft, 12), 36–55, hier 50.

²⁹ Zur Einordnung des französischen Jansenismus vgl. *Jean Delumeau*: *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris 1971; *Hartmut Lehmann*: *Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot*. Stuttgart [u. a.] 1980 (Christentum und Gesellschaft, 9).

³⁰ *Völker-Rasor* [s. Anm. 5], 146 f.

erklärt und wahrgenommen werden soll. Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782) äußert sich im Dezember 1737 in mehreren Briefen an Johann Albrecht Bengel (1687–1752) über die mögliche Eheschließung mit Christina Dorothea Linsemann (1717–1796), die zunächst mit seinem Bruder verlobt war.³¹ Er schreibt an Bengel, dass er selbst ohne Willen sei und Gott die Entscheidung überlasse. Er schildert die auf ihn gefallene Wahl der Familie der Braut, der gleichzeitig ein Heiratsangebot des Diakons Köstlin vorlag, in einer Dynamik, in der er selbst beinahe abwehrend erscheint: „Aber wie sehr ich all’ mein Elend entdeckt, wider mich selbst geredt, Köstlin empfohlen, so stand keines von mir ab. Ja, sie wollten, ich sollte gleich Eheverlöbniß halten. Ich sagte, ich wollte mit der Jungfer Tochter beten, und Ihre, als Vaters, Einwilligung einholen.“³² Selbstverständlich bedarf die darauf folgende Verlobungsdarstellung eines Bildes, das dem Leser die vorbildliche, weltabgewandte Frömmigkeit der Braut anzeigt: „Kaum gab sie mir die Hand“.³³

Die quietistische Darstellungsweise beschreibt die pietistische Version eines Geschehens, das auch in anderen Wahrnehmungsmustern wiedergegeben werden könnte. Dass Oetingers Heirat am 22. April 1738 mit seinem erstem Amtsantritt zusammenfällt und von daher der Norm bürgerlichen Heiratsverhaltens entspricht, und dass es irgendeiner Art von Aktivität des Bräutigams bedarf, um sich bei den Brauteltern zu bewerben, diese bürgerlich-rationalen Heiratsstrategien sind für die pietistische Reflexion irrelevant. Für das pietistische Gedächtnis ist allein die vorbildliche passive Haltung in der Phase der Eheanbahnung wichtig. Literarisch wurde die quietistische Präsentation der Heirat durch die männlichen Führungspersönlichkeiten mittels ihrer publizierten (auto-)biographischen Präsentationsmöglichkeiten in die pietistische Tradition eingefügt. Selbstverständlich präsentierten auch weniger namhafte Pietistinnen und Pietisten ihre Eheschließung als Ergebnis der göttlichen Führung. Aus der Lebensbeschreibung der Friederike Schütz (1756–1835), verfasst von ihrer Enkelin Charlotte Zeller (1815–1899), erfahren wir, dass die fromme Protagonistin zunächst mit dem Esslinger Arzt Dr. Bonz verheiratet war, der 1788 nach zehnjähriger Ehe starb und sie mit fünf unversorgten Kindern zurückließ. 1794 sah sie sich mit dem Heiratsangebot des befreundeten, ebenfalls pietistischen und verwitweten Amtsarztes Dr. Johann Christian Williardts (1749–1828), dessen erste Frau 1793 gestorben war und der mit vier Kindern zurückblieb, kon-

³¹ Friedrich Christoph Oetingers *Leben und Briefe*. Hg. v. *Karl Chr. Eberli*. Elmhann. Stuttgart 1859, 534 f.; zu Oetingers Heirat auch *Magdalena Maier-Petersen*: *Der „Fingerzeig Gottes“ und die „Zeichen der Zeit“*. Pietistische Religiosität auf dem Weg zu bürgerlicher Identitätsfindung, untersucht an Selbstzeugnissen von Spener, Francke und Oetinger. Stuttgart 1984, 334 f.

³² *Maier-Petersen* [s. Anm. 31], 535.

³³ Ebd.

schützen. Sie sollen einander bei der Haushaltung, den Geschäften und der Kindererziehung beistehen.¹⁶ Drittens müssen Eheleute ihr ganzes Leben miteinander verbringen, und kein Teil ist befugt, sich voneinander zu trennen; bei Ehebruch müsse die Erlaubnis der Obrigkeiten zur Trennung abgewartet werden.¹⁷ Die geschlechtsspezifischen Pflichten des Ehemannes bestehen darin, die Ehefrau erstens zu lieben, zweitens zu versorgen, drittens sie zu regieren und viertens Geduld mit ihr zu haben.¹⁸ Hat die Frau eine andere Religion, was eigentlich eine Sünde ist, muss der Mann versuchen, sie ohne Zwang zur wahren Erkenntnis zu bringen.¹⁹ In geistlichen Dingen hätten die Frauen von Gott gleichermaßen Gnade erhalten, so dass sie vor Gott den Männern gleich seien. Und obgleich die Männer in der Natur und in der Welt einen Vorzug vor den Frauen haben, dürfen sie wegen der Gleichheit der Geschlechter vor Gott diesen nicht missbrauchen, sondern müssen die Frauen als Schwestern und Miterben ansehen.²⁰ Diejenigen Männer, welche die genannten Pflichten gegenüber ihren Frauen nicht geziemend erfüllen, verlieren Gottes Gnade: „Ihr gebet wird dadurch verhindert und Gott unangenehm.“²¹ Die spezifischen Pflichten der Ehefrau hingegen sind, ausgehend von der Vorannahme, dass der Ehemann ihr Haupt ist, erstens die Erwidern seiner Liebe, zweitens Ehrerbietung, drittens Untertänigkeit und Gehorsam, viertens Gutes tun.²² Sollte aber ein gottloser Ehemann seiner Ehefrau etwas zumuten, was Unrecht und wider göttliches Gebot sei, so sei sie zum Widerstand berechtigt.²³

Hinsichtlich der Unterordnungspflicht der Ehefrau und der Regierung des Ehemannes befindet sich Spener in völliger Übereinstimmung mit der lutherischen Ehe-tradition. Neu scheint mir hingegen die stärkere Betonung der spirituell-religiösen Beziehung in der Ehe und die Hervorhebung der spirituellen Gleichheit von Mann und Frau mit der davon abgeleiteten geistigen Eigenständigkeit der Frau. Freilich existierte bereits im nachreformatorischen Eheschrifttum die Ausrichtung beider Ehepartner auf Gott,²⁴ aber in pietistischen Eheschriften wird dieser As-

pekt als der zentrale hervorgehoben, so dass man von einer Spiritualisierung sprechen kann. Die Spannung zwischen symmetrischen und hierarchischen Ehenormen verschärft sich durch die unvereinbaren Positionen der Gehorsamspflicht und des Widerstandsrechtes der Ehefrau. Die beiden Handlungsspektren, einerseits die geistige Gleichheit und die davon abgeleiteten religiösen Kompetenzen der Ehefrau und andererseits die Unterwerfungspflicht, können handfeste Konflikte im pietistischen Ehealltag aufwerfen.

Im Unterschied zum lutherischen Protestantismus, für den eine Ehepflicht besteht, ist für den Spenerschen Pietismus eine Aufwertung der Ehelosigkeit charakteristisch, und zwar im Rückgriff auf Paulus (1Kor 7), dass nämlich die Ehe keineswegs allen befohlen sei: „Vielmehr einigen leuten / welchen Gott die gabe verliehen hat / daß sie ausser dem ehestand dennoch an leib und seel ihr leben unbefleckt und keusch zu führen vermögen / ist es besser / wo sie in dem ledigen stand bleiben.“²⁵

Abweichend von der protestantischen Ehepflicht wird im Spenerschen Pietismus die Ehelosigkeit – unter der Bedingung einer absoluten Keuschheit – als eine besondere Leistung und göttliche Bestimmung hervorgehoben. Diese Rehabilitation des ledigen Standes kommt dennoch keiner Annäherung an den katholischen Standpunkt gleich, da erstens keine klösterlichen Lebensentwürfe eingeräumt werden und zweitens die leibliche Komponente der Ehe, die Sexualität, im Katholizismus sündhaft ist. Für den Spenerschen Pietismus ist die Ehe heilig und von daher rein; die Befähigung zum ledigen und damit keuschen Leben gilt ihm als etwas Hervorgehobenes. Da für ihn sowohl der eheliche wie der ledige Stand jeweils seine Beschwernisse und Vorteile haben – der ledige Stand hat den Nutzen, dass man an den „geistlichen Sorgen“ viel weniger gehindert wird, während am ehelichen Stand nützlich ist, dass man zu zweit mehr Kreuz und Leiden zur notwendigen Züchtigung zu tragen hat –, ist es notwendig, sich daraufhin zu prüfen, in welchem Stand man besser ein gottgefälliges Leben führen und sein geistliches Heil erreichen könne.²⁶ Der württembergische pietistische Theologe und Hofprediger Johann Reinhard Hedinger (1664–1704) beurteilt den ehelichen Stand in den Kommentaren zu seiner Ausgabe des Neuen Testaments hingegen deutlich positiver als den ledigen Stand. Für ihn ist die Ehe der wahre Gottesdienst.²⁷

¹⁶ Spener, Catechismuspredigten [s. Anm. 11], 730.

¹⁷ Ebd., 731.

¹⁸ Ebd., 735.

¹⁹ Ebd., 736.

²⁰ Ebd., 738 f.

²¹ Ebd., 739.

²² Ebd., 741.

²³ Ebd., 744 f.

²⁴ Das gilt z. B. für Justus Menius' 1529 publizierte Eheschrift *Oeconomia Christiana*, siehe Rüdiger Schnell: Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen. Probleme und Perspektiven eines Forschungsansatzes. In: Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen [s. Anm. 3], 1–58, hier 46. Zu dem Ergebnis eines primären Bezuges der Eheleute auf Gott und nicht aufeinander kommt auch Helmut Puff in seiner Analyse von Veit Dietrichs Eheschrift *Eine kurtze vermanung an die Eheleut von 1544*, vgl. Puff [s. Anm. 11], 59–88, hier 73 f.

²⁵ Spener, Catechismuspredigten [s. Anm. 11], 725 f.

²⁶ Ebd., 726 f.

²⁷ Das Neue Testament Unseres Herrn JESU Christi. Nach der Übersetzung deß seeligen Herrn D. Mart. Luthers: Mit ausführlichen Summarien/Richtigen Concordanzen/Nöthigen Auslegungen der schwhesten Stellen. Stuttgart 1704, zit. n. Wolfgang Schöllkopf: Im Schatten des Gatten? Christina Barbara Hedinger (1674–1743), die Ehefrau des württembergischen Pietisten Johann Reinhard Hedinger (1664–1704). In: PuN 24, 1998, 186–196, hier 188.

2. Die Darstellung der individuellen Eheentscheidung

Fragt man nach der Praxis der bürgerlichen Bildungselite in Württemberg, so hatte die Wahl der lebenslangen Ehelosigkeit kaum eine praktische Relevanz; sie blieb die Ausnahme. Die württembergischen pietistischen und akademisch gebildeten Männer jedenfalls heirateten in gut protestantischer Manier, wenn sie ihr erstes Amt antraten.²⁸ Das tatsächliche Heiratsverhalten der Frommen in Württemberg entsprach ihrer Einbettung in das frühneuzeitliche Amtsbürgertum. Ein kulturelles Muster frommer Ehelosigkeit bildete sich nicht heraus, dennoch entwickelte sich in der Darstellungsweise des Eheentschlusses eine pietistische Eigenkultur. In der autobiographischen Repräsentation der schon bei Spener geforderten Selbstbefragung – Ehe oder Ehelosigkeit – wird häufig darauf verwiesen, dass die eigene Heirat und die konkrete Partnerwahl eher zufällig und nur durch das Drängen anderer erfolgte, man sich selbst jedoch völlig passiv verhalten habe. Diese obsessive Stilisierung von Leidenschaftslosigkeit nährt sich aus zwei pietistischen Grundhaltungen. Zum einen zeigt das Liebäugeln mit Ehelosigkeit einen hohen Grad der bereits erreichten Frömmigkeitsstufe, zum anderen demonstriert dieser Quietismus das Ideal, das eigene Schicksal und die eigene Lebensplanung in vorbildlicher Weise der göttlichen Führung zu überlassen. In der Adaption des Quietismus als Bestandteil jansenistischen Heiligkeitsstrebens wird erneut die überkonfessionelle Prägung des deutschen Pietismus erkennbar.²⁹ Da im Pietismus die frommen Grundsätze individuell durch innere Gefühlserfahrung mimetisch angeeignet und dokumentiert werden müssen, erstaunt es wenig, dass in den württembergischen Selbstzeugnissen die Eheschließung in einer quietistischen Haltung in Szene gesetzt wird. Dass die Wahl der Ehefrau und die Eheschließung in Selbstzeugnissen retrospektiv als Vorsehung und Schickung Gottes beschrieben werden, lässt sich schon im gebildeten, humanistisch geprägten Bürgertum des 16. Jahrhunderts finden,³⁰ das pietistisch Neue ist die betont quietistische Inszenierung. Das Paradoxon bleibt, dass der präsentierte Quietismus nicht in tatsächliche Passivität und folglich Ehelosigkeit mündet, sondern den Kontext beschreibt, in dem das eigene Handeln

²⁸ Für die württembergischen Pfarrer hat *Johannes Wahl* ermittelt, dass sie zwischen 22 und 30 ihre erste Ehe eingingen, die Frauen, die sie heirateten waren um die 20, also jünger, vgl. *ders.*: Lebensläufe und Geschlechterräume im Pfarrhaus des 17. und 18. Jahrhunderts. In: Evangelische Pfarrer. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18. bis 20. Jahrhunderts. Hg. v. *Luise Schorn-Schütte* u. *Walter Sparr*. Stuttgart [u. a.] 1997 (Konfession und Gesellschaft, 12), 36–55, hier 50.

²⁹ Zur Einordnung des französischen Jansenismus vgl. *Jean Delumeau*: Le Catholicisme entre Luther et Voltaire. Paris 1971; *Hartmut Lehmann*: Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot. Stuttgart [u. a.] 1980 (Christentum und Gesellschaft, 9).

³⁰ *Völker-Rasor* [s. Anm. 5], 146 f.

erklärt und wahrgenommen werden soll. Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782) äußert sich im Dezember 1737 in mehreren Briefen an Johann Albrecht Bengel (1687–1752) über die mögliche Eheschließung mit Christina Dorothea Linsenmann (1717–1796), die zunächst mit seinem Bruder verlobt war.³¹ Er schreibt an Bengel, dass er selbst ohne Willen sei und Gott die Entscheidung überlasse. Er schildert die auf ihn gefallene Wahl der Familie der Braut, der gleichzeitig ein Heiratsangebot des Diakons Köstlin vorlag, in einer Dynamik, in der er selbst beinahe abwehrend erscheint: „Aber wie sehr ich all’ mein Elend entdeckt, wider mich selbst geredt, Köstlin empfohlen, so stand keines von mir ab. Ja, sie wollten, ich sollte gleich Eheverlöbniß halten. Ich sagte, ich wollte mit der Jungfer Tochter beten, und Ihre, als Vaters, Einwilligung einholen.“³² Selbstverständlich bedarf die darauf folgende Verlobungsdarstellung eines Bildes, das dem Leser die vorbildliche, weltabgewandte Frömmigkeit der Braut anzeigt: „Kaum gab sie mir die Hand“.³³

Die quietistische Darstellungsweise beschreibt die pietistische Version eines Geschehens, das auch in anderen Wahrnehmungsmustern wieder gegeben werden könnte. Dass Oetingers Heirat am 22. April 1738 mit seinem erstem Amtsantritt zusammenfällt und von daher der Norm bürgerlichen Heiratsverhaltens entspricht, und dass es irgendeiner Art von Aktivität des Bräutigams bedarf, um sich bei den Brauteltern zu bewerben, diese bürgerlich-rationalen Heiratsstrategien sind für die pietistische Reflexion irrelevant. Für das pietistische Gedächtnis ist allein die vorbildliche passive Haltung in der Phase der Eheanbahnung wichtig. Literarisch wurde die quietistische Präsentation der Heirat durch die männlichen Führungspersönlichkeiten mittels ihrer publizierten (auto-)biographischen Präsentationsmöglichkeiten in die pietistische Tradition eingefügt. Selbstverständlich präsentierten auch weniger namhafte Pietistinnen und Pietisten ihre Eheschließung als Ergebnis der göttlichen Führung. Aus der Lebensbeschreibung der Friederike Schütz (1756–1835), verfasst von ihrer Enkelin Charlotte Zeller (1815–1899), erfahren wir, dass die fromme Protagonistin zunächst mit dem Esslinger Arzt Dr. Bonz verheiratet war, der 1788 nach zehnjähriger Ehe starb und sie mit fünf unversorgten Kindern zurückließ. 1794 sah sie sich mit dem Heiratsangebot des befreundeten, ebenfalls pietistischen und verwitweten Amtsarztes Dr. Johann Christian Williardts (1749–1828), dessen erste Frau 1793 gestorben war und der mit vier Kindern zurückblieb, kon-

³¹ Friedrich Christoph Oetingers Leben und Briefe. Hg. v. *Karl Chr. Eberh. Ehmann*. Stuttgart 1859, 534 f.; zu Oetingers Heirat auch *Magdalena Maier-Petersen*: Der „Fingerzeig Gottes“ und die „Zeichen der Zeit“. Pietistische Religiosität auf dem Weg zu bürgerlicher Identitätsfindung, untersucht an Selbstzeugnissen von Spener, Francke und Oetinger. Stuttgart 1984, 334 f.

³² *Maier-Petersen* [s. Anm. 31], 535.

³³ Ebd.

frontiert. Die Schilderung ihrer Biographin Charlotte Zeller zielt auf eine passive Haltung und das Bemühen der Umworbenen, Gottes Willen zu ergründen, zu dem auch das Einholen von Rat und eine pietistische Traumdeutung gehörte. Es träumte Friederike Schütz nämlich, die verstorbene Ehefrau von Williardts habe ihr zu der Heirat geraten, was die Angefragte und die Biographin als Einwilligung der Verstorbenen zu dieser Verbindung deuten. Zwar hatte Friederike schon in dem Wunsch des Bewerbers die Führung Gottes gesehen, und auch Williardts hatte sich vor seiner Anfrage versichert, „daß es der Wille des Herrn sey“³⁴, dennoch konnte die Angefragte erst „nach manchem Kampf u. vielem Gebet des Willen Gottes gewiß werden“ und „ihrem theuren Freund Williardts ihr Jawort“ geben.³⁵ Dass auch bürgerlich-ständische Erwägungen diese Verbindung sinnvoll machten, da beide schon Jahre miteinander bekannt waren, in der gleichen Stadt lebten, aus einem Arzthaushalt kamen und für beide ein gewisser Wiederverheiratungszwang bestand – für die Witwe wegen der Versorgung ihrer Kinder und für den Witwer wegen der Erziehung seiner Kinder und der Haushaltsführung –, spielt in dem retrospektiven Bericht kaum eine Rolle. Vor der Realisierung dieser Heirat mussten sogar noch die Widerstände der Verwandtschaft des Bräutigams überwunden und ein Platz für Friederikes „blödsinnigen“ Sohn Christoph außerhalb des Hauses gefunden werden. Diese aktiven Schritte der Heiratsplanung werden zwar kurz angerissen, bleiben in der Biographie jedoch ungedeutet zugunsten einer quietistischen Verklärung, nämlich einer Heiratsentscheidung der Witwe im Gebet. Präsentationen dieser Art verweisen auf die überaus hohe Bedeutung eines praktischen Heiligkeitsstrebens im pietistischen Lebensentwurf und auf die Bemühung um eine stringente pietistische Gesamtperspektive in der Darstellung.

Zur pietistischen Präsentation der Eheschließung gehörte notwendig die Schilderung der eigenen Gebetsprüfung, durch die sich der göttliche Wille in Bezug auf die Wahl des Ehepartners offenbaren sollte. Spener hatte in seinen *Catechismuspredigten* die Entscheidung über die Partnerwahl maßgeblich in das Gebet verlegt, in dem zu klären war, ob der zur Disposition stehende Partner „in dem geistlichen und leiblichen am nützlichsten sey“ und ob Gott diesen „ehestand mit seiner gnade beseligen wolle“.³⁶ In Briefen und Biographien wird der Entscheidungsprozeß über einen konkreten Eheantrag zuweilen wie eine intensive Gebetsmeditation beschrieben. Sophia Elisabeth Bengel (1717–1777) formuliert das Jawort an ihren Bräutigam folgendermaßen: „Ich erkenne samt mei-

³⁴ AFFL (Archiv für Familienforschung, Leonberg), *Charlotte Zeller, geb. Geß*: Lebensbeschreibung der Friederike Williardts, geb. Schütz, 18 I 3/1–2, 234 Bl., hier 61.

³⁵ *Zeller*, Lebensbeschreibung der Friederike Williardts [s. Anm. 34], 62.

³⁶ *Spener*, *Catechismuspredigten* [s. Anm. 11], 727.

nen Eltern, daß es die väterliche Schickung Gottes seye, deren ich mich gehorsam unterwerfe und ergebe.“³⁷ Die Entscheidung wird als eine von Gott getroffene verstanden, der eine intensive Gebetsphase der Braut und ihrer Eltern vorausgegangen ist.

Von Johann Albrecht Bengels Entschluss zur Heirat wird berichtet, eine Krankheit habe den Wunsch nach einer Gefährtin heranreifen lassen.³⁸ Der aufmerksamen Leserschaft der Biographie kann jedoch nicht entgehen, dass Bengel diesen Entschluss fällt, kurz nachdem er eine Stelle als Klosterpräzeptor angetreten hatte. Im pietistischen Bürgertum trug erst die endogame Heiratspolitik und Familienbildung zur Herausbildung der Gruppe bei. Ehelosigkeit wurde allerhöchstens bei Frauen und im Krankheitsfall toleriert, wie bei der in Württemberg als pietistische Heilige verehrten Beata Sturm (1682–1730), die, zeitweise fast blind, nach den Worten ihres Biographen in Jesus ihren Bräutigam hatte und „ihr Braut=Hertz ganz allein und völlig ihrem Bräutigam geschencket und vorbehalten, . . . mit ihrer Liebe dem Herrn allein angehangen, und also auch ein Geist mit ihm worden“.³⁹ Friedrich Christoph Oetinger weiß allerdings von der hochgebildeten Tochter des Frankfurter Pietisten Johann Jakob Schütz zu berichten, dass diese eine grundsätzliche Abneigung gegen das Heiraten gehabt habe.⁴⁰

Hatte Spener den Ehestand und den Stand der Ledigen als gleichwertig betrachtet und beide Lebensformen alternativ legitimiert, folgten die württembergischen Pietisten, vom Ergebnis her betrachtet, den herkömmlichen Heiratsstrategien eines ständischen Amtsbürgertums. Der ehelose Lebensentwurf fand, zumindest was die Männer betraf, keinen Eingang in die pietistisch-bürgerliche Praxis. Fragt man jedoch nach der pietistischen Eigenkultur, so müssen wir uns dem spezifischen Sprachgestus zuwenden, in dem Pietistinnen und Pietisten ihre Eheanbahnungen schildern. Da Sprache das Erleben formt und dem Handeln durch Sprache erst eine soziale Deutung verliehen wird, präsentieren die (auto-)biographischen Darstellungsweisen die pietistische Selbstwahrneh-

³⁷ WLB (Württembergische Landesbibliothek) Cod. hist. Fol. 1002 J.A. Bengel Nachlass, Bl. 7: Brautbrief von Sophia Elisabeth Bengel an Albrecht Richard Reuß vom 30. Dezember 1737.

³⁸ Vgl. *Karl Hermann*: Johann Albrecht Bengel. Der Klosterpräzeptor von Denkendorf. Stuttgart 1937, 266. Kurz vorher, im November 1713, war Bengel als Präzeptor in die Klosterschule Denkendorf gezogen und hatte Stuttgart verlassen. Am 11. April 1714 verlobt er sich mit der sechs Jahre jüngeren Johanne Regine Seeger; am 5. Juni heiraten sie in der Stiftskirche in Stuttgart.

³⁹ *Georg Conrad Rieger*: Die Württembergische Tabea, Oder Das Merckwürdige äussere und innere Leben und seelige Sterben Der Weyland Gottseeligen Jungfrauen / Beata Sturm. Stuttgart 1732, 50.

⁴⁰ *Friedrich Christoph Oetinger*: Selbstbiographie. Genealogie der reelen Gedanken eines Gottesgelehrten. Hg. v. *Julius Roessle*. Metzingen 1961 (Zeugnisse der Schwabenväter, I), 50.

nung.⁴¹ Durch die pietistische Selbstdeutung wird die Eheanbahnung in die spirituelle Kausalität eines göttlichen Plans und der menschlichen Erfüllung desselben versetzt. Diese Spiritualisierung erweitert den Entscheidungsspielraum der unworbenen Töchter zugunsten einer eigenständigen Entscheidung für den Kandidaten. In der pietistischen Reflexion, der literarischen Darstellung in Briefen, Tagebüchern, Autobiographien und Biographien verschmelzen materielle und diskursive Praktiken zu einer neuen und endgültigen Wahrheit, in der die Führung Gottes zum alleinigen Sinnfaden versponnen wird.

Durchgängig bezeichnen Pietisten in ihren Selbstzeugnissen ihre Ehefrau als „Gehülfin“. Auch der herzogliche Leib- und Hofarzt Albrecht Reichard Reuß (1712–1780) bezeichnet in seinem Tagebuch seine Ehefrau als „meine liebe Gehülfin“. In den Tagen ihres Sterbens sei sein Herz „verwundert und gepreßt“ gewesen, weil er nie wirklich dazu gekommen sei, seine Frau „nach ihrem Sehnen so anzufassen“, mit ihr zu beten, offenherzig vom Herzen zu reden, dass „wir ein Geist würden“, obwohl sie dieses von ihm gefordert habe. In seinem Tagebuch bittet er Jesus dafür um Verzeihung.⁴² Aus dem Bedauern von Reuß lässt sich das pietistische Eheideal einer geistlichen und leiblichen Gemeinschaft ablesen, das er, wegen seiner häufigen berufsbedingten Abwesenheiten, nicht zur Zufriedenheit seiner Frau verwirklicht habe. Luise Schorn-Schütte hat das Konzept der Gefährtin als das lutherische Pfarrfrauenideal herausgestellt, das sich seit dem 16. Jahrhundert entwickelt habe.⁴³ Reuß zählt die Qualitäten einer „Gehülfin“ auf, wozu bewährte Treue, zuverlässige Gehülfenschaft und ein scharfes Wachen über das Verhalten der gemeinsamen Kinder gehören. Im Pietismus ist die Erwartung an den Ehepartner sowohl geistlicher wie materieller Natur. Zu dieser spirituellen Gemeinschaft gehörte auch die Idee einer humanistisch-intellektuellen Gefährtschaft. Jedenfalls ist es in pietistischen Kreisen keine Ausnahme, wenn Töchter und Ehefrauen an den theologischen Diskussionen und Entwürfen ihrer studierten Väter und Ehemänner als Gehilfinnen teilnahmen. Im frühen Pietismus wurde eine intellektuelle, humanistische Ausbildung bürgerlicher Mädchen positiv bewertet. Die pietistischen Mitstreiterinnen Speners in Frankfurt, die Witwe Juliane Baur von Eyseneck und die ledige Johanna Eleonora von Merlau (später verh. Petersen), unterrichteten im Saalhof zehn- bis zwölfjährige Mädchen der Frankfurter

Elite, zu deren geistlicher Erziehung auch Unterricht in der griechischen Sprache gehörte, was nicht unkritisiert blieb, jedoch von Spener in seinen *Letzten Theologischen Bedencken* gelobt und verteidigt wurde.⁴⁴

3. Die Warnung vor einer Ehe mit „Unbekehrten“

Spener entwirft die pietistische Ehevorstellung in größtmöglicher Nähe zu den protestantischen Eheordnungen mit der notwendigen Einwilligung der Eltern zur Eheschließung, der Verpflichtung zur Einlösung eines Eheversprechens und der Einhaltung der Kirchenordnung mit der Pflicht zu Aufgebot und kirchlicher Trauung. Worauf er und seine württembergischen Nachfolger in ihren Ehepublikationen jedoch weit mehr Gewicht legen, ist die gemeinsame Religiosität der Ehepartner. Speners Gründe dafür sind erstens die Gefahr, sonst vom „irrgläubigen Ehegatten zu einer gefährlichen Änderung der Religion gebracht“⁴⁵ zu werden, zweitens die Unmöglichkeit, die geistlichen Aufgaben in der Ehe, wie gemeinsamer Dienst an Gott und gemeinsame Andacht, hinreichend erfüllen zu können, sowie drittens die fehlende Übereinstimmung bei wichtigen Entscheidungen z. B. in der Kindererziehung. Wenn aber dennoch ein Rechtgläubiger in einer solchen Ehe stehe, so habe dieser die Aufgabe, dem irrgläubigen Teil mit gutem Exempel voranzugehen und auf „christliche (nicht gewaltsame) Weise“ den irrgläubigen Partner zu gewinnen und zu bekehren. Diese Pflicht des Ausharrens hat in der Geschichte der protestantischen Frömmigkeitsbewegungen besonders bei den Quäkern zu einem Corpus von Exempelgeschichten geführt, in denen Ehefrauen die Ungerechtigkeiten und Quälereien ihrer falschgläubigen Ehemänner in gebotener Demut, aber zugleich standhafter Frömmigkeit erliden.⁴⁶ In sämtlichen Publikationen der württembergischen Pietisten zur Ehe wird dringlichst vor der Ehe mit „Unbekehrten“ gewarnt. Spener wie seine württembergischen Nachfolger verstanden unter Andersgläubigen jedoch keineswegs Angehörige anderer Konfessionen, sondern in erster Linie das nichtpietistische protestantische Umfeld. Das bedeutet, dass der pietistische Eheentwurf als unbedingte Maßgabe eine Partnerwahl aus der pietistischen Gruppe vorschrieb. Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782) macht die ungleiche Frömmigkeit für das

⁴¹ Carroll Smith-Rosenberg: Körper-Politik oder der Körper als Politikum. In: Geschichte schreiben in der Postmoderne. Hg. v. Christoph Conrad u. Martina Kessel. [Engl. Ausg. 1989]. Stuttgart 1994, 310–350, hier 310 f.

⁴² WLB Cod. hist. Fol. 1002, Nachlass J. A. Bengel, No 42/II, 73 f.

⁴³ Luise Schorn-Schütte: „Gefährtin“ und „Mitregentin“. Zur Sozialgeschichte der evangelischen Pfarrfrau in der Frühen Neuzeit. In: Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit. Hg. v. Heide Winder u. Christina Vanja. Frankfurt/Main 1991, 109–153.

⁴⁴ Philipp Jakob Spener: Letzte theologische Bedencken. Teil 3. [Halle 1711]. ND 1987, 182 ff. Jutta Taege-Bizer: Weibsbilder im Pietismus. Das Beispiel von Frankfurt am Main 1670–1700. In: Frauen gestalten Geschichte. Im Spannungsfeld zwischen Religion und Geschlecht. Hg. v. Leonore Siegele-Wenschkewitz [u. a.]. Hannover 1998, 109–136, hier 129 f.

⁴⁵ Spener, Catechismuspredigten [s. Anm. 11], 728.

⁴⁶ Siehe die Biographien, die Felicity Nussbaum für ihre Studie über die englischen Dissenter benutzt hat, vgl. dies.: The Autobiographical Subject. Gender and Ideology in Eighteenth-century England. Baltimore, London 1989.

Erkalten der ehelichen Liebe und das Scheitern von Ehen verantwortlich.⁴⁷ Johann Jakob Moser (1701–1785) veröffentlichte anlässlich der Heirat seiner jüngsten Schwester 1741 ein „Sendschreiben“, das er an seinen Schwager richtet, in dem er sich ausschließlich dem Problem der Heirat wiedergeborener Personen mit Unbekehrten widmete. Es sei überhaupt schwer zu begreifen, weshalb „ein Kind Gottes“ sich entschließen könne, ein „Welt=Kind“ zu heiraten, denn Gott habe weder im Alten noch im Neuen Testament solche Ehen leiden wollen, was Moser ausführlich mit biblischen Textstellen belegt.⁴⁸ Es sei eine völlige Fehlannahme, dass diese Heiraten sich zum Positiven wenden könnten, denn das Heiraten solle „in dem Herrn geschehen“, was mit einer Person, „welche noch nicht in der Ordnung der Busse und des Glaubens aus der Obrigkeit der Finsternis errettet und in das Reich Jesu versetzt worden“, unmöglich sei.⁴⁹

Da die Ehe im pietistischen Verständnis von Gott eingesetzt als „ein Pflanz=Garten“ für das Reich Gottes in Gegenwart und Zukunft verstanden wird, kann sie bei ungleicher Frömmigkeit nur scheitern. Moser verurteilt jegliches Argument, das den religiösen Aspekt bei der Partnerwahl zurücksetzen könnte: die Erwartung einer finanziell vorteilhaften Perspektive, einen angenehmen Charakter, die äußere Erscheinung, die Liebe einer Person, ständische Erwägungen oder überhaupt eine Chance zur Heirat. Den größten Selbstbetrug sieht er darin, wenn jemand weltliche Vorteile wählt, sich dann aber auf sein Gebet und die göttliche Führung berufe, denn das heiße, gegen Gottes geoffenbartes Wort zu handeln und zu beten und sei doppelte Sünde.⁵⁰ Dramatisierend fügt Moser hinzu, dass in allen bekannten Fällen die Hoffnung der wiedergeborenen Person auf Bekehrung des Weltmenschen enttäuscht worden sei. Diese Fehlentscheidung ziehe ein emotional wie körperlich enormes Leiden nach sich: „ein täglich nagender Wurm im Hertzen und ein Eiter in allen [. . .] Gebeinen“.⁵¹

Das Urteil ist deutlich: Wer sich eine unbekehrte Person „über den Hals ladet, der steckt sich selbst die Schlange gar in den Busen“.⁵² Löst man die Allegorie auf, heißt dies, sich den permanenten Versuchungen des Teufels auszusetzen. Der bekehrte Mann solle bedenken, dass Adam im Stand der Unschuld „durch sein Weib“ verführt wurde, und die bekehrte Frau denke daran, dass, wenn der unbekehrte Mann „sein

Manns=Recht mißbraucht“ und den schuldigen Gehorsam der Ehefrau auch auf die Sache Gottes erstreckt, sie entweder in Gefahr gerate, den Menschen mehr zu gehorchen als Gott oder den Mann als unerträgliche Last zu empfinden.⁵³ Mosers Ausführungen konkretisieren die oben herausgestellte grundsätzliche Spannung im pietistischen Eheentwurf von Gehorsamspflicht und Widerstandsrecht der Ehefrau. Bemerkenswert ist allerdings, dass diese Problemlage nur zur Sprache gebracht wird, wenn sie einer effektiven Grenzziehung zu Nichtpietisten dient. Ein Szenario mit einem pietistischen Ehemann, der gegen Gott verstößt und dem deshalb der Gehorsam verweigert werden darf, ist in den positiven Ehevisionen nicht zu finden.

Festzuhalten bleibt, dass es für wiedergeborene Ehefrauen ob ihrer untergeordneten Position in der Ehe mit besonderen Bedrängnissen verbunden sein konnte, ihrem Glauben gegenüber die Treue zu halten. Das sieht auch Moser, und es ist anzunehmen, dass Moser mit seiner Schrift auf eine tatsächliche Problemlage reagierte. Zwei konfliktreiche Ehen sind aus dem Nachlass der Familie Hahn/Paulus überliefert: Der pietistische Pfarrer Philipp Matthäus Hahn (1739–1790) heiratete in erster Ehe die nicht bekehrte Anna Maria Rapp (1749–1775), die eine vermögende Vollwaise war, und die älteste Tochter aus Hahns zweiter Ehe, die fromme Pietistin Beate Hahn (1778–1842), heiratete, lange nach dem Tod ihres Vaters, den nicht pietistischen Pfarrer Karl Friedrich Paulus (1763–1828). Die Problemlagen dieser beiden Ehen, die zum großen Teil auf der unterschiedlichen Religiosität beruhten, sind in den Tagebüchern von Philipp Matthäus Hahn und Beate Hahn/Paulus überliefert.

4. Frömmigkeit als Maßgabe der Wahl und Garant einer glücklichen Ehe

Die eindringlichen Warnungen, nur einen Ehepartner aus dem Kreis der Bekehrten zu wählen, waren aufs Ganze gesehen erfolgreich und haben im Laufe des 18. Jahrhunderts zu einem zunehmend pietistisch-endogamen Heiratsverhalten im Bürgertum beigetragen. Die umsichtige Wahl pietistischer Ehepartner, die Johann Albrecht und Johanne Regine Bengel (1693–1770) für ihre Töchter vornehmen, bezeugt die unbedingte Präferenz der richtigen Frömmigkeit für die Auswahl der Kandidaten. Auch eine Generation später ist die elterliche Entscheidung in der Familie Bengel auf die wahre Frömmigkeit ausgerichtet. Die Bengel-Tochter Johanne Rosine (1720–1788) und ihr Ehemann Christian Gottlieb Williardts (1712–1779) befürworteten den Heiratsantrag des befreundeten, frommen Stuttgarter Waisenhauspfarrers Jakob Friedrich Gros (1733–

⁴⁷ Friedrich Christoph Oetinger: Freimüthige Gedanken von der ehelichen Liebe. In: Sämtliche Schriften. Hg. v. Karl Chr. Eberl. Ehmman. 2. Abt. Bd. 5. Stuttgart 1863, 390 f.

⁴⁸ Johann Jakob Moser: Send=Schreiben von der Grossen Gefahr der Heirathen Erweckter und Wiedergeborener Personen mit Unbekehrten. [1741]. Leipzig 1746, 6 f.

⁴⁹ Ebd., 13.

⁵⁰ Ebd., 20 f.

⁵¹ Ebd., 16 f.

⁵² Ebd., 17.

⁵³ Moser, Send=Schreiben [s. Anm. 48], 18.

1767) für ihre älteste Tochter Marie Magdalena (1738–1768), obwohl Gros von äußerst schwächlicher Konstitution war. In der Korrespondenz zwischen den Eltern Williardts und dem Schwager Dr. Albrecht Reichard Reuß (1712–1780), Leibarzt des württembergischen Herzogs, wird erwogen, welchen Stellenwert die Krankheit des Bewerbers bei der elterlichen Vorentscheidung des Heiratsantrages haben darf. Der pietistische Schwager und Arzt rät zur Heirat, da nur die Führung Gottes über eine langfristige gesundheitliche Stabilisierung des Bewerbers entscheide und doch beim Heiraten das Augenmerk allein auf der Gemeinschaft mit Jesu beruhen solle.⁵⁴ Aus dem selbstverfassten Lebenslauf der Pfarrfrau Elisabeth Veronika Camerer (1743–1797) klingt deutlich ein gewisser Stolz, den Ehefrieden und die Lebenslast auf der spirituellen Gemeinschaft aufgebaut zu haben:

Mein I. Mann und ich leben in Frieden beisammen, und welches mir das vornehmste ist, daß wir im gemeinschaftlichen Glauben miteinander dem HERRN dienen und anhangen können, welches auch der Grund ist, daß wir einander so herzlich und zärtlich lieben, und das Leiden so Er uns zuschickt; gemeinschaftlich tragen können.⁵⁵

Und auch im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts hat sich an dieser religiösen Endogamie noch nichts geändert. Die Witwe Beate Paulus, geb. Hahn (1778–1842), und ihre Tochter Beate (1801–1862) sehen sich unmittelbar nach dem Tod des Ehemanns bzw. Vaters mit der Brautwerbung des Schulmeisters für die heiratsfähige Beate konfrontiert. In der finanziell prekären Situation einer Pfarrwitwe mit mehreren unversorgten Kindern kommt der Antrag für die pietistische Mutter und ihre Tochter eigentlich im rechten Augenblick. Doch der Schulmeister hatte offensichtlich einen „rationalistischen und nationalistischen“ Geist. Auf der Seite der aufgeklärten Theologie stehend und für eine Überwindung der deutschen Kleinstaaterei und für einen deutschen Nationalstaat eintretend, befand sich der Schulmeister sowohl religiös als auch politisch in Opposition zur Geisteshaltung der Pietisten. Von daher erstaunt es nicht, dass die Witwe sehr erleichtert und Gott dankend in ihrem Tagebuch das Versprechen der Tochter notiert, niemals um einen solchen Preis zu heiraten und lieber das ganze Leben als Magd zu dienen.⁵⁶

⁵⁴ AFFL 18 I 8/1, 417 Bl., *Charlotte Geß*: Lebensbeschreibung der Joh. Rosine Williardts, geb. Bengel, samt ihres Ehegatten Christ. Gottlieb Williardts, 135 f.

⁵⁵ AFFL 18 I 141/4 Lebenslauf Elisabeth Veronika Camerer, geb. Neuffer (1743–1797).

⁵⁶ WLB Cod. hist. quart 370,11, Wochenbuch der Beate Hahn/Paulus (8), 44 Bl., hier 19 f.

5. Hochzeitspredigten

Die Aufgabe, weltliche und geistliche Ansprüche in der Ehe zu verbinden, bestimmte auch die praktische Seelsorge der württembergischen Landeskirche. Die Hochzeitspredigten des viel gelesenen württembergischen Predigers Georg Konrad Rieger (1687–1743), die er als Pfarrer von St. Leonhard in Stuttgart im Laufe von zehn Jahren hielt,⁵⁷ führen den Neuvermählten ihre Pflichten vor Augen und versichern ihnen bei Erfüllung derselben die göttliche Hilfe.⁵⁸ Rieger predigt den Eheleuten, zuerst nach dem Reich Gottes zu trachten, dann werde das Übrige sich von selbst ergeben. Selbstverständlich enden auch für ihn alle Heiraten zwischen Personen ungleicher Religion „gar übel“. Christliche Eheleute seien erstens zu einem gemeinschaftlichen Gottesdienst, zweitens zu gemeinschaftlicher Liebe und Treue und drittens zu gemeinschaftlicher Übernahme aller Begebenheiten und Schicksale verpflichtet.⁵⁹

Die Riegerschen Hochzeitspredigten variieren in immer neuen Formulierungen die Forderung, die Ehe vollständig auf Gott auszurichten und von dieser Haltung aus den Ehealltag zu gestalten. Als dreifachen Grund, weshalb christliche Eheleute getrost ihre Ehe beginnen können, nennt Rieger: erstens weil sie von frommen Eltern abstammen, zweitens weil sie in diesen Fußstapfen fortfahren wollen und drittens weil sie sich in dieser Ordnung göttlicher Gnade und Hilfe sowie göttlichen Schutzes und Trostes sicher sein können.⁶⁰ Für Rieger garantiert eine fromme Familientradition auch die Frömmigkeit zukünftiger Generationen. Ausdrücklich lehnt er jede Missbilligung einer zweiten Ehe ab.⁶¹

Für das Verhältnis zum Ehemann rät Rieger der Braut, alle Ungleichheit der Meinung zu vermeiden.⁶² Die Frau müsse ihres Mannes Stärken und Schwächen kennen; sie müsse wissen, wann es Zeit sei zu reden und wann zu schweigen. Wenn sie ihrem Mann einen Fehler vorhalten oder ihm eine Untugend abgewöhnen wolle, solle sie solches nicht tun, wenn der Mann betrunken, im Zorn oder Unmut sei, sondern eine bessere Gelegenheit abwarten, denn sie sei ihrem Mann als „Gehülfin“, nicht als Beschwerde gegeben.⁶³ Trotz dieser geforderten Umsichtigkeit dürfe die Ehefrau selbstverständlich niemals Herr über den Mann werden wollen, denn dann würde sie zum Narren, da sie vom Ehemann allein ihre Ehre

⁵⁷ Reinhold Rieger: Georg Conrad Riegers Predigten nach Form und Inhalt untersucht. Diss. Theol. Tübingen 1952, 55.

⁵⁸ Vorwort des Schwiegersohnes und Herausgebers Jeremias Jakob Cleß in: *Georg Conrad Rieger*: Auserlesene Hochzeitspredigten. Stuttgart 1748.

⁵⁹ Rieger, Hochzeitspredigten [s. Anm. 58], 6.

⁶⁰ Ebd., 28.

⁶¹ Ebd., 176.

⁶² Ebd., 5.

⁶³ Ebd., 438 f.

habe.⁶⁴ Auf ihre Klugheit und Verständigkeit dürfe sie sich nichts einbilden und sich nicht über andere und ihren Mann erheben.⁶⁵ Von der Ehefrau wird ein Höchstmaß an Vernunft, Verständigkeit und Weitblick erwartet. Diese Qualitäten sollen sie gegenüber ihrem Ehemann besonnen handeln lassen. Das von Rieger geforderte Verhaltensprofil der Ehefrau, sich als die Klügere unterzuordnen, findet sich etwas vorsichtiger formuliert auch bei Spener. Das Widerstandsrecht gegen einen gottlosen Ehemann wird in den Riegerschen Predigten jedoch nicht thematisiert. Die pastoraltheologische Vermittlung der Ehelehre setzte auf die Einpflanzung geschlechterspezifischer Verhaltensanforderungen und davon abgeleitet auf eine friedlich funktionierende Hierarchie der Geschlechter.

Die Aufgaben der Ehefrau, in der lutherischen Tradition und Diktion als „Beruf“ bezeichnet, werden in Riegers Predigten keineswegs allein auf die häuslichen Arbeiten begrenzt, sondern sollen sich mit Verweis auf Lk 10,38–42, die Begegnung Jesu mit Maria und Martha, auch auf die Erbauung ihrer Seele erstrecken.⁶⁶ Neben mütterlichen Pflichten auch eine geistige Selbststärkung der Ehefrauen zu fordern, scheint uns heute wenig originell, aber als Hochzeitspredigt eines pietistischen Predigers weist diese Hervorhebung auf die neue Qualität der zugewiesenen Spiritualität für Frauen in ihrem Ehealltag. Ein Hauptaugenmerk der Predigten liegt in der Hervorhebung der Bedeutung der Hausfrau in Ehe und Familie. Nicht nur die Mannesgeschäfte seien wichtig, sondern auch die Haushaltsführung der Frau. Gleichzeitig ordnet Rieger die Aufgabenbereiche in die Geschlechterhierarchie ein: Im Endzweck des ehelichen Lebens sei die Frau die „Gehülfin des Mannes“, in der Fortpflanzung, der Ausrichtung der häuslichen Geschäfte, in der Erziehung der Kinder, in göttlicher und nützlicher Regierung der Hausgenossen, in tröstendem Zuspruch und aufrichtiger Gemeinschaft, bei den Leiden sowie in der Förderung des Christentums. Die Hausfrau müsse die Mittel geschickt anwenden, den guten Endzweck der Ehe zu erreichen. Sie dürfe weder zu streng noch zu gelinde sein, nicht zu „plaudrig“ und nicht zu still, nicht zu zaghaft und nicht zu resolut.⁶⁷ Für das pietistische Bürgertum wurde die lutherische Leitidee der ehelichen „Gehülfin“ des Mannes äußerst bedeutsam.

Rieger räumt den Frauen zwar einen selbständigen Intellekt ein, der aber gegenüber dem der Männer untergeordnet erscheint:

Denn ob schon Gott ordentlicher Weise dem männlichen Geschlecht eine größere Faßlichkeit und durchdringendere Schärfe und Einsicht gegeben, als dem Weiblichen G[eschlecht]e, gleichwie die Männer auch insgeheim besse-

re Auferziehung und Anweisung gemeßen, als die Weiber; auch ihm mehr befohlen ist auszurichten, als den Weibern: dennoch hat Gott der Schöpfer und milde Gutthäter auch die Weiber nicht leer gelassen, sondern ihnen auch eine Vernunft und guten Verstand gegeben. Deßwegen [...] in der Schrift von klugen Weibern stehet.⁶⁸

Eine wahrhaft vernünftige Frau kann nach Rieger nur eine bekehrte Pietistin sein, denn erst durch die Wiedergeburt wird sie zum Kind Gottes. In der Hervorhebung der Rolle der Frau führten die württembergischen Pietisten deutlich eine Spenersche Grundlinie fort. Ohne die Frauen in der Funktion als religiöses Subjekt, als Gehilfin des Mannes, als Hausmutter und Erzieherin konnte das pietistische Projekt einer Spiritualisierung des Alltags nicht verwirklicht werden.

Zum pietistischen Eheverständnis gehörte die Idee der geistigen Freundschaft zwischen den Eheleuten.⁶⁹ Einen Mangel an geistiger Freundschaft seitens seiner Frau beklagt Philipp Matthäus Hahn in seinem Tagebuch und findet damit ein pietistisches Bild, seine Unzufriedenheit über seine Ehefrau Anna Hahn zu formulieren: Sie habe zwar weltliche Liebe für ihn, aber keine geistige „Schwesterliebe“.⁷⁰ Trotz des pietistischen Konzeptes der geistigen Freundschaft zwischen Eheleuten verwendet Rieger in seinen Ehepredigten jedoch entschieden mehr Energie auf den Einsatz der rhetorischen Figur vom weiblichen Gehorsam und auf die plastische Ausgestaltung des Unterordnungsgebotes für die Ehefrau.

6. Brautkorrespondenzen

Der pietistische Eheentwurf wurde durch das Verfassen sogenannter Brautbriefe von den verlobten Paaren individuell angeeignet. Auch das pietistische Bürgertum nutzte das Genre des Briefes als eine Kommunikationsform der bürgerlichen Öffentlichkeit. Da dem Brief eine besondere Art der Fiktionalität eigen ist, die ihn zwischen Alltagskommunikation und literarischem Entwurf changieren lässt,⁷¹ wird über das Verfassen eines Briefes Individuelles mit Vorgeprägtem verbunden. Die briefliche Kommunikation der schreibenden Pietisten und Pietistinnen bot in der nur wenige Monate dauernden Verlobungszeit die Möglichkeit, den pietistischen Eheentwurf mit individuellen Zukunftswünschen zu verbin-

⁶⁸ Rieger, Hochzeitspredigten [s. Anm. 58], 435.

⁶⁹ Die geistige Freundschaft im Eheverständnis betont auch Maier-Petersen [s. Anm. 31], 45.

⁷⁰ Philipp Matthäus Hahn: Die Kornwestheimer Tagebücher 1772–1777. Hg. v. Martin Brecht u. Rudolf F. Paulus. Berlin, New York 1979, 61.

⁷¹ Regina Nörtenmann: Brieftheoretische Konzepte im 18. Jahrhundert und ihre Genese. In: Brieftheorie des 18. Jahrhunderts. Texte, Kommentare, Essays. Hg. v. Angelika Ebrecht [u. a.]. Stuttgart 1990, 211–224.

⁶⁴ Rieger, Hochzeitspredigten [s. Anm. 58], 439.

⁶⁵ Ebd., 440.

⁶⁶ Ebd., 280.

⁶⁷ Ebd., 416 f.

den. Braut und Bräutigam entwerfen sich als pietistisches Subjekt, wobei die spirituelle Selbsterklärung als Form einer vertraulichen Annäherung zu verstehen ist. Im Licht dieses Interpretationsansatzes gewinnt der konventionelle Sprachgestus der Brautbriefe an persönlicher Bedeutung und wird zum Zeugnis individueller Emphase. Im Mai 1714 formuliert Johann Albrecht Bengel in seinen Brautbriefen an Johanne Regine Seeger eine religiöse Beziehungsverankerung der beiden als seinen persönlichen Herzenswunsch: Jesus solle beider Herzen allein besitzen. Die einzige Sorge beider solle der Zustand der eigenen Seele in der Gnade Gottes bleiben, und diese Hauptsorge dürfe durch die eheliche Verbindung nicht behindert, sondern müsse gefördert werden. Auf diesem Gnadenstreben beider könne sich dann eine beständige Liebe und selige Ehe gründen.⁷² Bengels Worte umschreiben exakt das Herzstück dessen, was Rieger in seinen Hochzeitspredigten permanent fordert und entwirft: Eine von Gott gestiftete und gesegnete eheliche Beziehung kann nur über den Weg der individuellen Gottesbeziehung bewahrt werden.

Sophia Elisabeth Bengel (1717–1777), Tochter von Johann Albrecht und Johanne Regine Bengel, schreibt 1737 ihrem Bräutigam, dem Arzt Albrecht Reichard Reuß: „So seye und bleibe denn die Liebe des Herrn Jesu der Grund und das Ziel bey uns“.⁷³ Sophia Elisabeth präsentiert sich ihrem Bräutigam auch im Weiteren als wahrhafte Pietistin:

Meine Eltern haben mich von Kindheit auf in der Zucht und Ermahnung zu dem Herrn erzogen und ich bitte Gott, daß er das, was mir noch abgeht, durch seines Geistes Wirckung bey mir erstatten wolle. Der Welt habe ich niemals nach getrachtet, und nach dem Reich Gottes will ich mit Ihnen zu trachten gleiches Sinnes seyn wie mir eben dieses das Vornehmste ist, daß ich auf diesen Weg, der sich jetzt ereignet, Hoffnung gewinne, von der Gefahr der eitelen bösen Welt verwahrt zu bleiben, und beständig Förderung zum guten zu haben. So seye und bleibe denn die Liebe des Herrn Jesu der Grund und das Ziel bey uns.⁷⁴

Dass Sophia Elisabeth aus einem frommen Haushalt kommt und diese Frömmigkeit auch für die gemeinsame Zukunft anstrebt, macht sie zu einer idealen pietistischen Partie.

In dem Briefwechsel zwischen Israel Hartmann (1725–1806) und Agnes Rosina Burk (1727–1795), der Schwester von Philipp David Burk (1714–1770), wird die dialogische Qualität der Brautbriefe deutlich. Ihre Korrespondenz zeigt die Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben können, den göttlichen Willen bei der Partnerwahl erkennen zu wollen. In

seinem ersten Werbungsschreiben, das Hartmann an die „Jungfer“ Burk richtet, bittet er um Beantwortung einiger Fragen:

Können Sie so viel auf den lebendigen Fels des Heyls, auf den ewig standhaltenden Fels, wagen? Wollen Sie sich verleugnen, und den Willen Gottes gelten lassen? Ist Ihre Absicht, mit einer Person in Christo eins zu werden? Können Sie mich so achten, u. erkennen vornehmlich auch die I. Fr. Mutter u. Geschwistriche den Willen des HERRN; so können sie dies als eine Schrift halten, mit welcher ich Ihnen von nun an verbunden.⁷⁵

Da er Gott nicht vorgreifen und in Sachen Heirat keinen eigenmächtigen Schritt tun wolle, so führt Hartmann im weiteren aus, solle die Angefragte herausfinden, ob ihre Verbindung den Willen und das Wohlgefallen Gottes finde; er selbst habe den Fingerzeig Gottes schon vernommen. Diesen Heiratsantrag vom 28. November 1750 sendet Agnes Rosina Burk mit ihrem auf den Briefrändern notierten Antwortkonzept zu ihrem Bruder und dessen Frau mit der Bitte um Stellungnahme und mit der Bemerkung: „Ich weiß eben nicht was ich thun soll“. Ihre Antwort für den werbenden Israel Hartmann ist erst vom 4. Januar 1751 datiert, wurde demnach frühestens fünf Wochen nach seinem ersten Brief abgeschickt. Ihr Brief beginnt mit einer Entschuldigung für ihre späte Antwort, es sei über die Feiertage so viel zu tun gewesen, und ist in Bezug auf die Werbung noch ganz unbestimmt gehalten. Sie könne die Fragen noch nicht beantworten und überlasse die Sache der weiteren Führung Gottes. Dann will sie aber doch wissen, ob er für sich den Willen Gottes erkundet und ob er eine feste „Bedienstung“ in Aussicht habe.⁷⁶ Hartmanns Erwiderung vom 23. Januar wirkt trotz ihrer späten Antwort überaus entgegenkommend: „Das lange Verweilen in beantwortung meines Schreibens ist mir desto lieber, indem ich sehe daß Sie eine so wichtige Sache nicht allzuleicht ansehen.“⁷⁷ Darauf beantwortet er ihre Fragen nach seiner beruflichen Situation und führt zu seiner Prüfung des göttlichen Willen folgendes aus:

Wenn ich nicht des Willens Gottes wäre überzeugt gewesen, ich hätte keine Feder eingedacht einen Brief zu schreiben. Ich habe die Sache gleich zu anfang dem HERRN übergeben und hernach immer wieder aufs neue gebeten, daß doch nichts als der Wille und das Wohlgefallen Gottes sich in Ihrem und meinem Herzen offenbaren wolle u. geschehen möge. Leztl. habe ich dem HERRN Jesu anbefohlen, mit mir und Ihnen zu thun, als wemns weder mich noch sie, sondern nur Ihn allein anginge, als wemns seine eigene Sache

⁷² Vgl. die Auszüge aus den Brautbriefen Bengels in: *Johann Christian Friedrich Burk: Johann Albrecht Bengels Leben und Wirken* meist nach handschriftlichen Materialien. Stuttgart 1831, 450–453.

⁷³ WLB Cod. hist. Fol. 1002 J. A. Bengel Nachlass, 7.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ STAL (Staatsarchiv Ludwigsburg) PL 701 Nachlass Israel Hartmann, Bü 16: Brief vom 28. November 1750. Die komplette Brautkorrespondenz von Israel Hartmann u. Agnes Rosina Burk umfaßt 25 Briefe.

⁷⁶ Ebd., Brief vom 4. Januar 1751.

⁷⁷ Ebd., Brief vom 23. Januar 1751.

wäre. Und auf dieses bekam ich ein Herz Ihnen zuschreiben, wie Sie es empfangen haben.⁷⁸

In ihrem zweiten Brief Mitte März 1751 deutet Agnes Rosina Burk an, dass sie noch keine göttliche Entscheidung habe erkennen können und empfiehlt Geduld. Hartmann schreibt darauf mehrere kurze Briefe mit religiösen Liedern, Evangelienstellen und Psalmen. Auch nach sechsmonatiger Wartezeit bewahrt er pietistische Geduld: „Ich wolle eben Ihnen die gegenliebe nicht durch euseres an- oder verstellen (welches eine leidige gewohnheit der Welt) sondern durch den Willen Gottes, und allein durch Gottes willen, abgewinnen.“⁷⁹ Darauf folgt ein selbst verfasstes Gebet, das sie nachsprechen soll, um den göttlichen Rat herauszufinden. Es folgen Besuche von Seiten Hartmanns. Nach einem solchen wird in einem vom Mai datierten Brief deutlich, wie sehr Agnes Rosina Burk sich mit der Heiratsentscheidung quält: „bald fällt mir dises bald jenes ein und wann ich mich lang genug mit denen gedanken geplaget habe so wird es mir angst und bang darüber, und hinten nach habe ich so viel als wann ichs hette bleiben lassen“.⁸⁰ Die lange Unentschiedenheit der Jungfer Burk mag nicht zuletzt an dem Standesunterschied der beiden gelegen haben. Hartmanns Vater war Fleischer und Wirt; er selbst hatte kein akademisches Studium genossen und nur eine bescheidene Karriere als Volksschullehrer vor sich, während Agnes Rosina die Tochter eines studierten Theologen und Präzeptors war, ihre Mutter war Tochter eines Superintendenten, und ihre Brüder hatten ein Theologiestudium absolviert.

Allmählich wird Hartmanns Ton drängender; er lässt ihr weiterhin Verse und wohl als eine Art Geschenk eine Medizin zukommen. Erst ihr Brief vom 17. Juni 1751 zeigt positive Signale, mehrere Besuche von Hartmann folgen. Darauf werden die Briefanreden persönlicher. Sie spricht ihn als liebenswerten und liebherzigsten Freund an; er nennt sie innig geliebte und gewünschte Jungfer Burk. Später redet er sie sogar mit „herzgeliebter Schatz“ an und sie ihn mit „herzigst Geliebter“. Als er im September 1751 eine feste Lehrerstelle in Roßwangen erhält, verfasst er für die verwitwete Mutter der Agnes Rosina den offiziellen Heiratsantrag. Im Spätsommer tritt er seine Stelle an. Am 2. November 1751 werden sie in Roßwang getraut, und die Braut zieht zum Dienort ihres Gatten.

Zum Bestandteil pietistischer Eheanbahnung konnte es gehören, in Briefen und Tagebüchern des anderen zu ergründen, ob man zusammenpasse. Israel Hartmann sucht 1750 in der Vorphase seiner Werbung anhand der Lektüre von Briefen, die Agnes Rosina Burk in freundschaftlicher Vertrautheit an Hartmanns Nichte geschrieben hatte, eine letzte

Vergewisserung für den Beginn seiner Werbung, und zusammen mit einigen kurzen Gesprächsindrücken kann er dann resümieren: „Die Briefe welche ich gelesen machten mich noch fester, u. da ich sie von Angesicht gesprochen, war mir nichts zu wider. Eine Freundschaft, die in Gottes Freundschaft ist; eine Person die Jesum lieb gewonnen, würdig und zu einer Hauffhaltung geschickt ist“.⁸¹ Sympathie und das Wissen um ihre Lebensausrichtung auf die pietistische Frömmigkeit sowie ihre hauswirtschaftlichen Kompetenzen konstituieren seinen Entschluss, die Werbung offiziell zu eröffnen.

Philipp Matthäus Hahn berichtet von einer gegenseitigen Tagebuchlektüre bei seiner zweiten Brautwerbung. Der 1775 verwitwete Hahn erwägt kurz nach dem Tod seiner Frau, eine der drei Töchter des benachbarten Pfarrers Johann Friedrich Flattich (1713–1797) zu ehelichen. Seine erste Wahl, die er später verwerfen sollte, fällt auf die älteste Flattich-Tochter Helena (1748–1811), mit der er Tagebuchauszüge austauscht.⁸² Dass diese Art des Kennenlernens zu der Einsicht führen konnte, man sei nicht für einander bestimmt, lag in der Natur der Sache, denn für eine zukünftige geistig-religiöse Gemeinschaft bedurfte es einer gewissen Verwandtschaft der Seelen.

7. Retrospektive in Lebenslauf und Biographie

Der lange Zeit ungewisse Ausgang der Brautwerbung Israel Hartmanns und die darüber geführte Korrespondenz mit der Jungfer Burk sind in dem siebzigseitigen *Lebenslauf*, den Hartmann mehr als vierzig Jahre nach seiner Heirat verfasst, einer anderen Erzählweise gewichen. In seinem pietistischen Lebenslauf ist keine Rede mehr davon, dass sein Bruder und dessen Frau für ihn die Werbung einleiteten, dass er sehr hartnäckig um die Jungfer Burk werben musste, dass seine Besuche bei ihr Teil seiner nachdrücklichen Werbung waren und dass ihre Einwilligung lange fraglich war. In seinem Lebenslauf schildert er seine Eheschließung, die in eine sehr geschlossene Lebenserzählung als eine Abfolge von göttlichen Führungen von der Geburt bis ins hohe Alter eingefügt ist, schon vor Beginn der Werbung als von Gott beschlossene Sache. Da verkehrt sich seine Frage nach einer möglichen Heiratskandidatin bei seinem Bruder zu der himmlischen Eingebung: „Dießmal kommst du nicht wieder frey zurück“. Und seine Reaktion auf den Vorschlag der Schwägerin, die begeistert von der Jungfer Burk berichtet: „O die solltest du, Israel! kennen“, wird ins Unbeteiligte verkehrt, denn er blieb „kalt, bey all der Wärme,

⁷⁸ Brief vom 23. Januar 1751 [s. Anm. 75].

⁷⁹ Ebd., Brief vom 19. April 1751.

⁸⁰ Ebd., Brief vom 20. Mai 1751.

⁸¹ Brief vom 5. November 1750 an seinen Bruder, den herzoglichen Stutenmeister, der die Verbindung vorgeschlagen hatte [s. Anm. 75].

⁸² Hahn, Kornwestheimer Tagebücher [s. Anm. 70], 380, 382.

womit sie ihre Erzählung fortsetzte.⁸³ Hartmann demonstriert in seinem Lebenslauf, dass er zu diesem Zeitpunkt die Vorsehung Gottes und deren Zeichen noch nicht zu deuten wusste. Doch die himmlische Führung entschlüsselt sich ihm durch zwei ungeplante Besuche, die im Hause der Jungfer Burk stattfinden. Die als zufällig deklarierten Treffen werden als Zeichen der Vorsehung gelesen: „wir müßten einander beschieden sein.“⁸⁴ Für eine pietistische Retrospektive wundert es nicht, dass die Zeit von der himmlischen Eingebung bis über die Besuche hinaus von intensivem Gebet Hartmanns mit der Bitte um Entschlüsselung seiner inneren Unruhe begleitet war. In seinem Lebensbericht lenkt Gott Hartmanns Weg, den er selbst erst mit einer gewissen Verzögerung zu deuten vermag. Durch Gottes Führung befindet er sich schon auf dem Weg zur Braut, bevor ihm dies selbst bewusst ist. Der pietistische Lebenslauf Hartmanns legt Zeugnis davon ab, wie außerordentlich sich dieser der göttlichen Führung überlassen hat. Ein Nebeneffekt der pietistischen Lebenslauf-Reflexion ist, dass die aktive Rolle, die Hartmanns Frau bei der Partnerwahl spielte, nicht mehr repräsentiert wird.

Die zweifache Darstellungsweise über das Zustandekommen der Hartmann-Burkschen Verbindung zeigt, dass sowohl Ausdrucksmöglichkeiten der schreibenden Pietistinnen und Pietisten als auch eine wissenschaftliche Interpretation an das Genre des Textes gebunden sind. Der Sinn einer pietistischen Brautkorrespondenz ist die Ausrichtung zweier Individuen auf eine fromme gemeinsame Zukunft, an der Braut wie Bräutigam aktiven Anteil haben, während der pietistische Lebenslauf eines Einzelnen erweisen muss, dass dieser sich ganz der Vorsehung Gottes überlassen hat und dieser allein den Lebensweg bestimmte. Für eine Deutung der pietistischen Weltsicht wäre es völlig verfehlt, Israel Hartmann ob seines handgeschriebenen Lebenslaufes einer Schönfärbung seiner Vita überführen zu wollen. Beide Darstellungsebenen, der Dialog mit der Braut wie die göttliche Vorsehung im Lebenslauf, präsentieren reale Erfahrung, nur sind Ausdruck und Emotion strikt an die Möglichkeiten gebunden, die die jeweilige Textform erlaubt.

Neben Brautbrief und autobiographischem Lebenslauf gibt es noch eine dritte pietistische Textgruppe, in der die Eheschließung einen wichtigen Platz einnimmt. Das ist der biographische Lebenslauf, den der überlebende Teil, Männer wie Frauen, nach dem Tod des Ehepartners in der Regel für den Personalia-Teil der Leichenpredigt verfasste. Hier wird die Heirat als Element in die fromme bürgerliche Genealogie eingereiht. Nach dem Tod seiner Ehefrau 1795 schildert Israel Hartmann auch in dieser Textgattung die gemeinsame Eheschließung als Vorsehung Gottes.

⁸³ STAL PL 701 Nachlass Israel Hartmann, Bü 15: Selbstverfaßter Lebenslauf a, 70 Bl., Abschrift von 1784 mit Nachträgen, 27.

⁸⁴ Ebd.

Er erwähnt die Hochzeitspredigt, die die Freude, seine Zuversicht allein auf Gott zu setzen, zum Thema hatte (Ps 73,28).⁸⁵ Des weiteren nennt er die frommen Eltern seiner verstorbenen Frau, namentlich ihre zehn Kinder und die Namen der Ehepartner. In der Fortsetzung präsentiert er uns die Verstorbene als vorbildliche pietistische Ehefrau: „Sie war eine treue Gattin, eine Mutter, die sich ganz dem Wohl ihrer Lieben aufopfert.“ So tätig sie im Hause war, so wichtig war ihr die tägliche Bibellektüre und die erbauliche Lektüre an den Abenden des Wochenendes: „Besonders Samstag Nachts und Sonntags las sie viel zur Erbauung, stärkte sich im Gefühl ihres Sünden Elends mit den Gnaden Mitteln [. . .]“⁸⁶. Hartmann führt das Leben seiner verstorbenen Frau in einer Weise vor, die genau auf die Hausmutterideale des Pietismus abgestimmt ist: Sie ist vielmalige Mutter, gehorsame Gattin, aufopfernd für ihre Familie und aktiviert ihre Kraft für dieses Programm durch erbauliche Lektüren. Magdalena Sibylla Rieger, geb. Weissensee (1707–1786), präsentiert uns ihren verstorbenen Ehemann, den Regierungsrat und Vogt zu Stuttgart Immanuel Rieger (1699–1758), in ähnlichem Muster. Auch in seinem Fall werden er und seine Eheschließung in die Generationenabfolge eingereiht. Nur gilt es bei einem Mann, die akademische Ausbildung und die berufliche Karriere gegenüber der Leistung in der Familie hervorzuheben.⁸⁷

In Lebenslauf und Biographie bleibt die Unterstützung und Vermittlungsarbeit von Familienmitgliedern bei der Partnerwahl zugunsten der zentralen Bedeutung des göttlichen Plans in der Darstellung meist unberücksichtigt. Als Anton Williardts (1789–1873) 1815 mit seiner Werbung um Caroline Beck (1794–1866) beginnt, ist diesem Entschluss zweierlei vorausgegangen. Zuerst wurde in seiner Familie herausgefunden, wer als Braut am besten geeignet schien, und dann prüfte Anton Williardts, ob diese Wahl auch der göttlichen Vorsehung entspreche. Seine Schwester schrieb ihm: „Gottes gnädige Vorsehung wird es gewiß zu deinem Besten lenken, Ihm wollen wir vertrauen, er laße dich bald zu einer inneren Ruhe und Gewißheit kommen.“⁸⁸ Wie im frühneuzeitlichen Bürgertum üblich, waren auch in pietistischen Bürgerkreisen Verwandte und Freunde an der Auswahl der Ehekanidatin beteiligt.⁸⁹ Im Fall Israel Hartmann

⁸⁵ STAL PL 701 Nachlass Israel Hartmann, Bü 20: Kurze Lebensbeschreibung von Agnes Rosina, geb. Burk, 2 Bl., 1795.

⁸⁶ Ebd., 2.

⁸⁷ *Magdalena Sibylla Rieger: Denkmal der Liebe Ihrem zärtlichsten Ehe=Mann weiland Herr Immanuel Rieger. Stuttgart 1758.*

⁸⁸ AFFL 18 I 39/2, Brautwerbung Charlotte Geß geb. Williardts für ihren Bruder Anton Williardts bei Caroline Beck, Brief vom 28. November 1815.

⁸⁹ Anette Völker-Rasor errechnet in der Analyse männlicher Autobiographien aus dem protestantischen Bürgertum des 16. Jahrhunderts für ein Drittel der 60 Eheschließungen eine Eheanbahnung von außen und zwar durch Eltern, Geschwister, Freunde oder Dienstherrn, *dies.* [s. Anm. 5], 134.

erfolgte die Vermittlung über die Familie seines Bruders, da die Braut eine Freundin der Tochter seines Bruders war.⁹⁰ Für Anton Williardts fragte seine verheiratete Schwester Charlotte Geß (1795–1850) bei der erwählten Caroline Beck an; beide Frauen waren miteinander befreundet, und Caroline kannte Anton bereits.⁹¹ Es kann wohl als typisch erachtet werden, dass schon vor Beginn der Brautwerbung freundschaftliche oder verwandtschaftliche Bindungen zwischen der Familie des heiratswilligen Mannes und derjenigen der Braut bestanden.

8. Veränderungen im 19. Jahrhundert

Für die Brautkorrespondenz des 18. und frühen 19. Jahrhunderts ist festzuhalten, dass die individuelle und gemeinschaftliche Ausrichtung der Ehe auf Gott das Hauptthema zwischen Braut und Bräutigam darstellte und dass beide in der Kommunikation eine gleichberechtigte Position einnahmen. Diesen thematischen Schwerpunkt hatte Charlotte Steudel (1813–1861), die Tochter des Tübinger Theologieprofessors Friedrich Steudel, zu Beginn der 30er Jahre des 19. Jahrhunderts bereits aufgegeben. Ihr Sprachgestus vermittelt die Selbsteinschätzung einer grundsätzlichen weiblichen Inferiorität. Zwar deutet auch Charlotte Steudel 1832 die Ankunft eines unerwarteten Briefs ihres Bräutigams Friedrich Dettinger (1804–1876) als Zeichen der göttlichen Führung und Ausdruck der Zustimmung zu der geplanten Verbindung, aber im Vergleich zum 18. Jahrhundert hat sich ein neuer Tonfall in die Brautbriefe eingeschlichen, der auf eine veränderte Weiblichkeitskonzeption und ein neues Geschlechterverhältnis hindeutet. Als Tochter eines Tübinger Theologieprofessors versteht Charlotte ihre Heirat mit einem aufstrebenden promovierten Theologen, Sohn eines Uhrmachers, trotz ihres sehr viel höheren Standes, als großes und unverdientes Glück. Sie sorgt sich, dass sie dem „Beruf, der als Hausfrau und Gattin eines Seelsorgers“ auf sie wartet, nicht genügen könne, tröstet sich dann aber damit, dass seine Liebe wohl mit ihrer Schwachheit Geduld haben werde.⁹² Aus dieser Darstellung lässt sich kein ständisches Selbstbewusstsein der jungen Frau mehr ablesen, sondern nur unterschiedslose weibliche Inferiorität. In kindlichem Vertrauen schildert sie ausführlich, wie sehr ihr geistiges Leben noch zu wünschen übrig lasse, da sie sich zu wenig um die Nähe Gottes bemühe und seinen Geboten gegenüber ungehorsam sei:

⁹⁰ Hartmann, Selbstverfaßter Lebenslauf a [s. Anm. 83], 27.

⁹¹ Brautwerbung Charlotte Geß geb. Williardts für ihren Bruder Anton Williardts [s. Anm. 88].

⁹² Nachlass Steudel (Privatbesitz Schleebach/Geislingen a.d. Steige), Brautbrief o. D.

Du darfst aber nicht glauben, daß ich so ein aufmerksames u. gehorsames Schäflein des Heilands bin, ich weiß nur, daß ich es seyn sollte. Ich bin oft schrecklich ungehorsam, u. folge eben meinem Eigenwillen, wenn Er mir auch noch so deutlich saget, was Er will, u. wenn ich allemal so einen argen Ungehorsam einsehe, kann ichs oft fast nicht begreifen, daß Er doch nicht müde werden wird, dennoch wieder zieht, u. Seine Arbeit in mir fortsetzt.⁹³

Zwar empfiehlt sie im Gebet beide Herzen der Führung Gottes, doch ist ihre religiöse Reflexion weder auf Gemeinsamkeit noch auf ein spirituelles Selbstbewusstsein ausgerichtet. Statt dessen konstituiert sie die Verbindung beider über ihre Unzulänglichkeit gegenüber Gott und dem neuen Ehemann. Brieflich gesteht sie ihm den Zukunftswunsch, ihn auf seinen Predigtgängen in die Filialgemeinde begleiten zu dürfen, fürchtet aber „das Weible könnte so böß seyn, und den lieben Mann von den Predigtgedanken abhalten“.⁹⁴ Der rhetorische Gestus der Unterwerfung, der Enthusiasmus bei der Verkindlichung der eigenen Person und die Hochschätzung des zukünftigen Mannes und seines Berufes mittels der Geringschätzung der eigenen Person findet sich nicht in Brautbriefen von Frauen aus früherer Zeit. Diese Haltung ist ganz neu, denn im 18. und auch noch im frühen 19. Jahrhundert wurde in der Korrespondenz zwischen Brautleuten die Rhetorik einer sowohl eigenverantwortlichen als auch gemeinsamen Spiritualität und Jesusminne gepflegt.

9. Die bescheidene Hochzeitsfeier

Im pietistischen Bürgertum ging die Hochzeitsfeier äußerst schlicht und still vonstatten, was in den pietistischen Lebensbeschreibungen stets hervorgehoben wird, da man sich hier sichtlich von der Kultur der bürgerlichen Ehrbarkeit absetzte, die durch eine repräsentative Hochzeitsfeier sich ihres hervorgehobenen Standes zu versichern wusste. Johann Albrecht Bengel erwähnt 1714 in einem Brief an seine Braut, dass es ihm sehr recht sei, was beider Eltern bezüglich der Hochzeit besprochen hätten, „besonders, daß nicht viele Gäste geladen werden“.⁹⁵ Der gerade amtsentlassene Hofprediger Samuel Urlsperger (1685–1772) warnt 1718 einen alten, wohlhabenden Freund in Stuttgart davor, nicht zu viel Sorge auf die Hochzeitsvorbereitungen für seine Tochter zu verwenden: „daß man um der Menschen Willen sich nicht in solche [distraktion] sollte setzen lassen“.⁹⁶ Israel Hartmann und Agnes Rosina Burk begehen ihre Hochzeitsfeier 1751 mit einem Essen, an dem außer dem Paar nur noch

⁹³ Brautbrief vom 24. Juni 1832 [s. Anm. 92].

⁹⁴ Ebd., Brautbrief vom 4. Juni 1832.

⁹⁵ Burk, Bengels Leben [s. Anm. 72], 452.

⁹⁶ WLB Cod. hist. oct. 173 Tagebuch Samuel Urlsperger, 1718–1723, S. 23.

7 Personen teilnahmen.⁹⁷ Auch der reichsstädtische und kaiserliche Rat und Kaufmann in Esslingen Christian Gottlieb Williardts (1712–1779) und Schwiegersohn von Bengel legt Wert darauf, in seinem Tagebuch den stillen und schlichten Charakter der Hochzeit seiner zweiten Tochter Friedrike (1746–1800) mit ihrem Cousin Gottlieb Reuß (1742–1815), Sohn des Bengelschen Schwiegersohnes Albrecht Reichard Reuß (1712–1780), zu bezeugen. Die Heirat erfolgte im Rathaus. Vorher wurde Kaffee gereicht, und beim anschließenden Essen waren insgesamt 27 verwandte Personen zugegen.⁹⁸

Zu einer Hochzeitsfeier gehören selbstverfasste Hochzeitscarmina, die als Gelegenheitsdichtung von Verwandten, Freunden und Kollegen dem Paar dargebracht wurden und an diesen denkwürdigen Tag erinnern sollten. Das Brautpaar Rosina Catharina Hartmann und Philipp Christoph Strubel erhält am Tage seiner Hochzeit, dem 12. Februar 1782, sechs zum Teil sehr umfangreiche Hochzeitscarmina: zwei vom Elternpaar Hartmann-Burk, je eines von den ledigen Schwestern der Braut, Johanna Juliana und Christiana Heinrica, eines von dem Ludwigsburger Waisenhauspfarrer Matthäus Friedrich Beckh (1708–1780), der zugleich Kollege des Brautvaters und Waisenhauslehrers Israel Hartmann war, und eines von einem Vetter Eb. Fr. Hartmann, Schulmeister in Möglingen.⁹⁹ Auch in der familialen Hochzeitsdichtung wurde als Eheziel der gemeinsame Bezug auf Jesus hervorgehoben:

Nun in Jesu Christi Namen / bleiben wir vereint beysamen / Durch der Liebe erstes Band. / Heiland! Siehe auf uns nieder / Schärfe unsre Blicke wieder / Auf Dich, in dem Ehestand.//¹⁰⁰

Die zum Gedächtnis verfassten Gedichte verkärten die Brautwerbung schon als Vorsehung Gottes: „Gott hat es ihm befohlen“, so Pfarrer Beckh in seinem Hochzeitscarmen über den Heiratsantrag des Bräutigams. Im Hochzeitscarmen für Tochter und Schwiegersohn fehlt auch nicht der väterliche Rat, die Geschlechterhierarchie einzuhalten:

Sohn! Sey gern wie Christus weylend / Immer deines Leibes Heyland / Sey das Haupt! Und sey ein Mann! / Mächtig, in des Geistes Stärke! / Neu belebt zu jedem Werke / Das dir Christus vorgehan.// [Strophe 1]
Tochter! Lerne in der Stille / Seinem Willen sey dein Wille / In der Liebe unterthan. / Laß dich von dem Manne führen / Laß das Haupt den Leib regieren / Denk: mein Haupt ist Er, mein Mann.// [Strophe 4]¹⁰¹

⁹⁷ Hartmann, Selbstverfaßter Lebenslauf a [s. Anm. 83], 35.

⁹⁸ AFFL 18 I 45/2, Tagebuch Christian Gottlieb Williardts 1768/69, 7. September 1769.

⁹⁹ Ebd., Gedichte auf die Hochzeit von Israel Hartmanns ältester Tochter Ros. Cath. mit Ph. Chr. Strubel am 12. Februar 1782. Das Gedicht von Christiana Heinrica hatte allerdings der Vater verfasst.

¹⁰⁰ Ebd., Gedicht 1 vom Brautvater Israel Hartmann, die erste von 21 Strophen.

¹⁰¹ Ebd., Gedicht 2 vom Brautvater Israel Hartmann, insgesamt 22 Strophen [s. Anm. 99].

Die Themen der Hochzeitsdichtung sind die Ausrichtung der Ehe auf Gott, eine gemeinsame Spiritualität und die geschlechterhierarchische Ausrichtung der Ehe mit der Gehorsamspflicht der Gattin und der intellektuellen Führung des Gatten. Hier scheint nichts mehr von der Gleichheit und Eigenständigkeit der Ehefrau in geistlichen Dingen und ihrer Mitverantwortung durch, die in den *Catechismuspredigten* Speners noch anklingen. Die Formel der familialen Dichtung ist ganz simpel: Sie ist der Leib, er ist das Haupt, das den Leib regiert.

10. Pietistische Konzepte ehelicher Sexualität

Philipp Jakob Spener äußert sich in seinen *Catechismuspredigten* sehr deutlich zur ehelichen Sexualität. Die mutwillige Entziehung des Leibes sei der Pflicht des Ehestandes zuwider und eine Art Ehebruch. Die eheliche Enthaltsamkeit zur Übung der Gottseligkeit dürfe nicht zu lange ausgedehnt und keinesfalls aus Gründen des Streites praktiziert werden.¹⁰² Auch in seinen *Theologischen Bedencken* räumt Spener dem Thema Ehe und eheliche Sexualität einen eigenen Platz ein. Bemerkenswert ist, dass die eheliche Sexualität nicht nur der Reproduktion, sondern auch der ehelichen Freundschaft und Liebe dient.¹⁰³ Die eheliche Beiwohnung sei heilige Verordnung; das Maßhalten darin unbedingte Pflicht der Kinder Gottes, ein Entzug derselben aber nur für kurze Zeit zu Fasten und Buße erlaubt.¹⁰⁴ Insgesamt entwickelt der innerkirchliche Pietismus in seinem Schrifttum des 17. und 18. Jahrhunderts eine erstaunlich positive Haltung zur ehelichen Sexualität.¹⁰⁵

Der Jurist und Pietist Johann Jakob Moser widmete der ehelichen Sexualität eine eigene Schrift, die wohl weniger an die Gemeinde der Frommen als an ihre Führer gerichtet war.¹⁰⁶ Die ausführlichen Stellungnahmen zur sexuellen Praxis in der Ehe werden mit den vielen Unsicherheiten der „Kinder Gottes“ in diesen Fragen begründet. Die Berechtigung, über „den recht= oder unrechtmäßigen Gebrauch des Ehebettes“ öffentlich zu schreiben, leitet Moser von der biblischen Grundlage des Themas ab. Seinen eigentlichen Schreibantrieb aber erklärt er damit, dass unter den Frommen zu wenig klare Verhaltensregeln bestünden, und da

¹⁰² Spener, *Catechismuspredigten* [s. Anm. 11], 730 f.

¹⁰³ Vgl. Philipp Jakob Spener: *Theologische Bedencken und andere Briefliche Antworten*. [Halle 1700]. ND Hildesheim, New York 1999, 313 f.

¹⁰⁴ Spener, *Theologische Bedencken* [s. Anm. 103], 206 f.

¹⁰⁵ Für diesen Themenkomplex verpasst die Analyse von Fritz Tanner den Punkt, wenn er Speners Position als vom sündigen Charakter der Sexualität geprägt hervorhebt, vgl. Tanner [s. Anm. 9], 182 f.

¹⁰⁶ Johann Jakob Moser: *Theologische Gedanken von der ehelichen Beiwohnung unbekehrter, erweckter und wiedergeborener Personen*. [1743]. ND Leipzig 1900.

man nicht darüber belehre und aufkläre, würden manche Seelen Ungeheures erleiden, da sie nicht wüssten, ob sie in der Sünde leben.¹⁰⁷ Moser fühlt sich in seinem Selbstverständnis als Lehrer der Kinder Gottes geradezu berufen zu erklären, „was in dieser so wichtigen Sache die rechte Mittelstraße und welche Abwege dabei zu vermeiden“¹⁰⁸ seien. Mosers Schrift zur ehelichen Sexualität ist streng systematisch, einem Rechtskommentar ähnlich aufgebaut, in fünf große Kapitel gegliedert und mit einer sehr feinen Unterteilung in Paragraphen. In seinen Ausführungen unterscheidet er Unbekehrte, Erweckte und Wiedergeborene. Die Unbekehrten leben in der Sünde der „Lustseuche“, da die Eheleute sich gegenseitig zur Lust reizen würden. Da die erzeugten Kinder die Gemütsbeschaffenheit annähmen, die ihre Eltern in der Zeit der Zeugung haben, vermehre sich hier ständig die Anzahl „der ewig verfluchten höllischen Geister“.¹⁰⁹ Die bereits Erweckten, aber noch nicht Wiedergeborenen müssten daher alles der Reizung der fleischlichen Lust Dienliche ablegen, aber keinesfalls auf den Irrglauben verfallen, dass die Enthaltsamkeit von der ehelichen Beiwohnung ihre Bekehrung fördere oder sie dadurch Gott näher rücken würden.¹¹⁰ Die eheliche Beiwohnung sei dem göttlichen Leben keinesfalls zuwider, obgleich „in unseren Tagen viele auf diese Abwege geraten sind und die eheliche Beiwohnung deswegen mit den schändlichsten Namen belegt, sich aber damit gar sehr selbst betrogen und an Gottes heiliger Ordnung versündigt haben.“¹¹¹ Mosers Hauptanliegen ist es, die unter Pietisten wohl teilweise vertretene Annahme zu widerlegen, dass besondere Frömmigkeit sexuelle Enthaltsamkeit in der Ehe erfordere. Als biblischen Beweis führt er die positive Bewertung der ehelichen Sexualität im Alten und Neuen Testament an. Die Neigung zur ehelichen Beiwohnung sei den Menschen von Gott eingepflanzt; sie könne unmöglich Sünde sein, da ohne diese – zumindest bei dem männlichen Geschlecht – die Zeugung unmöglich sei.¹¹² Offensichtlich hatten sich im pietistischen Heiligkeitsstreben nunmehr erkannte Katholizismen eingeschlichen, denn die Zurückweisung des ehelichen Geschlechtsverkehrs galt – etwa im spätmittelalterlichen Heiligenkult – als wichtigstes Zeichen der Entwicklung von Heiligkeit.¹¹³

Die grundsätzlich positive Bewertung der ehelichen Sexualität im pietistischen Bürgertum Württembergs unterlag jedoch gewissen Einschränkungen. Die Neigung darf nicht durch ein Übermaß an Essen und

Trinken erregt werden. Jegliche sinnliche Stimulanz, durch Blicke oder Berührungen evoziert, gilt als sündlich¹¹⁴:

Ja wo auch das Auge ganz zufällig etwas erblickte, was die Begierden oder bösen Lüste erregen oder unterhalten könnte, da haben sich Erweckte davon abzuwenden, ihr Herz mit Gebet und Betrachtung göttlicher und anderer erlaubter Dinge dagegen zu bewahren und ihre Sinne und Gedanken auf etwas anderes zu richten.¹¹⁵

Die Kinder Gottes müssen also immer auf der Hut sein, dass ihre Neigung zur ehelichen Beiwohnung nicht sündig wird. Vor, während und nach dieser Handlung müsse die Allgegenwart Gottes vorgestellt werden und die Beiwohnung als gottwohlgefälliges Werk verrichtet werden. Nachdem Moser den Rahmen für eine positive eheliche Sexualität für Pietistinnen und Pietisten gesteckt hat, wendet er sich Detailfragen zu, nicht ohne zu bemerken, dass die Meinung der pietistischen Führer in Einzelfragen durchaus auseinander gehe.¹¹⁶ Zeit und Maß der ehelichen Beiwohnung seien in der Bibel nicht festgeschrieben, auch müsse man Natur und Alter der Ehepartner miteinbeziehen. Er, Moser, halte es für richtig, dass man sich vor und nach dem Genuss des hl. Abendmahls enthalte, ebenso wie vor anderen besonderen Andachtsübungen. Er glaube allerdings nicht, dass die eheliche Beiwohnung im Fall der Schwangerschaft der Frau nicht mehr erlaubt sei, denn die Beiwohnung diene nicht nur der Kindererzeugung, sondern auch der Erhaltung und Erneuerung der ehelichen Freundschaft. Auch Spener hatte in seinen *Theologischen Bedencken* eine ausführliche Argumentation entfaltet, die die eheliche Beiwohnung während der Schwangerschaft erlaubte.¹¹⁷ Mit einer erstaunlichen Offenheit seziert Moser weitere Detailprobleme. Nach der Geburt eines Kindes sei mit der Beiwohnung solange zu warten, bis die Natur des Weibes sich wiederum eingerichtet und in ihrer vorigen Ordnung sei, „das Weib auch keinen solchen Abgang der Leibeskräfte mehr spürt, daß eine etwa auf die eheliche Beiwohnung erfolgende neue Schwangerschaft ihr oder der Frucht schädlich sein könnte [...]“.¹¹⁸ Das Stillen eines Kindes sei kein Hinderungsgrund, allerdings empfänden Mutter und Kind durch die eheliche Beiwohnung in dieser Zeit mancherlei Beschwerde. Die Naturen der Frauen seien unterschiedlich, und es sei mit Rücksicht auf Mutter und Säugling zu entscheiden. Moser betrachtet es jedoch als großen Frevel, wenn die Stillzeit verlängert werde, um eine erneute Konzeption zu verhindern. Zum Abschluss behan-

¹⁰⁷ Moser, Theologische Gedanken [s. Anm. 106], 13 f.

¹⁰⁸ Ebd., 19.

¹⁰⁹ Ebd., 30.

¹¹⁰ Ebd., 34.

¹¹¹ Ebd., 41.

¹¹² Ebd., 43.

¹¹³ Vgl. Caroline Walker Bynum: Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters. [Engl. Ausg. 1991]. Frankfurt/Main 1996, 167.

¹¹⁴ Moser, Theologische Gedanken [s. Anm. 106], 44.

¹¹⁵ Ebd., 35.

¹¹⁶ Ebd., 50 f.

¹¹⁷ Spener, Theologische Bedencken [s. Anm. 103], 206 f.

¹¹⁸ Moser, Theologische Gedanken, 57.

delt Moser noch die eheliche Beiwohnung eines bekehrten mit einem unbekehrten Ehegatten.¹¹⁹ Die eheliche Schuldigkeit dürfe nicht versagt werden, allerdings müsse der bekehrte Teil bei einer sündigen Form der Sexualität Widerstand leisten.

Friedrich Christoph Oetinger setzt in seinen *Freimüthigen Gedanken von der ehelichen Liebe* von 1777 die Linie einer positiv gezeichneten ehelichen Sexualität fort. Er sieht die eheliche Liebe sogar erst in der körperlichen und geistlichen Vereinigung entfaltet. Das biblische Bild der ehelichen Liebe sei die Vereinigung des Herrn mit seiner Gemeinde, der Herr werde Mann und Bräutigam, die Gemeinde Braut und Eheweib genannt.¹²⁰ Weit stärker als andere württembergische Autoren des innerkirchlichen Pietismus entwickelt er einen spirituell-mystischen Rahmen für die eheliche Sexualität. Mann und Frau sei die Neigung, zusammen zu kommen, angeboren, da sie aus einem Menschen geschaffen seien.¹²¹ Durch die sexuelle Einswerdung werde die Einheit der Seelen und der Gemüter hergestellt. Oetingers androgyner Mensch der Schöpfung wird in der ehelichen Vereinigung wiederhergestellt.¹²² Die nachparadiesische Natur von Mann und Frau basiert für Oetinger auf einer Ergänzungsordnung, aus der er wiederum seine Geschlechterordnung ableitet: Das Weib ist der Wille, der Mann der Verstand, und der Wille liebt den Verstand.¹²³ Die Neigung zur Vereinigung bestehe nur beim Weibe beständig, denn sie verkörpere die Liebe, welche immer wirkt, der Mann hingegen sei das „Auffassende der Liebe“. Die Liebe der Eheleute komme aus dem Geist in den Leib und dringe in die Seelen und Gemüter ein, woraus dann Freundschaft und Vertraulichkeit entstehe. In Oetingers Geschlechterordnung haben die Männer die Weisheit und den Verstand, während die Frauen diesen nur durch den Umgang mit den Männern erlangen können.¹²⁴ Die Gesinnungen der Frauen zielen darauf ab, ihren Sinn mit dem Mann zu vereinigen, was daher rühre, dass ihre Neigung zur Vereinigung beständig und fortdauernd sei. Das Weib, das aus dem Mann erschaffen, sehnt sich nach ihrem Urstoff und will in ihn zurückkehren.¹²⁵ Im Alltag habe jeder seine eigenen Pflichten, die sich in der Kindererziehung verbinden. Viele glaubten fälschlicherweise, dass die Frauen es den Männern in der Schärfe des Verstandes gleich tun könnten, es sei aber ein Unterschied der Schöpfung.¹²⁶ Kennzeichnend

für Oetinger ist, dass seine Argumentation nicht auf einer weltlichen Unterordnungspflicht der Ehefrau aufbaut wie bei den anderen pietistischen Theologen, sondern auf einer naturalisierten Ungleichheit der Geschlechter, die in der von ihm entworfenen Schöpfungsordnung biologisch begründet erscheint.

11. Sexuelles Begehren

Für eine positiv bewertete eheliche Sexualität und ein aktives sexuelles Begehren im pietistischen Bürgertum lassen sich einige Argumente anführen. Die hohen Geburtenzahlen – zehn und mehr lebend geborene Kinder sind der Durchschnitt – verweisen auf eine beständige eheliche sexuelle Praxis.¹²⁷ Hier muß allerdings bedacht werden, dass die leiblichen Konsequenzen der aktiven ehelichen Sexualität eine besondere Gefährdung für das Leben der Frauen mit sich brachten. Die lutherisch-pietistische Berufsaufgabe der Ehefrau, das Gebären und Aufziehen der Kinder, stellte das Überleben der Frauen permanent in Frage. Der häufige Kindstod, die außerordentliche körperliche Belastung der Frauen durch die vielen Geburten und der mögliche Tod bei jeder neuen Geburt prägten den Begriff des „Gebärkreuzes“.¹²⁸

Die Thematisierung des sexuellen Begehrens spielt zumindest in den Tagebuchaufzeichnungen einiger namhafter pietistischer Männer eine Rolle. Frauen erwähnen Fragen des eigenen Begehrens so gut wie nie. Philipp David Burk (1714–1770) deutet in seinem Tagebuch mehrfach die Problematik seiner sexuellen Wünsche an. Noch ledig versucht er beständig, seine aufsteigende Lust zu bekämpfen. Kurz vor seiner Verlobung schreibt er im August 1743:

Meine Einsamkeit wird mir anfangen sehr zur Last, und ich weiß den Drang, d. mir meine Phantasie bey Tag u. Nacht am Leib u. an d. Seele anthut, mit

¹²⁷ Kinderzahlen von zehn und mehr waren üblich:

Johann Albrecht Bengel (1687–1752) u. Johanne Regine Seeger (1693–1770): 12 Kinder
Philipp Friedrich Hiller (1699–1763) u. Maria Regina Schickhardt (1706–1780): 11 Kinder
Johann Jakob Moser (1701–1785) u. Friederike Rosina Vischer (1703–1762): 9 Kinder
Johann Fried. Flattich (1713–1797) u. Christina Margaretha Groß (1721–1771): 14 Kinder
Fried. Chr. Oetinger (1702–1780) u. Chr. Dorothea Linsenmann (1717–1796): 10 Kinder
Israel Hartmann (1725–1806) u. Agnes Rosina Burk (1727–1795): 10 Kinder
Christian Gottl. Williardts (1712–1779) u. Johanne Rosina Bengel (1720–1782): 8 Kinder
Philipp David Burk (1714–1770) u. Maria Barbara Bengel (1727–1782): 14 Kinder

¹²⁸ Dazu Ulrike Gleixner: Todesangst und Gottergebenheit: Die Spiritualisierung von Schwangerschaft und Geburt im Luthertum und Pietismus. In: Geschichte des Ungeborenen. Zur Erfahrung und Wissenschaftsgeschichte der Schwangerschaft, 17.–20. Jahrhundert. Hg. v. Barbara Duden [u. a.]. Göttingen 2002 (MPIG, 170), 75–98.

¹¹⁹ Moser, Theologische Gedanken [s. Anm. 106], 84 f.

¹²⁰ Oetinger, Freimüthige Gedanken [s. Anm. 47], 378.

¹²¹ Ebd., 379 f.

¹²² Fritz Tanner bezeichnet Oetingers Konzept in der ehelichen Vereinigung als „androgyn gedachten Paradiesmenschen“, vgl. ders., [s. Anm. 9], 200.

¹²³ Oetinger, Freimüthige Gedanken, 380 f.

¹²⁴ Ebd., 382.

¹²⁵ Ebd., 383.

¹²⁶ Ebd., 385.

keinem Wort zu beschreiben. Vielmahl habe ich schon d. Herrn angefleht, daß er nur diese Plage von mir [nehmen] möchte, mit welcher ich schon so viel Tage u. Jahre geplaget bin. Und es bleibt doch immer das vorige. Ach du HERR wie lange!¹²⁹

Philipp Matthäus Hahn bekennt sogar in seinem publizierten Lebenslauf, dass er als unverheirateter, zwanzigjähriger Magister große Schwierigkeiten hatte, seine „natürlichen Zeugungstribe“ zu unterdrücken.¹³⁰ Für Pietisten ist die Wahrnehmung einer körperlichen Lust vor allem im ledigen oder verwitweten Stand problematisch; diese wird als sündig, tierisch und teuflisch verworfen, weil keine Abhilfe, etwa in Form der Onanie, erfolgen darf. Nur in der Ehe hat die Sexualität einen erlaubten, positiven Platz.

Im zweiten Ehejahr kommentiert Burk zum Tod seiner erstgeborenen Tochter, wenige Tage nach der Geburt: „Mein Gew[issen] Hat mir selbst ex excessibus amoris Schuld gegeben“.¹³¹ Mit dieser Schuldannahme qualifiziert er sein sexuelles Begehren als übersteigert, und der Kindstod wird für ihn zur Gottesstrafe. Nur kurze Zeit nach dem Tod des Kindes quälen ihn schon wieder die alten Versuchungen „in coniugio“.¹³² Philipp Matthäus Hahn erwähnt häufig sowohl sein eigenes Begehren als auch das seiner beiden Ehefrauen. Zumindest seiner Wahrnehmung nach konfrontieren ihn beide Ehefrauen mit Wünschen und Ansprüchen.¹³³

12. Resümee und Ausblick

Es finden sich viele öffentliche Zeugnisse von bekannten Pietisten und Pietistinnen, die ihre Ehen als erfolgreich darstellen, sowohl in der verbindenden pietistischen Frömmigkeit als auch in der gegenseitigen Zuneigung und Liebe. Das ist selbstverständlich auch der Konvention des literarischen Genres Lebenslauf geschuldet, in dem sich diese positiven Würdigungen auffinden lassen. In der Leichenpredigt für Reinhard Hedinger (1664–1704) wird seine Ehe mit Christina Barbara Zierfuß als „ungemein liebevolle und sehr vergnügte“ benannt und die gelungene gegenseitige Förderung in der *praxis pietatis* mit „getreuem Beystand im Gebet / und sonderlich die Freude einen Gefährten zu haben in dem

¹²⁹ WLB Cod. hist. oct. 102, Diarium Philipp David Burk (1714–1770), Heft vom 20. April–22. August 1743.

¹³⁰ Philipp Matthäus Hahn: Lebenslauf. In: Ph.M. Hahn: Schriften. Hg. v. Chr. Ullr. Hahn. Bd. 1. Heilbronn, Rothenburg/Tauber 1828, 2–44, hier 16.

¹³¹ WLB Cod. hist. oct. 102, Diarium Philipp David Burk, Heft 30, 19.–21. August 1745.

¹³² Ebd., Diarium Philipp David Burk.

¹³³ Hahn, Kornwestheimer Tagebücher [s. Anm. 70]; ders.: Die Echterdinger Tagebücher 1780–1790. Hg. v. Martin Brecht u. Rudolf F. Paulus. Berlin, New York 1983.

Leben und der Nachfolge JESU“ hervorgehoben.¹³⁴ Da im biographischen Teil der Leichenpredigt nur das Positive eines Lebenslaufes erwähnt wird, das den anderen zum Exempel dienen soll, so muss der mit dem Ehepaar befreundete Leichenprediger Johann Friedrich Hochstetter (1640–1720) uns als Garant dafür dienen, auch das Beispielhafte dieser Beziehung hervorgehoben zu haben. Johann Albrecht Bengel, der seine eigene Ehe positiv bilanziert, nennt einige Grundsätze für eine gelungene Ehe: Sie müsse eine „wahre Gebetsgemeinschaft“ sein, am Anfang tue Geduld Not, bis man sich aneinander gewöhnt habe, und je größer die gegenseitige Achtung, desto größer bleibe die Liebe.¹³⁵ Johann Jakob Moser erwähnt in der Biographie seiner 1762 verstorbenen Frau Friederike Rosina (1703–1762), dass er Gott Lob eine vergnügte Ehe gehabt habe.¹³⁶ Das Zuneigungssonett für den Ehemann der preisgekrönten Dichterin Magdalena Sibylla Rieger (1707–1786) kommt einer Liebeserklärung gleich,¹³⁷ und auch in ihrer gereimten Autobiographie „Die Poetische Eh-frau“ stellt sie ihre Ehe als gelungen dar.¹³⁸ In einem Brief von Charlotte Geß (1795–1850) an ihren Bruder Anton Williardts (1789–1873) klingt die Beziehung zu ihrem Mann nach einem Ehejahr ebenfalls recht vergnüglich: „Heute wird mein guter Geß zu Euch gekommen seyn [...] so sage ihm die zärtlichsten Grüße von seinem liebenden Weible.“¹³⁹

Der auf Philipp Jakob Spener gründende württembergische Pietismus spiritualisiert die lutherische Ehekonzeption. Die Paarfindung und die Praxis in der Ehe werden ausschließlich im Kontext einer religiösen Sinnstiftung erklärt, beurteilt und erinnert. Durch diese Perspektive werden andere Maßgaben der ständischen Heiratspolitik ausgeblendet. Hei-

¹³⁴ Leichenpredigt von Johann Friedrich Hochstetter für Johann Reinhard Hedinger, zitiert nach Schöllkopf [s. Anm. 27], 191.

¹³⁵ Burk, Bengels Leben [s. Anm. 72], 454. In gleicher Richtung geht die Argumentation eines 1833 aus dem Nachlass publizierten Bengel-Aufsatzes über die Ehe, vgl. Johann Albrecht Bengel: Kurze Anweisung zu einem zufriedenen und glücklichen Ehestande. In: J. A. Bengel: Worte der Belehrung und Ermahnung an christliche Eheleute und Aeltern. Tuttingen 1833, 13 f.

¹³⁶ Johann Jakob Moser: Etwas von dem inneren Leben der seeligen Frauen Frideriken Rosinen Moserin. Stuttgart 1775, 5.

¹³⁷ Magdalena Sibylla Rieger: Lebens-Lauf. In: M. S. Riegerin geb. Weissensee: Kayserl. Gekrönter Poetin, und der löbl. Deutschen Gesellschaft in Göttingen Mitglied, Geistlich- und Moralischer auch zufällig-vermischter Gedichte Neue Sammlung. Stuttgart 1746, 161–198. Dazu Gisela Schlienz: Bevormundet, enteignet, verfälscht, vernichtet. Selbstzeugnisse württembergischer Pietistinnen. In: Geschriebenes Leben. Autobiographik von Frauen. Hg. v. Michaela Holdenried. Berlin 1995, 61–79, hier 69.

¹³⁸ Magdalena Sibylla Rieger: Die Poetische Eh-frau. In: M. S. Rieger: Geistlich- und Moralischer auch zufällig-vermischter Gedichte Neue Sammlung. Stuttgart 1746, 305–338; dazu auch Cornelia Nickus Moore: Magdalena Sibylla Rieger, „die Poetische Eh-frau“. In: PuN 21, 1995, 218–231.

¹³⁹ Brautwerbung Charlotte Geß geb. Williardts für ihren Bruder Anton Williardts [s. Anm. 88].

rat und Ehe werden allein als Thema der Frömmigkeit und der darin zugewiesenen Rollen reflektiert. Die Leitvorstellung ist, über eine individuelle fromme Praxis zur gemeinsamen religiösen Perspektive zu gelangen. Sowohl in pietistischen Entwürfen, wie theologischen Traktaten und Predigten, als auch in der Aneignung der Gruppe durch Briefe und (auto-)biographische Reflexion geht der vorgeschriebene Erfolgsweg dahin, über die persönliche zu einer gemeinsamen Frömmigkeit zu gelangen.

Die vom Spenerschen Pietismus hervorgehobene Gleichheit der Geschlechter vor Gott räumte den Ehefrauen einen geistigen Subjektstatus ein. Zum einen wurde ihnen die geistliche Verantwortung für ihre eigene Person sowie die Mitverantwortung für die Frömmigkeit des Ehemannes zugesprochen, zum anderen wurden sie in letzter Instanz nur auf die Befolgung göttlicher Gebote verpflichtet. Damit konnten Frauen sich trotz der Gehorsamspflicht gegenüber dem Ehemann zu einer selbstverantwortlichen Religiosität ermächtigen. Jedoch thematisieren alle Textgruppen, die explizit für die Gemeinde und pietistische Gruppe verfasst waren, stärker und zuweilen ausschließlich das Unterordnungsgebot für Frauen, während die theologischen Traktate, die primär für eine gebildete Elite verfasst waren, auch das Widerstandsrecht der Frauen entfalteten.

In den pietistischen Ehetraktaten wird die pietistische Frömmigkeit zur unbedingten Voraussetzung für die Wahl des Partners. Die führenden Theologen drängen auf eine strikte pietistische Endogamie; sie malen ein bedrohliches Inferno bei Missachtung dieser wichtigsten Regel aus. Heirat, Familienbildung und Generationenfolge sind ein wesentliches Mittel für die Herausbildung der untersuchten Gruppe. Ob der Ermangelung eigener Institutionen wird die Gruppenkontinuität durch das Prinzip einer sorgsamsten Heirats- und Familienpolitik gewährleistet.

Speners Aufwertung der Ehelosigkeit findet im württembergischen bürgerlichen Pietismus keinen praktischen Widerhall. Alle namhaften gebildeten Pietisten heiraten, wenn sie in ein Berufsamt eintreten. Von außen gesehen ist das bürgerlich-pietistische Heiratsverhalten kaum anders als das der vergleichbaren lutherischen Standesgruppe, doch scheint die ständische Feinabstimmung in der pietistischen Partnerwahl weniger exklusiv. Wichtiger als eine exakte soziale Gleichrangigkeit innerhalb des amtsbürgerlichen Segmentes sind bei der Wahl des zukünftigen Partners die pietistische Herkunft, die individuelle Frömmigkeit und das Ansehen in der Gruppe.

Die pietistische Religiosität konstituiert eine Eigenkultur, die Partnerwahl und Ehe der Frommen strukturiert. Die quietistische Selbstdeutung und die Vorsehung Gottes bei der Partnerwahl, die obsessive Gebetsprüfung und Zeichensuche für das Erkennen des göttlichen Willens und die einfachen und in sehr kleinem Kreis gehaltenen Hochzeitsessen sind glei-

chermaßen Bestandteile des Gemeinschaftslebens. Das gebildete pietistische Bürgertum artikuliert im formgebundenen Schreiben sein identitätsstiftendes Selbstverständnis. Hinsichtlich der Partnerwahl finden wir in der Brautkorrespondenz bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts einen gleichberechtigten Frömmigkeitsdialog, im selbstverfassten Lebenslauf die Geschichte des persönlichen Quietismus zu Gunsten der Vorsehung Gottes, im biographischen Abriss sowohl die göttliche Vorsehung als auch die Einordnung in die familiäre Genealogie der Frömmigkeit, im Hochzeitsgedicht wiederum die göttliche Vorsehung und den Entwurf einer geordneten Hierarchie der Geschlechter im paulinischen Bild vom Haupt, das den Leib regiert. Das Genre gibt die jeweiligen Themen und Inhalte vor, über die die pietistische Gruppe die Facetten ihrer Identität formt.

Zur pietistischen Spiritualisierung der Ehe gehört auch ein positiver Entwurf der ehelichen Sexualität. Neben den legitimierenden Standardargumentationen des 16. und 17. Jahrhunderts wie der Zeugung von Kindern und der Vermeidung von Unzucht wird die eheliche Sexualität als Mittel zur Stiftung der ehelichen Freundschaft hervorgehoben und in eine geistig-leibliche Gemeinschaft eingegliedert. Äußere Anreize müssen vermieden werden, damit sich die eheliche sexuelle Praxis spiritualisieren kann.

Sowohl die Praxis der pietistischen Endogamie als auch das Angebot für Frauen, mit in die pietistische Verantwortung genommen zu werden, war eine notwendige Voraussetzung für die Einlösung einer durch Praxis sichtbaren Alltagsfrömmigkeit.

In den puritanischen¹⁴⁰ und in den deutschsprachigen pietistischen Eheschriften des 17. Jahrhunderts besteht schon aus dem protestantischen Erbe des 16. Jahrhunderts heraus eine unauflösliche Spannung zwischen dem Gehorsamsgebot der Ehefrau gegenüber dem Ehemann und ihrer spirituell verantwortlichen Position, die zu einer wechselseitigen Förderung der Heiligung und dem unbedingten Gehorsam gegenüber Gottes Wort führen sollte. Durch die Hervorhebung der spirituellen Gleichheit der Frauen in den Eheschriften der pietistischen Theologen und Führer wird diese Spannung zwischen geistiger Eigenverantwortlichkeit einerseits und weltlicher Gehorsamspflicht andererseits noch verschärft. Da die Gleichheit der Geschlechter nur in geistiger, keineswegs in weltlicher Hinsicht gelten soll, besteht die Gefahr, dass ein aus religiöser Haltung abgeleiteter Widerstand gegen eine unfürliche Haltung des Ehemannes als Ungehorsam erscheint, denn die beiden Handlungsgebote von Un-

¹⁴⁰ Davies [s. Anm. 6], 68 f.; Gesell [s. Anm. 7]; Ingrid Hotz-Davies: „Wives submit yourselves unto your own husbands, as unto the Lord“. Das Problem der Untertänigkeit der Frau bei William Gouge, Rachel Speight und Margaret Fell. In: Text und Geschlecht [s. Anm. 3], 197–213, hier 199 f.

terwerfungspflicht und Widerstandsrecht der Ehefrau bleiben in den pietistischen Eheentwürfen ein ungelöstes Problem. Das Ungleichgewicht einer religiösen Eigenverantwortung bei unbedingter weltlicher Gehorsamspflicht kann in den pietistischen Ehen zu einem erhöhten Konfliktpotential führen. Wenn eine Ehefrau tatsächlich ihren religiösen Handlungsmotiven gegenüber ihren weltlichen Gehorsamspflichten den Vorrang gab, lief sie Gefahr, von Seiten der Welt nur als ungehorsam und widerständig beurteilt zu werden. Im Dissens mit dem Ehemann kann spirituelle Selbstverantwortung und weltliche Unterordnungspflicht zu einer Gegenposition führen. Nahmen Frauen die spirituelle Gleichheit ernst, war diese mit der weiterhin gültigen weltlichen Unterordnungspflicht nicht immer in Einklang zu bringen.

Die auf gemeinsamer Religiosität begründete pietistische Ehe misst aber auch den Ehemännern eine spirituelle Verantwortung gegenüber ihren Frauen zu. Die weltlich abgesicherte Herrschaft des Ehemannes kann dadurch noch eine spirituelle Überhöhung erfahren. In Konfliktsfällen ermöglichte diese Überhöhung eine fast unantastbare männliche Überlegenheitshaltung, die nicht nur weltlich, sondern auch göttlich legitimiert war. Diese Verschmelzung von weltlicher mit geistiger Herrschaft findet sich in der Position des pietistischen Patriarchen, in der sich eine weltlich wie religiös abgesicherte Selbstgerechtigkeit grenzenlos entfalten konnte.