GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

# Lutherischer Pietismus, Geschlechterordnung und Subjektivität

**Gleixner, Ulrike**

**2011**

**https://doi.org/10.25595/777**

**Veröffentlichungsversion / published version**
**Sammelbandbeitrag / collection article**

**Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:**

Gleixner, Ulrike: *Lutherischer Pietismus, Geschlechterordnung und Subjektivität*, in: Breul, Wolfgang; Soboth, Christian (Hrsg.): "Der Herr wird seine Herrlichkeit an uns offenbaren": Liebe, Ehe und Sexualität im Pietismus (Halle: Harrassowitz, 2011), 133-143. DOI: https://doi.org/10.25595/777.

**Nutzungsbedingungen:**

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

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

**Terms of use:**

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

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

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

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

*Ulrike Gleixner*

# Lutherischer Pietismus, Geschlechterordnung und Subjektivität

Im Folgenden soll das anthropologische Paradigma der Liminalität für eine geschlechtergeschichtliche Fragestellung erprobt werden. Shail Mayaram hat das von Arnold van Gennep und Victor Turner eingeführte Konzept der Liminalität für die Erforschung der Identität religiöser Gruppen des indischen Subkontinents weiterentwickelt.[1] Sie überträgt diesen Zugang auf die Untersuchung der Identität von religiösen Gruppen, die sich eindeutigen Klassifizierungen als Muslime bzw. Hindus entziehen.[2] Das Konzept der Liminalität erlaubt es, Gruppen nicht als absolut umgrenzte und homogene Einheiten anzusehen. Mayarams Anthropologie der Praxis richtet den Blick auf das Alltagsleben, auf Interaktionen und Koexistenz, nicht auf theologische Definitionen. Die Praxis ist von einem pluralen Charakter geprägt, deshalb ist Identität mehrdeutig. Dieser Ansatz bietet eine Alternative zu bivalenten und dichotomischen Deutungen, die ein Dazwischen nicht zulassen. Die Grenze selbst wird zum Thema erhoben: Ihre Definition, die Verhandlungen über ihren Verlauf und die alltägliche Praxis der Überschreitung werden zu Orten, an denen Identitäten generiert werden. Dieser von Shail Mayaram weiterentwickelte Ansatz, Spuren von Identitätsbildungen an den Rändern zu lesen, soll hier für die Frage nach Geschlechterpraxen im lutherischen Pietismus genutzt werden. Liminalität als Grenzraum und Möglichkeit des Mehrdeutigen bietet die Chance, in der Beurteilung der pietistischen Praxis dem Dilemma einer polaren Bewertung von fortschrittlich über bewahrend bis zu rückwärtsgewandt zu entkommen.

Gegenstand dieser Anthropologie der Praxis soll hier das pietistische akademische Bürgertum Württembergs sein, dessen Frömmigkeitspraxis als innerkirchlicher Pietismus definiert ist. Der Problemhorizont meiner Fragen ist, inwieweit die pietistische Frömmigkeit als eine gelebte Praxis Geschlechterordnungen verändert und umgestaltet. Kommt es, vermittelt durch die Spezifika

---

1 Shail Mayaram: Resisting Regimes. Myth, Memory and the Shaping of a Muslim Identity. Delhi 1997. Arnold van Gennep, der Altmeister der Übergangsriten-Forschung, bezeichnete den Ritus als Ausdruck von Liminalität, als Moment der Möglichkeit der Aufhebung, Überschreitung und Verletzung von gültigen Grenzen. Vgl. Arnold van Gennep: Übergangsriten. Frankfurt/Main 1986 [[1]1909, Les rites de passage]. Darauf aufbauend entwickelte Victor Turner Liminalität als eine Formel für das Dazwischen-Seiende. Die liminalen, sprich vermittelnden, sich in Zwischenräumen befindenden Orte sind zugleich Räume von Schnittpunkten unterschiedlicher Diskurse. Vgl. Victor Turner: Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt/Main [2]2005 [[1]1969, The ritual process. Structure and antistructure]; ders.: Process, Performance and Pilgrimage. A Study in Comparative Symbology. New Delhi 1991.

2 Mayaram, Resisting Regimes [s. Anm. 1], 36–52.

pietistischer Frömmigkeit, zu einer Ausdehnung der Handlungsräume von Frauen und Männern? Entstehen neue Hierarchien zwischen den Geschlechtern, oder ermöglicht die pietistische Frömmigkeit neue Subjektentwürfe?

Kern der pietistischen Reformbewegung war die Spiritualisierung des Alltags. Von daher stellt sich die Frage, was sich im pietistischen Bürgertum an der bisherigen Geschlechterordnung änderte. Pietistische Theologen, wie Philipp Jakob Spener (1635–1705), betonen die spirituelle Gleichheit der Geschlechter vor Gott, lehnen aber die Forderung nach einer gesellschaftlichen Gleichheit der Geschlechter ab. Spener argumentiert, in geistlichen Dingen hätten die Frauen von Gott gleichermaßen Gnade erhalten, sodass sie vor ihm den Männern gleich seien.[3] An zwei Bereichen möchte ich aufzeigen, was sich in den liminalen Räumen bewegt. Dazu wähle ich den Bereich der Ehe und zweitens die vielfältigen Formen religiösen Schreibens. Meine Argumentation geht nicht primär von theologischen oder pastoraltheologischen Schriften aus, sondern von der gesellschaftlichen Praxis, die ich aus der umfangreichen autobiographischen und biographischen Überlieferung erschließe.

## 1 Ehe und Geschlechterverhältnis

Den nachreformatorischen Eheschriften liegt ein Geschlechterverhältnis zugrunde, das im Hinblick auf den gegenseitigen Unterstützungsanspruch symmetrisch, bezogen auf das Geschlecht aber hierarchisch geformt ist. Die Spannung zwischen Symmetrie und Hierarchie wird jedoch nicht problematisiert, sie bleibt unvereinbar.[4] Durch das »Geistliche Priestertum«, das Philipp Jakob Spener 1675 im Rückgriff auf Luthers »allgemeines Priestertum«[5] als einen zentralen Punkt der von ihm begründeten pietistischen Bewegung reaktivierte, erfolgte eine Aufwertung der Laienfrömmigkeit, in die Frauen explizit mit eingeschlossen waren.[6]

[3] Philipp Jakob Spener: Das Geistliche Priesterthum (1677). In: Schriften. 1. Abt., Bd. 1. Hg. v. Erich Beyreuther. Hildesheim 1979, 551–680; ders.: Kurtze Catechismuspredigten (1689). In: Schriften. 1. Abt., Bd. 2.2. Hg. v. Erich Beyreuther. Hildesheim 1982, 738f.

[4] Das betont Monika Gsell: Hierarchie und Gegenseitigkeit. Überlegungen zur Geschlechterkonzeption in Heinrich Bullingers Eheschriften. In: Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen. Hg. v. Rüdiger Schnell. Tübingen 1998, 89–117.

[5] Martin Luther hatte seine Theorie des »allgemeinen Priestertums« gegen die Oberherrschaft Roms entfaltet. Nach 1Petr 2,9 seien alle Christen zu Königen und Priestern gewählt, und die kirchlichen Amtsträger seien lediglich die Diener der Gläubigen. Diese Aufhebung des Unterschiedes zwischen Laien und Klerikern bedeutete zugleich eine Relativierung der Hierarchie in der Kirche, vgl. Martin Brecht: Martin Luther. Bd. 1: Sein Weg zur Reformation 1483–1521. Stuttgart 1981, 354.

[6] Vgl. Martin Brecht: Philipp Jakob Spener, sein Programm und dessen Auswirkungen. In: Geschichte des Pietismus. Bd. 1. Hg. v. M. Brecht. Göttingen 1993, 281–389, hier 308; Johannes Wallmann: Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus. Tübingen ²1986 (Beiträge zur historischen Theologie, 42); Jutta Taege-Bizer: Weibsbilder im Pietismus. Das Beispiel von Frankfurt am Main 1670–1700. In: Frauen Gestalten Geschichte. Im Spannungsfeld zwischen Religion und Gesellschaft. Hg. v. Leonore Siegele-Wenschkewitz [u.a.]. Hannover 1998, 109–136.



Mit seinen Katechismuspredigten wollte Spener ausdrücklich die Hausväter, vor allem aber auch die Hausmütter erreichen.[7] Die pastoraltheologische Aufmerksamkeit pietistischer Geistlicher für die Wirkungsbereiche der Hausmütter war jedoch keinem emanzipatorischen Gleichheitsdenken geschuldet, vielmehr dem pietistischen Eifer, Luthers vermeintlich steckengebliebene Reformation voranzutreiben und eine das ganze Leben durchdringende *praxis pietatis* aller Gemeindemitglieder zu erreichen. Zudem war die zeitgenössische pietistisch-theologische Einschätzung zur Frömmigkeitsqualifikation von Frauen überaus positiv. Frauen hätten mehr Gottesfurcht, religiösen Eifer, seien beständiger, religiöser Emotion fähiger und mehr an die Liebe zu einem Oberhaupt gewöhnt.[8] Da das Ziel der pietistischen Reformbewegung die Spiritualisierung des Alltags war, verwundert das Interesse an der Beteiligung von Frauen nicht. Dennoch bleibt auch im Pietismus die neutestamentarisch-paulinische Metapher von dem Haupt und den Gliedern, die das Verhältnis zwischen Christus und den Gläubigen sowie zwischen Mann und Frau ausdrückt, als Bild für das eheliche Machtverhältnis und die Unterordnungspflicht der Ehefrau gültig. Wie der Körper dem Willen des Kopfes unterworfen ist, so ist die Ehefrau dem Gatten als ihrem Haupt untergeordnet.

Das Heiratsverhalten des frommen gebildeten Bürgertums in Württemberg entsprach seiner Einbettung in das frühneuzeitliche Amtsbürgertum. Ein kulturelles Muster frommer Ehelosigkeit wie etwa in separatistischen Strömungen bildete sich nicht heraus, dennoch entwickelte sich in der Darstellungsweise des Eheentschlusses bei Männern und auch Frauen eine pietistische Sonderform. In der autobiographischen Repräsentation werden Heirat und Partnerwahl als betont passiver, allein von Gott initiierter Prozess dargestellt.[9]

In Briefen und Biographien wird der Entscheidungsprozess von Frauen über einen konkreten Eheantrag als Ergebnis einer intensiven Gebetsmeditation beschrieben. Sophia Elisabeth Bengel (1717–1777) formuliert das Jawort an ihren Bräutigam in einem Brief folgendermaßen: »Ich erkenne samt meinen Eltern, daß es die väterliche Schickung Gottes seye, deren ich mich gehorsam unterwerfe und ergebe.«[10] Die Entscheidung wird als eine von Gott getroffene verstanden, der eine intensive Gebetsphase der Braut und ihrer Eltern vorausgegangen ist. Da Sprache das Erleben formt und dem Handeln durch Sprache erst eine soziale Deutung verliehen wird, präsentieren die (auto-)biographischen Darstellungs-

[7] Vgl. Spener, Kurtze Catechismuspredigten [s. Anm. 3], Einleitung.

[8] Johan Henrich Reitz: Historie der Wiedergebohrnen/ Oder Exempl gottseliger/ so bekandt = und benant = als = unbekandt [...], Teil 1–7: 1698–1745. Nachdruck in 4 Bde. Hg. v. Hans-Jürgen Schrader. Tübingen 1982, Vorwort Bd. 1.

[9] Vgl. dazu Ulrike Gleixner: Zwischen göttlicher und weltlicher Ordnung. Die Ehe im lutherischen Pietismus. In: Pietismus und Neuzeit 28, 2002, 147–184.

[10] Württembergische Landesbibliothek. Handschriftenabteilung: Cod. hist. Fol. 1002. J.A. Bengel Nachlass, Bl. 7: Brautbrief v. Sophia Elisabeth Bengel an Albrecht Richard Reuß vom 30.12.1737.

weisen die durch das Niederschreiben kanalisierte Selbstwahrnehmung.[11] Die Eheanbahnung wird in die spirituelle Kausalität eines göttlichen Plans und der menschlichen Erfüllung desselben versetzt. Diese Spiritualisierung verengt aber keineswegs den Spielraum der Braut, sondern erweitert den Entscheidungsspielraum der umworbenen Frauen zugunsten einer eigenständigen Entscheidung für den Kandidaten, denn die Braut muss in intensiven Gebetsmeditationen selbständig den göttlichen Plan entschlüsseln. Diese Entgrenzung einer durch Eltern dominierten bürgerlichen Eheanbahnung weist den Frauen einen eigenständigen Entscheidungsraum zu.

Zum Ideal der spirituellen Ehegemeinschaft gehörte auch die Idee einer humanistisch-intellektuellen Gefährtenschaft. Jedenfalls war es in pietistischen Kreisen keine Ausnahme, wenn Töchter und Ehefrauen an den theologischen Diskussionen und Entwürfen ihrer studierten Väter und Ehemänner als Gehilfinnen teilnahmen. Gerade im frühen Pietismus wurde eine intellektuelle, humanistische Ausbildung von bürgerlichen Mädchen positiv bewertet.[12] Trotz unveränderter Ausbildungssysteme und geschlechterspezifischer Arbeitsteilung gehörte der Anspruch auf höhere Bildung für Frauen und Mädchen zur pietistisch-bürgerlichen Identität.

In sämtlichen Publikationen der württembergischen Pietisten zur Ehe wird dringlichst vor der Ehe mit »Unbekehrten« gewarnt, womit das nicht pietistische protestantische Umfeld gemeint war. Die unbedingte Maßgabe war eine Partnerwahl aus der pietistischen Gruppe. Argumentiert wurde damit, dass es für wiedergeborene Ehefrauen ob ihrer untergeordneten Position in der Ehe mit besonderen Bedrängnissen verbunden sein könne, ihrer pietistischen Frömmigkeit die Treue zu halten.[13] Hier wird erneut sichtbar, dass die pietistische Theologie die strukturellen Machtverhältnisse in der Ehe nicht antastet.

Die Aufgabe, weltliche und geistliche Ansprüche in der Ehe miteinander zu verbinden, bestimmte auch die praktische Seelsorge. Die Hochzeitspredigten des viel gelesenen württembergischen Predigers Georg Konrad Rieger (1687–1743) führen den Neuvermählten ihre Pflichten vor Augen und versichern ihnen bei Erfüllung derselben die göttliche Hilfe.[14] Christliche Eheleute seien erstens zu einem gemeinschaftlichen Gottesdienst, zweitens zu gemeinschaftlicher Liebe und Treue und drittens zu gemeinschaftlicher Übernahme aller Begebenheiten und Schicksale verpflichtet.[15] Die riegerschen Hochzeitspredigten variieren in immer neuen Formulierungen die Forderung, die Ehe vollständig auf Gott auszurichten

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

[12] Taege-Bizer, Weibsbilder im Pietismus [s. Anm. 6], 129f.

[13] Vgl. dazu Gleixner, Zwischen göttlicher und weltlicher Ordnung [s. Anm. 9].

[14] Georg Konrad Rieger: Die Würtembergische Tabea, Oder Das Merckwürdige äussere und innere Leben und seelige Sterben Der Weyland Gottseeligen Jungfrauen/ Beata Sturmin. Stuttgart $^{2}$1732 [$^{1}$1730].

[15] Rieger, Die Würtembergische Tabea [s. Anm. 14], 6.



und von dieser Haltung aus den Ehealltag zu gestalten. Seine pastoraltheologische Vermittlung setzte jedoch auf die Einpflanzung geschlechterspezifischer Verhaltensanforderungen und wirbt für eine harmonisch gelebte Hierarchie der Geschlechter. Die Aufgaben der Ehefrau, in der lutherischen Tradition als »Beruf« bezeichnet, werden in Riegers Predigten keineswegs allein auf die häuslichen Arbeiten begrenzt, sondern sollen sich, mit Verweis auf Lk 10,38, der Begegnung Jesu mit Maria und Marta, auch auf die Erbauung ihrer Seele erstrecken.[16]

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 pietistischen Spiritualität für Frauen in ihrem Ehealltag. Auch die in sämtlichen Selbstzeugnissen von Frauen benutzte Bezeichnung ihrer Tätigkeit als Erzieherin der Kinder und Hausfrau mit spirituellem Anspruch als »Beruf« in der Tradition Luthers deutet auf eine praktische Aufwertung der Position der Frau in der Ehe durch die Spiritualisierung des Alltags hin. Trotz gültigen Unterordnungsgebots für die Ehefrau wird die Ehe für neue Diskurse geöffnet. An den Schnittstellen – Gehorsamspflicht, spirituelle Partnerschaft, ausgebaute Subjektposition – entstehen neue Dynamiken.

Zum Bestandteil pietistischer Eheanbahnung konnte es gehören, in Briefen und Tagebüchern des Anderen zu ergründen, ob man von der frommen Lebensführung her harmoniere. Dass diese Art des Kennenlernens zu der Einsicht führen konnte, man sei nicht füreinander bestimmt, lag in der Natur der Sache, denn für eine lebenslange geistig-religiöse Gemeinschaft bedarf es nach pietistischer Haltung einer gewissen Verwandtschaft der Seelen. Für die Brautkorrespondenz des 18. und frühen 19. Jahrhunderts kann festgehalten werden, dass die individuelle und gemeinschaftliche Ausrichtung der Ehe auf Gott das Hauptthema zwischen Braut und Bräutigam darstellte.

Der auf Philipp Jakob Spener gründende württembergische Pietismus spiritualisiert die lutherische Ehekonzeption. Die Paarfindung und die Praxis in der Ehe werden im Kontext einer religiösen Sinnstiftung erklärt und beurteilt. Durch diese Perspektive werden andere Maßgaben der ständischen, bürgerlichen Heiratspolitik zurückgedrängt bzw. in eine religiöse Argumentation konvertiert. Heirat und Ehe werden primär als Thema der Frömmigkeit und der darin zugewiesenen Rollen reflektiert. Trotz einer gegenüber dem Luthertum theologisch unveränderten innerkirchlichen Ehekonzeption im Pietismus können wir Bewegung und Veränderung ihrer konkreten Ausgestaltung annehmen. Die Praxis ist von einem pluralen Charakter geprägt und unterliegt unterschiedlichen Einflüssen: Unterordnung, Gleichheit, Individuation. Aus der Spiritualisierung der Ehe und des Alltags wird in der Praxis den Frauen ein größerer Raum für Individuation ermöglicht. Zum einen wurde ihnen die geistliche Verantwortung

[16] Rieger, Die Würtembergische Tabea [s. Anm. 14], 280.

für ihre eigene Person sowie die Mitverantwortung für die Frömmigkeit des Ehemannes zugesprochen, zum anderen wurden sie in letzter Instanz allein auf die Befolgung göttlicher Gebote verpflichtet. Damit konnten Frauen sich trotz der Gehorsamspflicht gegenüber dem Ehemann zu einer selbstverantwortlichen Religiosität ermächtigen.

Der pietistische Eheentwurf hebt jedoch die Spannung zwischen symmetrischer Ergänzung und hierarchischem Unterordnungsverhältnis in der Ehe nicht auf. Wenn wir auf das Praxisfeld der Ehekonflikte schauen, können diese Spannungen durch die Spiritualisierung des Alltags sogar noch verschärft werden. Ehekonflikte im pietistischen Bürgertum sind in erster Linie über Tagebücher zu erfassen. An dem Tagebuch des pietistischen Pfarrers Philipp Matthäus Hahn (1739–1790), das für sechzehn Jahre mit einer nur zweijährigen Unterbrechung für den Zeitraum von 1772 bis 1790 überliefert ist,[17] lässt sich die spirituell angelegte Überhöhung der männlichen Position zum pietistischen Patriarchen ablesen.[18] Es ist vor allem die mangelnde Unterwerfung, die er an seinen beiden Ehefrauen kritisiert.[19] In seiner Selbstvergewisserung als pietistischer Patriarch beurteilt er das Verhalten seiner Ehefrau, ihren »Widerspruch« und »Ungehorsam«, zugleich als Verstoß gegen Gott.[20] Die Verschmelzung von pietistischer Spiritualität mit dem hausväterlichen Herrschaftsanspruch, dem Pfarramt oder einem religiösen Führungsanspruch ermöglicht die männliche Position des Patriarchen, der in Ehe, Familie und Haushalt eine uneingeschränkte Herrschaft beansprucht. Zum Selbstverständnis führender Pietisten in Württemberg, vor allem der Pfarrer und Stundenhalter, konnte eine Selbstimagination gehören, in der Tradition der alttestamentarischen Patriarchen, der Erzväter Abraham, Isaak, Jakob und ihrer Söhne, zu stehen. Das Besondere des pietistischen Patriarchen ist die Verbindung von hausväterlicher Autorität mit einem biblisch-genealogisch legitimierten und chiliastisch begründeten spirituellen Führungsanspruch.[21]

Ein weiteres Tagebuch aus der Familie Hahn, das von Hahns Tochter aus zweiter Ehe, zeigt die umgekehrte Perspektive – die der Ehefrau im Ehekonflikt. Die 39-jährige Beate Paulus (1778–1842) argumentiert in ihrem Tagebuch, das seit

[17] Philipp Matthäus Hahn: Die Kornwestheimer Tagebücher 1772–1777. Hg. v. Martin Brecht u. Rudolf F. Paulus. Berlin 1979; Philipp Matthäus Hahn: Die Echterdinger Tagebücher 1780–1790. Hg. v. Martin Brecht u. Rudolf F. Paulus. Berlin, New York 1983.

[18] Ulrike Gleixner: Religion, Männlichkeit und Selbstvergewisserung. Der württembergische pietistische Patriarch Philipp Matthäus Hahn (1739–1790) und sein Tagebuch. In: L'Homme 14/2, 2003, 262–279.

[19] Hahn, Die Kornwestheimer Tagebücher [s. Anm. 17], 292.

[20] Vgl. Hahn, Die Kornwestheimer Tagebücher [s. Anm. 17], 60f., 208f., 301.

[21] Vgl. Lothar Perlitt: Der Vater im Alten Testament. In: Das Vaterbild in Mythos und Geschichte. Ägypten, Griechenland, Neues Testament, Altes Testament. Stuttgart 1976, 50–101. In diese Richtung auch Robert Minder: Schiller, Frankreich und die Schwabenväter. In: R. Minder: Kultur und Literatur in Deutschland und Frankreich. Frankfurt/Main 1962, 108–137.



1817 überliefert und dessen Zentrum der eheliche Dissens ist, für ihr Recht, sich gegen den nicht pietistischen Ehemann zur Wehr zu setzen.[22] Der Schwerpunkt ihrer überlieferten, elfjährigen Selbstentzifferung liegt in der Überprüfung der Motive ihres Handelns im Lebens- und Ehealltag, weil ihr Ehemann, der Pfarrer Karl Friedrich Paulus (1763–1828), ihre pietistische Frömmigkeit ablehnte. Da er kein Interesse an einem akademischen Fortkommen der gemeinsamen Söhne hatte, drohte die Bildungstradition der Familie seiner Ehefrau abzureißen. Auch darüber und insgesamt über den unterschiedlichen Lebensentwurf gerieten die beiden in permanente Auseinandersetzungen.

Die spirituelle Gleichheit der Geschlechter vor Gott setzte das weltliche Unterordnungsverhältnis der Ehefrau unter den Ehemann nicht außer Kraft. Eine religiöse Subjektivität zu entwickeln, stand demzufolge in gewissem Widerspruch zur gesellschaftlichen Position der Ehefrau. Zwar konnte der Gehorsam gegenüber einem ungerechten, trinkenden, faulen und nicht wahrhaft frommen Ehemann seine Berechtigung verlieren, aber im pietistischen Horizont blieb dann immer noch, die eheliche Situation als eine von Gott auferlegte Prüfung zu deuten.

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

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

Der Befund, dass im württembergischen Pietismus viel geschrieben wurde, ist nicht neu, wohl aber die Deutung, dass das (auto-)biographische Schreiben von pietistischen Frauen und Männern einerseits eine erfolgreiche Methode der Gruppenformierung und andererseits der Individuation darstellte.[23] Die Bekenntnisse dokumentieren nicht allein eine individuelle Prüfung des persönlichen Glaubens- und Gnadenstandes, sondern sind zugleich als Zeugnisse für die pietistische Gruppe verfasst. Ob Tagebuch, Brief, Lebenslauf oder Biographie, jede dieser Textformen hat einen spezifischen Bekenntnis- und Zeugnischarakter. Das spiri-

[22] Vgl. dazu Ulrike Gleixner: Pietismus, Geschlecht und Selbstentwurf. Das »Wochenbuch« der Beate Hahn, verh. Paulus (1778–1842). In: Historische Anthropologie 10, 2002, 76–100.

[23] Zum pietistischen Schreiben vgl. Ulrike Gleixner: Bürgertum und Pietismus. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit, Württemberg 17.–19. Jahrhundert. Göttingen 2005 (Neue Reihe Bürgertum, 2), Kapitel C.

tuelle Tagebuch beinhaltet individuelle Prüfung des Gnadenstandes, Bußkampf und Sündenbekenntnis. Im brieflichen Dialog wird die fromme Lebensbewältigung kommuniziert, während der Lebenslauf dokumentiert, sich der göttlichen Vorsehung ganz überlassen zu haben. In der pietistischen Biographie wird ein individuelles Leben zum Exempel vorbildlicher Frömmigkeit geformt.

Aufgrund ihres hohen Bildungsniveaus und einer lebenslangen intensiven Lesekultur beherrschten die Männer, Frauen und Heranwachsenden des pietistischen Bürgertums in Württemberg die (auto-)biographischen Schreibkonventionen aufs Beste. Entscheidend für ihre Virtuosität auf diesem Gebiet ist die pietistische Frömmigkeit selbst, denn diese erfordert ein permanentes Bekenntnis über den individuellen Seelenzustand sowie Rechenschaft über den Grad der erreichten Heiligkeit, da jede Pietistin und jeder Pietist der Gruppe zum Vorbild gereichen musste. Zwar schrieben Pietistinnen weniger als Pietisten, und weit weniger ist von ihnen überliefert, dennoch erlaubte der Bekenntniszwang den bürgerlichen Frauen, zur Feder zu greifen, um über sich selbst zu reflektieren, was für Frauen zuvor stets heikel und rechtfertigungsbedürftig gewesen ist.[24] Schreiben Pietistinnen sich in eine autobiographische Gattung ein, unterliegen sie den gleichen Konventionen wie die männlichen Autoren, weshalb ihre Erzählungen auch nicht radikal anders als die der Männer sind. Zwar ist die Autorschaft einer Frau oder eines Mannes im autobiographischen Schreiben präsent,[25] doch bringen Pietistinnen keine neuen oder alternativen Muster des Schreibens hervor.[26] Das wichtigste Kompositionsprinzip in pietistischen Selbstzeugnissen ist die Intertextualität. Die Bezugnahme auf religiöse Texttraditionen, wie Bibel, Liedverse, Predigten und nachgelassene Texte von Gruppenmitgliedern, verbindet das Leben der Schreibenden mit der Geschichte des Protestantismus. Das eigene Leben wird somit in die Tradition der Frommen eingefügt, die zentralen Texte mit dem eigenen Leben verbunden. Textrelationen wie Wiederschrift aus dem pietistischen Kanon in Form von Zitat mit und ohne Beleg, Anspielung und Adaption sind für das Schreiben von Frauen und Männern kennzeichnend. Beide Geschlechter setzen die Autorität des biblischen Textes für parteiliche Botschaften ein. Man formuliert Gefühle mittels Liedzeilen und kann so über zugefügtes Unrecht in religiösen Metaphern sprechen. Dennoch zeigt sich in der Praxis, dass Frauen diese Verfahren ungleich häufiger anwenden als Männer. Das erklärt sich daraus, dass Frauen in höherem Maße Textreferenzen brauchen, um ein Ich im Text zu entwickeln. Männliche Pietisten benötigen allein aufgrund ihres Status als Mann

[24] Natalie Zemon Davis: Gender and Genre. Women as Historical Writers, 1400–1820. In: Beyond Their Sex. Learned Women of the European Past. Hg. v. Patricia H. Labalme. New York, London 1984, 153–182.

[25] Vgl. Danielle Clarke: Introduction. In: This Double Voice. Gendered Writing in Early Modern England. Hg. v. D. Clarke u. Elizabeth Clarke. London 2000, 1–15, hier 2.

[26] Vgl. Sigrid Weigel: Geschlechterdifferenz und Literaturwissenschaft. In: The Graph of Sex and the German Text. Hg. v. Lynne Tatlock. Amsterdam 1994, 7–26, hier 10f.; Katherine Goodman: Dis/Closure. Women's Autobiography in Germany Between 1790 and 1914. New York 1986, Introduction.



keine Hilfskonstruktionen, um »Ich« denken und schreiben zu können.[27] Im religiösen Schreiben von Frauen gibt es jedoch die Möglichkeit für Widerstand gegen die herrschende Geschlechterordnung.[28] Die Wahrnehmung eines fragmentierten Ichs, bedingt durch die Unmöglichkeit einer eigenständigen Lebensführung, die die weibliche Subjektivität kennzeichnet, kann im Schreiben einen Prozess der persönlichen Selbstbewusstwerdung in Gang setzen und einen therapeutischen Anspruch haben.[29] Das autobiographische Schreiben dokumentiert vielleicht die weitreichendste Grenzüberschreitung für Frauen innerhalb der pietistischen kulturellen Praxis. Auch wenn diese Entgrenzung eine nur textuelle Form hat, so geht ihr doch der Individuationsprozess des Ich-Sagens voraus, und dieser Prozess der Ich-Stärkung konstituiert die Identität pietistischer Frauen.

Das Tagebuch ist ein Ort, an dem die Schreibenden den Schmerz und die Angst über den Verlust oder den drohenden Verlust von Kindern und Ehepartnern bearbeiten.[30] Dabei legen die schreibenden Männer wie Frauen die Betonung auf die spirituelle Lektion, niemals auf den Schmerz. Das Schreiben unterstützt den pietistischen Selbstentwurf des schreibenden Subjektes und ermöglicht eine umfassende Selbststärkung zur Bewältigung von alltäglichen Anforderungen und von Problemen. Das Schreiben dient der Selbstvergewisserung und gerade in der Krise ermöglicht es, eine emotionale Gottesnähe herzustellen, mit deren Hilfe Trost aktiviert wird.

[27] Zum autobiographischen und religiösen Schreiben von Frauen vgl. Leigh Gilmore: Autobiographics. A Feminist Theory of Women's Self-Representation. Ithaca, London 1994; Barbara Becker-Cantarino: »Erwählung des besseren Teils«. Zur Problematik von Selbstbild und Fremdbild in Anna Maria van Schurmans »Eukleria« (1673). In: Autobiographien von Frauen. Hg. v. Magdalena Heuser. Tübingen 1996, 24–48; Effie Botonaki: Seventeenth-Century Englishwomen's Spiritual Diaries. Self-Examination, Covenanting, and Account Keeping. In: Sixteenth Century Journal 30, 1999, 3–21; Esther Baur: »Sich schreiben«. Zur Lektüre des Tagebuchs von Anna-Maria Preiswerk-Iselin (1758–1840). In: Von der dargestellten Person zum erinnerten Ich. Europäische Selbstzeugnisse als historische Quellen (1500–1850). Hg. v. Kaspar von Greyerz [u.a.]. Köln [u.a.] 2001, 95–109; Jeannine Blackwell: Herzensgespräche mit Gott. Bekenntnisse deutscher Pietistinnen im 17. und 18. Jahrhundert. In: Deutsche Literatur von Frauen. Bd. 1. Hg. v. Gisela Brinker-Gabler. Stuttgart 1988, 265–289; Katherine M. Faull: Moravian Women's Memoirs. Their Related Lives, 1750–1820. Syrakus 1997; Eva Kormann: Ich, Welt und Gott. Autobiographik im 18. Jahrhundert. Köln [u.a.] 2004; Gleixner, Bürgertum und Pietismus [s. Anm. 23].

[28] Felicity Nussbaum: The Autobiographical Subject. Gender and Ideology in Eighteenth-Century England. Baltimore, London 1989, 29f.

[29] Vgl. Domna C. Stanton: Autogynography. Is the Subject different? In: The Female Autograph. Hg. v. D.C. Stanton u. Jeanine Parisier Plottel. New York 1984, 5–22, hier 15; Goodman, Dis/Closure [s. Anm. 26]; Katherine Goodman: Elizabeth to Meta. Epistolary Autobiography and the Postulation of the Self. In: Life/Lines. Theorizing Women's Autobiography. Hg. v. Bella Brodzki u. Celeste Schenck. Ithaca 1988, 306–319; Nussbaum, The Autobiographical Subject [s. Anm. 28].

[30] Dazu auch 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 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 170), 75–98.

Für Mädchen und Jungen wird das Tagebuch insbesondere seit dem 19. Jahrhundert zu einem pädagogischen und selbsterzieherischen Instrument. Das angeleitete Schreiben ist ein pietistisches Instrument der Selbsterziehung durch konsequente Selbstbeobachtung,[31] in dem das Verhalten gegenüber den Eltern, den religiösen Pflichten und den Arbeitsaufgaben den von außen gesetzten Ansprüchen gemäß beleuchtet und beurteilt wird. Der Tagesablauf vom Morgen bis zum Abend gibt die Erzählordnung vor. Der Anspruch der Introspektion wird zur Kontrolle und Disziplinierung eingesetzt.

Neben dem Tagebuch war der pietistischen Gruppenkultur in Württemberg nicht die Autobiographie, sondern der Lebenslauf eigen. Im Lebenslauf wird die erfolgreiche individuelle Heilsgeschichte präsentiert, indem Gott, Ich und Welt zueinander in Beziehung gesetzt werden.[32] Zwar ist der Anteil an selbstverfassten Lebensläufen von Frauen sehr viel geringer als der von Männern, dennoch gilt es hervorzuheben, dass es Frauen im pietistischen Kontext gelang, sich in die männliche Gattung »Lebenslauf« einzuschreiben.

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

[31] Vgl. Peter Hüttenberger: Tagebücher. In: Einführung in die Interpretation historischer Quellen. Hg. v. Bernd-A. Rusinek. Paderborn [u.a.] 1992, 27–43, hier 27.

[32] Vgl. Gustav Adolf Benrath: Art. »Christliche Autobiographie«. In: TRE 4, 1979, 772–789, hier 773.



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

Die Individuations- und Kommunikationserfahrung von Frauen sickert mit den nachwachsenden Generationen im Laufe des 19. Jahrhunderts in die säkulare Welt und Kultur ein, will sagen: in Bereiche, die nicht von Frömmigkeit dominiert sind, zum Beispiel in den Bereich der Bildung und sozialen Arbeit, der auch von Frauen gestaltet wurde. Auch wenn das 19. Jahrhundert, was den Pietismus, aber auch die europäischen Gesellschaften insgesamt betrifft – von der Rechtslage, dem Diskurs um die »Geschlechtscharaktere« und der Aufteilung in öffentliche und private Sphären –, eine Verschlechterung der Position für Frauen bringt,[33] so ist der Prozess der Individuation doch nicht mehr aufzuhalten. Die weibliche Unterordnungspflicht, aus der Ungleichheit der Geschlechter abgeleitet, stößt auf wachsende Gleichheitsideen, deren eine Quelle die Praxen der religiösen Subjektwerdung des pietistischen Bürgertums sind. Auf ihrem emanzipatorischen Weg in Richtung Gleichheit verweigern Frauen zunehmend die Performanz der Unterordnung.

[33] Vgl. dazu Karin Hausen: Die Polarisierung der ›Geschlechtscharaktere‹ – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In: Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Hg. v. Werner Conze. Stuttgart 1976, 363–393; Isabel Hull: Sexuality, State and Civil Society in Germany, 1700–1815. London 1996; Bonnie G. Smith: The Gender History. Men, Women, and Historical Practice. Harvard 1998; Gisela Bock: Frauen in der europäischen Geschichte. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart. München 2000.

Hallesche Forschungen

Im Auftrag der Franckeschen Stiftungen zu Halle
herausgegeben von
Hartmut Lehmann, Thomas Müller-Bahlke,
Udo Sträter und Johannes Wallmann

Band 30

# »Der Herr wird seine Herrlichkeit an uns offenbahren«

## Liebe, Ehe und Sexualität im Pietismus

Herausgegeben von
Wolfgang Breul und Christian Soboth

Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle 2011
Harrassowitz Verlag in Kommission