

Sabine Holtz

Konfessionelle Frömmigkeitskultur und soziales Leben

Zur Praxis pietatis von Frauen in der Frühen Neuzeit

In der Forschung besteht Einigkeit darüber, dass sich infolge von Reformation und katholischer Reform verschiedene Frömmigkeitskulturen herausgebildet haben. Diese Frömmigkeitskulturen erweisen sich aber als derartig facettenreich, dass wir noch weit davon entfernt sind, sie im einzelnen genau bestimmen zu können.¹ Trotz vielversprechender Forschungsansätze bedarf Vieles noch weiterer Klärung.² Und dies schließt mögliche geschlechtsspezifische Aspekte frühneuzeitlicher Frömmigkeitskulturen ein.

Nach spätmittelalterlichen Anfängen erwachte spätestens mit der Reformation ein neues religiöses Selbstbewusstsein der Laien in der Kirche. Frauen und Männer aus Adel und Bürgertum strebten nach religiöser Erneuerung. Inwieweit davon auch Frauen aus den unteren Gesellschaftsschichten betroffen waren, ist noch weitgehend unerforscht.³ Die Religiosität dieser Laien ist durch eine christozentrische Frömmigkeit, durch eine Betonung des Gewissens als allein ausschlaggebender Instanz und durch eine soziale Verantwortung des Individuums, die sich im praktischen Armen- und Fürsorgewesen äußerte, gekennzeichnet.⁴ Hier liegen die gemeinsamen Wurzeln von Reformation und katholischer Reform. Wenn die Bildpropaganda jener Jahre bei der Darstellung der Lehrunterschiede zwischen alter und neuer Lehre auch Frauen als Zuhörerinnen der Prediger abbildet, so

-
- 1 Vgl. Schorn-Schütte, Luise: Bikonfessionalität als Chance? Zur Entstehung konfessionsspezifischer Soziallehren am Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts, in: Guggisberg, Hans R./Krodel, Gottfried G. (Hg.): Die Reformation in Deutschland und Europa (Archiv für Reformationsgeschichte, Sonderband), Gütersloh 1993, S. 305–324.
 - 2 Vgl. Ulbrich, Claudia: Frauen in der Reformation, in: Leimgruber, Nada B. (Hg.): Die Frühe Neuzeit in der Geschichtswissenschaft. Forschungstendenzen und Forschungserträge, Paderborn 1997, S. 163–177, hier S. 168f.
 - 3 Eine Ausnahme ist Kobelt-Groch, Marion: Aufsässige Töchter Gottes. Frauen im Bauernkrieg und in den Täuferbewegungen (Reihe Geschichte und Geschlechter, 4), Frankfurt/M., New York 1993.
 - 4 Vgl. Conrad, Anne: Geschlechtergeschichte der Reformation und katholischen Reform, in: Conrad, Anne (Hg.): „In Christo ist weder man noch weyb“. Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 59), Münster 1999, S. 7–22, hier S. 12.

stimmt dies mit den Berichten über eine aktive Rolle von Frauen in der reformatorischen Bewegung überein.⁵

Die neuere Forschung hat gezeigt, dass zwischen der Zeit der reformatorischen Bewegung und der Etablierung und Institutionalisierung der neu entstandenen Konfessionskirchen unterschieden werden muss. Um dieser Unterscheidung Rechnung zu tragen, sollen zunächst die beiden Phasen im Überblick knapp vorgestellt werden. Daran schließen sich zwei exemplarisch ausgewählte Beispiele der Praxis pietatis von Frauen – Sophia von Württemberg und Maria Elisabeth Stampfer – an. Im Anschluss daran werden die Einflüsse des Pietismus am Beispiel der Beata Sturm in den Blick genommen. Am Ende steht ein kurzes Fazit. Dies alles zusammengenommen will nicht mehr sein als ein kurzer Einblick in die Frömmigkeitspraxis von Frauen in der Frühen Neuzeit.

In der frühen Phase der Reformation war von den „frommen“ Frauen vor allem eines gefordert: der Mut zum Bekenntnis. Zu denken ist zum Beispiel an Argula von Grumbach und Katharina Zell im protestantischen Bereich.⁶ Beide verfassten reformatorische Schriften, Flugblätter und polemische Pamphlete, beide erläuterten und verteidigten die neue Lehre in öffentlichen Ansprachen und Predigten. In der katholischen Kirche lassen sich parallele Phänomene beobachten. Anders als die Anhängerinnen der Reformation empfanden hier die Frauen die mittelalterliche Tradition als inspirierend für eine spirituelle und kirchliche Erneuerung. Als Nonne, Prophetin und Mystikerin verteidigten sie ihre Glaubensgrundsätze. Auch aus ihren Aufzeichnungen spricht eine fundierte Kenntnis der Bibel. Hier sind die bekannte Nürnberger Äbtissin Caritas Pirkheimer und die englische Ordensgründerin Maria Ward zu nennen.⁷ Hierher gehört ebenso die Frau des Backnanger Vogts, Benigna Fickler.⁸ Ihr Sohn sagte später über sie: „Wan sie der religion halben von den lotterischen (=Lutherischen) angesprochen worden, sie dermaßen red und antwurt geben kundte, daß wer sich ainmal mit ir in disputation ain gelaßen, der ist

-
- 5 Wunder, Heide: „Er ist die Sonn´ sie ist der Mond“. Frauen in der Frühen Neuzeit, München 1992, S. 237.
 - 6 Rüttgardt, Antje: Die Diskussion um das Klosterleben von Frauen in Flugschriften der frühen Reformationszeit (1523–1528), in: Conrad (Hg.): „In Christo ist weder man noch weyb“ (wie Anm. 4), S. 69–94.
 - 7 Conrad: Geschlechtergeschichte der Reformation und katholischen Reform (wie Anm. 4), S. 13f.
 - 8 Zum folgenden Schäfer-Bossert, Stefanie: Auch zur Zeit der Reformation war die Hälfte der Menschheit weiblich, in: Herd und Himmel. Frauen im evangelischen Württemberg. Stuttgart 1997 (Katalog der Ausstellung im Landeskirchlichen Museum Ludwigsburg 17. Mai 1997 bis 29. März 1998), S. 143–148.

nit liederlich herwider khomen.⁹ Besonders viele Frauen waren in den „linken“ Reformationsbewegungen aktiv. Laut Protokoll eines Verhörs des Jahres 1537 wies die Täuferanhängerin Barbara Löffler in einer Unterredung mit Ambrosius Blarer darauf hin, „daß die Gottesgelehrten Apostel sein wollten und gleichwohl kein apostolisches Leben führten. [...] Auch könne sie Schnepf deshalb nicht für einen Apostel halten, weil er aus seinen Predigten einen Zwang mache; daß sollte nicht sein; Gott wolle freiwillige, keine gezwungenen Diener haben.“ In der täuferischen Bewegung konnten Frauen den Männern spirituell als durchaus ebenbürtig angesehen werden, ja, ihnen kam beim Aufbau und Überleben des Täufertums eine maßgebliche Rolle zu.¹⁰ Auch die Lehre Schwenckfelds, der sich radikal zum Priestertum aller Gläubigen, dezidiert also auch der Frauen, bekannte, übte auf Frauen eine große Anziehungskraft aus.¹¹ Hier nahmen Frauen sogar Amtshandlungen vor. Als der Schwenckfelderin Elisabeth Heckler 1562 in Straßburg ein ordentliches Begräbnis mit Leichenpredigt verweigert werden sollte, übernahm Katharina Zell, die Witwe des Pfarrers am Münster, Matthäus Zell, diese Aufgabe. Der Rat der Stadt ahndete dies als Amtsanmaßung.¹² Da das Schwenckfeldertum fast keine Institutionalisierung kannte, konnten sich Frauen hier, anders als in den späteren Konfessionskirchen, die sich in der Phase ihrer Stabilisierung und Institutionalisierung zu reinen Männerkirchen entwickelten, Aktionsräume bewahren.

Die Reformation führte zur Formierung neuer Konfessionskirchen, zu denen seit dem Tridentinum auch die katholische Kirche zu zählen ist. Die Reformation bestimmte Inhalt und Grenzen der religiös-geistigen, politisch-sozialen und sittlich-moralischen Ordnung neu. Die Ehe verlor in den Kirchen der Reformation ihren sakramentalen Charakter. Von nun an sollte in der Familie, im „Haus“, christliches Leben verwirklicht werden, hier sollte der Hausvater als Stellvertreter Gottes wirken. Die Familie rückte so ins Zentrum der sozialen Interessen aller protestantischen Kirchen. Durch Predigt, Unterricht und soziale Kontrolle versuchten Kirche und Obrigkeit auf die familiären Beziehungen moralisch Einfluss zu nehmen. Indem die protestantischen Kirchen eine Moralisierung der Familie einleiteten und die Familie zum

⁹ Die beiden folgenden Zitate aus Schäfer-Bossert, Stefanie: Auch zur Zeit der Reformation (wie Anm. 7), S. 146.

¹⁰ Grochowina, Nicole: Zwischen Gleichheit im Märtyrertum und Unterordnung in der Ehe. Aktionsräume von Frauen in der täuferischen Bewegung, in: Conrad (Hg.): „In Christo ist weder man noch weyb“ (wie Anm. 4), S. 95–113.

¹¹ Gritschke, Caroline: „Deß Schwenckfeldts Lehr ... sey Jnen ain zeugnuß Jres hertzens. Frauen als Anhängerinnen Schwenckfelds, in: Conrad (Hg.): „In Christo ist weder man noch weyb“ (wie Anm. 4), S. 114–128.

¹² Wunder: Er ist die Sonn' (wie Anm. 5), S. 237f.

zentralen Ort religiös-geistiger Unterweisung erhoben, wertete die Reformation das Familienleben beträchtlich auf.

Wegen der Aufwertung der Ehe und der damit verbundenen Einbindung der Frau ins Haus sind viele Frauenforscherinnen der Meinung, dass sich mit der Reformation die Situation der Frauen eher verschlechtert als verbessert habe.¹³ Am Beispiel der städtischen Reformation hat Natalie Zemon Davis bereits 1973 gezeigt, wie in der Reformation Handlungsspielräume und Identifikationsmuster von Frauen zurückgedrängt und beseitigt wurden.¹⁴ In der Stunde der Geburt sollten Frauen nicht mehr die Jungfrau Maria oder die heilige Margarete anrufen, sondern sich statt dessen mit ihrem Stöhnen und Seufzen an Gott wenden.¹⁵ Wie Natalie Z. Davis so kam auch Eleanor McLaughlin zu dem Ergebnis, dass es, anders als für katholische Frauen, für die es attraktive Ansätze im Rahmen der traditionellen Lebensform innerhalb einer religiösen Gemeinschaft gegeben habe, für protestantische Frauen durch die Auflösung der Klöster zur Beschneidung genuiner Lebensräume gekommen sei. Durch das betont männliche Gottesbild und die Ablehnung der Heiligenverehrung seien weibliche Identifikationsmöglichkeiten genommen worden.¹⁶

Diese Thesen erfuhren in der Zwischenzeit diverse Modifikationen, vor allem entschärfender Art, ihre grundsätzliche Gültigkeit ist aber nicht widerlegt worden.¹⁷ Die Studie von Lyndal Roper zu Augsburg machte dagegen deutlich, dass das Klosterleben, häufig als Alternative zur Ehe betrachtet, eine Alternative mit sozialen Ausschlusskriterien war. Zwar war die Entscheidung eines Mädchens oder einer jungen Frau, ins Kloster zu gehen – inwieweit sie auch immer selbst diese Entscheidung treffen konnten – eine theoretische Wahlmöglichkeit. Das Leben als Ehefrau und Mutter war somit nicht die einzig anerkannte Rolle der Frau in der frühneuzeitlich katholischen Gesellschaft. Aber ob sie diesen Weg auch einschlagen konnte, hing in Augsburg des 16.

¹³ King, Margret L.: Frauen in der Renaissance, München 1993.

¹⁴ Davis, Natalie Z.: Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt. Gesellschaft und Kultur im frühneuzeitlichen Frankreich, Frankfurt a.M. 1987, S. 75ff

¹⁵ Davis: Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt (wie Anm. 14), S. 99; Ulbrich: Frauen in der Reformation (wie Anm. 2), S. 168.

¹⁶ McLaughlin, E. L.: Male and female in Christian Tradition: Was there an Reformation in the Sixteenth Century?, in: Barnhouse, R. T./Holmes, U. T. (Hg.): Male and female. Christian Approches to Sexuality, New York 1976, S. 39–52.

¹⁷ Zum folgenden Conrad: Geschlechtergeschichte der Reformation und katholische Reform (wie Anm. 4), S. 11; vgl. Roper, Lyndal: Was there a Crisis in Gender Relations in Sixteenth Century Germany?, in: Hagenmaier, Monika/Holtz, Sabine (Hg.): Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der frühen Neuzeit. Festschrift für Hans-Christoph Rublack, Frankfurt a.M. u.a. 1992, S. 371–386.

Jahrhunderts entscheidend von ihrem sozialen Status ab. Obwohl die Reichsstadt ein Damenstift sowie sieben Klöster und Konvente mit insgesamt 150 bis 200 Plätzen in ihren Mauern beherbergte, spielte die soziale Herkunft der künftigen Novizin eine wichtige Rolle. Die zehn Plätze des Damenstifts war adligen Familien von außerhalb der Stadt vorbehalten, von den übrigen Plätzen wurden rund die Hälfte von den Patriziergeschlechtern der Stadt und den bürgerlichen Familien der oberen Mittelschicht der Stadt beansprucht. Höchstens fünfzig Frauen stammten aus den Reihen der mittleren und unteren Mittelschicht.¹⁸ Zwar lässt sich die Hochschätzung der Jungfräulichkeit schon bei den Kirchenvätern in Zahlen fassen: So bringt die Ehe dreißigfältige, der Zölibat sechzigfältige und Jungfrauenschaft hundertfältige Frucht,¹⁹ aber von dieser Wertschätzung konnten nur jene Frauen profitieren, die den für alle sichtbaren Stand klösterlichen Lebens gewählt hatten. Eine „alte Jungfer“ musste als Zielscheibe allgemeinen Spotts herhalten. Die Ehelehren der Reformatoren verstärkten diesen Trend. Selbst Margareta Blarer, die Schwester des Konstanzer – und Württemberger – Reformators Ambrosius Blarer, musste sich gegenüber Martin Bucer rechtfertigen, weil sie unverheiratet blieb. Bucer gab ihr gegenüber zu bedenken, dass sie als unverheiratete Frau ohne „Herr“ sei. Diese Unterstellung konterte Margareta Blarer mit einem „Wer Christus als Herrn hat, ist nicht herrenlos.“²⁰

Als Zwischenergebnis ist an dieser Stelle zunächst festzuhalten, dass das Kloster für viele katholische Frauen lediglich eine theoretische Wahlmöglichkeit bot. Zwar mag die Jungfräulichkeit und das klösterlichen Leben höher bewertet worden sein, aber für die meisten Frauen war auch im Katholizismus ein gesellschaftlich anerkanntes Leben in der Form der Ehefrau und Mutter zu führen. Es ist deshalb auch im katholischen Bereich zu fragen, welche Frömmigkeitsformen Frauen in den typisch weiblichen Bereichen des Hauses entwickelt und gelebt haben.

Die Frauen aller Stände waren sich der Risiken von Schwangerschaft und Geburt nur allzu bewusst.²¹ Alle versuchten sich mit Hilfe von

¹⁸ Roper, Lyndal: *Das fromme Haus. Frauen und Moral in der Reformation*, Frankfurt a.M./New York 1999 (engl. 1989), S. 179–183.

¹⁹ Smolinsky, Herbert: *Ehespiegel im Konfessionalisierungsprozeß*, in: Reinhard, Wolfgang/Schilling, Heinz (Hg.): *Katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 198), Gütersloh 1995, S. 311–331, hier S. 326.

²⁰ Vgl. Henze, Barbara: *Kontinuität und Wandel des Eheverständnisses im Gefolge von Reformation und katholischer Reform*, in: Conrad (Hg.): *„In Christo ist weder man noch weyb“* (wie Anm. 4), S. 129–151, hier S. 134.

²¹ Zum folgenden vgl. Wunder: *Er ist die Sonn'* (wie Anm. 5), S. 159f und Schmidt, Eva: *Einer württembergischen Herzogin Grabstätte in der Stadtkirche*

Religion und Volksglauben einer glücklichen Schwangerschaft und Entbindung zu versichern. Als problematisch erwies sich vielfach, dass die Reformation in den protestantischen Territorien den Reliquienkult abgeschafft und an seine Stelle die Stärkung durch geistlichen Zuspruch gesetzt hatte.

Seit 1583 war die knapp 20-jährige Sophia von Württemberg (1563–1590) mit dem 21-jährigen Herzog Friedrich Wilhelm von Sachsen-Weimar verheiratet. Bis 1589 waren den Eheleuten fünf Kinder geboren worden, darunter zwei Söhne. Die älteste Tochter und die beiden Söhne waren in sehr jungen Jahren gestorben. Im Juli 1590 war Sophia erneut schwanger und auf einer Verwandtenreise im Hessischen unterwegs. Am 20. Juli hatte sie ihrer Schwiegermutter aus Vacha bei Kassel geschrieben: „Vnns ist wol gestriges tages inn lincken backen ein Fluß gefallen [An anderer Stelle ist von einem „hitzigen Blätterlein an der linken Banken, so wenig größer als eine Steckenadel-Kuppe“ die Rede]. Wier wollen aber verhoffen, es werde sich derselbe durch des Allmechtigen gnedige verleihunge balden verschleichen und wieder zu guter beßerungen schicken.“ Am nächsten Tag war Sophia tot: „Selbige ganz unvermutet und gleich bey Eintretung eines großen Sonnen-Finsternüssen Todtes verfahren, und weil sie hohen Leibes gegangen, ist dieselbe bald geöffnet, das Kind aber, so ein Herrlein gewesen [der potentielle Stammhalter] und der Medicorum Berichte nach über 6 Wochen nicht hätte bey ihr bleiben können, todt gefunden worden.“ So weit der Bericht des Archivars des fürstlichen Hauses Sachsen-Weimar.

Noch am Todestag hatte der Herzog seiner Mutter die traurige Nachricht übermittelt und sie über das Sterben genauestens informiert. Denn seine Mutter, Dorothea Susanna von Sachsen teilte ihrer Schwägerin, der Gemahlin des Pfalzgrafen Christoph bei Rhein das Ereignis mit und gab eine genaue Schilderung des Sterbens ihrer Schwiegertochter: So habe sich Sophia einen Kalender geben lassen und nach dessen eingehendem Studium erklärt, die augenblickliche Sonnenfinsternis werde ihr den „feyerabend machen“. Dann habe sie ihrer Kammerjungfer mitgeteilt, wie man sie nach ihrem Ableben kleiden solle. Sie wollte den Schleier tragen, die sie auch beim Empfang des heiligen Nachtmahls zu tragen pflegte. Sodann wünschte sie, „den schweren glatten Sammt“ anzuziehen, den sie aus dem Erbe „von der geliebten Frau Muttern Christmilder seliger gedechtnus“ erhalten hatte. Nachdem diese Fragen geklärt waren, ließ sie ihren Ehemann ans Sterbebett rufen. Als er kam und fragte „Liebe Sophie, will es nicht besser werden“, habe sie verneint und geantwortet,

in Weimar, in: *Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte* 44, 1985, S. 316–329. Hier finden sich auch die Zitate.

„Nein herzer Herr, Es muß geschieden sein“. Dann habe sie ihn gesegnet und ihn um Verzeihung gebeten, wann immer sie ihn erzürnt oder beleidigt habe, und ihm die Kinder treulich anbefohlen. Seiner Fürsorge vertraute sie auch ihr Gesinde an. Anschließend ermahnte sie ihn „bey dem hellen reinen Wortt Gottes standhaftig bis an dero seliges ende zu glauben, Dormitt Ihre LL. [Lieben] Beiderseits Am Jungsten tage einander wiederumb frölich sehen vnd den lieben Gott Inn der himmlischen freud und herrlichkeit loben, ehren und preisen mögen.“ Weitere Ermahnungen und Bitten folgten. Dann habe sie „mit den Jungfern schöne gebete und sprüche gebetet.“ Als sie das Kind im Leibe weinen hörte, habe sie gewusst, dass ihr Ende bevorstehe. Sie habe den Ring, den sie von ihrer – streng lutherischen – Schwiegermutter erhalten hatte, um ihn während der Schwangerschaft zu tragen, vom Finger gezogen und ihn ihrer Kammermagd gegeben.

Dieser Brief enthält eine genuin protestantische Vorbereitung zum Sterben. Sie geht auf Luthers Sermon von der Bereitung zum Sterben²² (1519) zurück. Sophias Sterben vollzog sich in diesen tradierten Mustern. Sie ist ein Beispiel dafür, dass die in Luthers Sermon gemachten Anweisungen zum christlichen Sterben in der Folgezeit zum Allgemeingut gehörten, zumindest jener Personenkreise, die mit einer Leichenpredigt bedacht wurden: Bitte um Vergebung für das andere zugefügte Unrecht, Gewährung von Verzeihung für erlittenes Unrecht. Unter Gebet und Gesang der versammelten Familienmitglieder bereitete man sich zum Sterben. Auffällig ist, dass Beichte, Absolution und Abendmahlsempfang, drei ebenfalls konstitutive Elemente im Schreiben nicht erwähnt werden. Dies erklärt sich aber damit, dass die Herzogin bereits am Tag vor ihrem Tod die Kommunion empfangen hat.

Sophias Sterben zeigt eindeutig Elemente einer konfessionsspezifischen Frömmigkeit, mit der Sonnenfinsternis findet sich aber auch ein Element gelehrter Magie und mit dem Ring ein Beispiel für ein Amulett aus dem Bereich des Volksglaubens. Letzten Trost für sich und die mit ihr ausharrenden Jungfrauen fand sie, als sie das Kind im Leibe weinen hörte. Sie erinnert sich an Martin Luther, der den Frauen, die im Kindbett sterben, das ewige Leben verheißt.²³

Als sich Sophia des unmittelbar bevorstehenden Todes bewusst wurde, ordnete sie an, welche Kleidung sie bei ihrer Beerdigung tragen möchte. Sie wählte für ihre Begegnung mit Christus die gleiche Kleidung, die sie beim Empfang des Abendmahls, in der nur dem Glauben zugänglichen göttlichen Gemeinschaft, trug. Zugleich bereitete sie

²² WA [Luther, Martin: Weimarer Ausgabe] 2, S. 685–697; Goez, Werner: Luthers "Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben" und die mittelalterliche ars moriendi, in: Lutherjahrbuch 48 (1981), S. 97–114.

²³ WA 10/2, S. 296.

sich auf ein Wiedersehen mit ihrer Mutter vor. Durch die Mitnahme des von der Mutter ererbten Stoffs stellte sie sich in der gefährlichen Zeit des Übergangs vom irdischen Leben zum ewigen Leben unter den mütterlichen Schutz.²⁴

Heide Wunder hat bei diesem Bericht auf folgendes aufmerksam gemacht: Obwohl gerade die richtige Art zu sterben eine der wichtigsten Unterscheidungen zwischen Protestanten und Katholiken darstellte, da es für Protestanten kein Sterbesakrament und auch keine Totenmemoria gab, machten die christlichen und konfessionellen Orientierungen nur einen Teil der Selbstvergewisserung aus. Mindestens genauso wichtig und ohne Schwierigkeiten damit zu verbinden, war die Rückversicherung im gelehrten Wissen, im Volksglauben und nicht zuletzt in der Verbindung mit dem „Geschlecht“ als generationenübergreifendem Verband. Fromme Existenz, frommes Leben, so resümiert Heide Wunder, „bezog sich also auf ein dicht geknüpftes Netz von Verbindlichkeiten, die alle die Existenz des einzelnen absicherten und garantierten. Sophias Verhalten entsprach einerseits ganz den Erwartungen ihrer Glaubens- und Standesgenossen, zugleich dokumentiert es Frömmigkeit, die ihrer Gefährdung durch Schwangerschaft und Geburt Rechnung tragen und eine besondere Beziehung zwischen Tochter und Mutter zeigen.“ Eine ganz spezifische Frauenfrömmigkeit ist hier jedoch nicht zu erkennen.

Maria Elisabeth Stampfer (1638–1700), die Tochter eines kaiserlichen Beamten in Graz, soll exemplarisch für die katholische Seite stehen.²⁵ Maria Elisabeth Stampfer kam 1654 aus Graz nach Vordernberg in der Steiermark, wo sie im Haushalt eines Onkels in Stellung ging. Zwei Jahre später heiratete sie einen 15 Jahre älteren Radmeister am Ort.

Maria Elisabeth Stampfer begann 1679 mit dem Schreiben. In ihrem Gedenkbuch nahmen die Familienergebnisse viel Platz ein. Sie berichtete von der Geburt ihrer Kinder, von Todesfällen in der Familie, von den Eheschließungen ihrer Töchter und der Geburt der Enkelkinder, von der Ausbildung der Söhne und deren Verheiraten. Daneben informierte sie als Geschäftsfrau auch über Verluste und Gewinne in der Werkstatt ihres Mannes, über Streitereien mit den Arbeitern und über Seuchen, Wetter und Unglücksfälle, die den Ort betroffen haben.

²⁴ Zum folgenden Wunder, Heide: Konfession und Frauenfrömmigkeit im 16. und 17. Jahrhundert, in: Schneider, Theodor/Schüngel-Straumann, Helen (Hg.): Theologie zwischen Zeiten und Kontinenten. Für Elisabeth Gössmann, Freiburg, Basel, Wien 1993, S. 185–197, hier S. 190f.

²⁵ Zum folgenden Wunder: Konfession und Frauenfrömmigkeit (wie Anm. 24), S. 191–194.

Das tägliche Gebet wie der Besuch der sonntäglichen Messe waren für Maria Elisabeth Stampfer und ihre Familie so selbstverständlich, dass sie nicht eigens thematisiert werden mussten. Lediglich wenn auf besondere Ereignisse mit verstärktem Gebet reagiert wurde, wie 1680 beim Anblick eines Kometen, der als schlechtes Vorzeichen galt, dann vermerkte Maria Elisabeth Stampfer dies in ihrem Gedenkbuch.

Dass sie mit dem Ritus der Kirche vertraut war, geht aus Äußerungen hervor, wenn sie vermerkt, ihre Tochter habe lediglich die „Frauentaufe“ empfangen, also die Nottaufe durch die anwesende Hebamme.²⁶ War eines ihre Kinder gestorben, so tröstete sie sich damit, nun einen „reinen Engel“ im Himmel zu haben.²⁷

Und sie machte Gott auch Vorwürfe für das, was er ihrem Leben zumutete: „Den 24. Mai 1684 hab ich mein sechzehntes Kind geboren, hab gar eine schwere Niederkunft gehabt, neununddreißig Stunden bin ich in größten Schmerzen gewest. Man hat mir nit das Leben mehr erteilt, ich hab beitt und kommuniziert, auch die letzte Ölung empfangen und mich ganz zum Tod bereitet. Bin nachher, Gott Lob, noch davon kommen. Gott der Allmächtige nehme nur einmal dieses große Kreuz von mir! Im 47. Jahr hab ich noch das sechzehnte Kind geboren, hab große Sorge, Müh und Arbeit auf die Auferziehung meiner Kinder angewendet, sodaß ich also wohl recht schwach und müde bin worden und auch gern einmal ein ruhiges Leben führen wollt! Gott verleihe mir seine göttliche Gnade und seinen Segen dazu, amen!“²⁸

So sehr sie sich dem Willen Gottes hingab, tatenlos blieb sie nicht. Sie nutzte ihre Heilkünste und war auf deren Erfolge außerordentlich stolz. Im Unglücksfall griff sie auf diejenigen Heilmittel zurück, die die Kirche bereitstellte. Als das Geschäft nach verschiedenen Schicksalschlägen tief in den roten Zahlen steckte, betete die ganze Familie zu Gott, dass er sie wieder segnen möge. Maria Elisabeth Stampfer unternahm mehrere Wallfahrten nach Mariazell, einem der bedeutendsten Wallfahrtsorte Österreichs, um dem Ehemann und den zahlreichen Kindern den göttlichen Beistand zu sichern.²⁹ Sie versprach, wenn Gott „uns mit unsrer Walchen segnen und Kreuz und Betrübniß von uns nehmen“ werde, dafür Sorge zu tragen, dass ein altes Kruzifix in der Kirche an einem besseren Platz zur Geltung komme. Als sie das Kruzifix bei ihrem nächsten Besuch noch am alten Ort vorfand, gab sie den Patres zehn Dukaten. Daraufhin fand sie es bei ihrer

²⁶ Zahn, J. von: Der Frau Maria Elisabeth Stampfer aus Vordernberg Hausbuch, [Wien 1887], S. 33.

²⁷ Zahn: Der Frau Maria Elisabeth Stampfer (wie Anm. 26), S. 63.

²⁸ Zahn: Der Frau Maria Elisabeth Stampfer (wie Anm. 26), S. 81.

²⁹ Zum folgenden Zahn: Der Frau Maria Elisabeth Stampfer (wie Anm. 26), S. 34–37.

nächsten Wallfahrt beim Hochaltar vor. Als ihr später zu Ohren kam, die Patres möchten das Kruzifix nun im Freien aufstellen, spendete sie erneut vier Dukaten und bat, es an Ort und Stelle zu lassen. Sollten sich die Patres nicht umstimmen lassen, wollte sie fragen, ob sie das Kruzifix mit nach Hause nehmen dürfe. Schließlich habe sie Gott so gesegnet, „daß ich Gott mein Lebttag nicht genug danken kann. Doch was ich einem Kruzifix an Ehr´ beweisen kann und mag, das werd´ ich mein Leben lang nicht unterlassen. Befehle also meinen gekreuzigten Jesus in Zell in seine heiligen Wunden, amen.“

Dieses Gedenkbuch enthält eine ganze Reihe von Hinweisen auf eine typisch katholische Laienfrömmigkeit, besonders auf das Verhalten einer frommen Frau. Einiges ist bemerkenswert: Zwar begab sie sich auf Wallfahrten an einen Marienwallfahrtsort, aber sie berichtet nichts über Gebete vor dem marianischen Gnadenbild, wohl aber von Bitten, ja geradezu Handelsgeschäften mit Gott vor dem alten Kruzifix. Auch weiteren Stiftungen sprechen nicht gerade für eine besondere Marienverehrung. An Heiligen erscheint namentlich im Gedenkbuch nur Barbara. Und für die Krankheiten ihrer Kinder wallfahrte sie nicht nach Mariazell, die kurierte sie in eigener Regie.

Wie bei Herzogin Sophia so finden sich auch bei Maria Elisabeth Stampfer die Anlässe für ihr frommes Sein und ihr frommes Verhalten in ihren spezifischen Lebensrisiken und Verantwortlichkeiten gegenüber „Familie“.³⁰ Was sich jedoch nicht findet, sind geschlechtsspezifische Formen von Frommsein. Die kann mit den ausgewählten Quellen zusammenhängen. So kann man argumentieren, der Sterberbericht sollte, ganz unter dem Vorzeichen der Gegenreformation, ein vorbildliches protestantisches Sterben dokumentieren, und eben nicht individuelle oder geschlechtsspezifische Frömmigkeit. Das „Gedenkbuch“ war nicht als religiöse Autobiographie konzipiert, hier ging es gewiss nicht um Selbstinszenierung von religiöser Erfahrung und Lebensgestaltung. Maria Elisabeth Stampfer ist in ihrem Gedenkbuch Tochter, Ehefrau, Mutter, Haushälterin, Geschäftsfrau und schließlich auch gute, fromme Frau. Sie schreibt im Rahmen von Herkunftsfamilie, eigener Familie und Nachbarschaft. Das Gedenkbuch knüpft an die Tradition der Diarien und Geschlechterbücher an. In ihm ging es um das Vermächtnis einer Mutter an die nachgeborene Generation.

Zur Klärung dieser Fragen sind weitere Quellenstudien vonnöten.

³⁰ Wunder: Konfession und Frauenfrömmigkeit (wie Anm. 25), S. 195.

Im Verlauf des 17. Jahrhunderts entwickelten sich neben den etablierten Kirchen Bewegungen, die eine Erneuerung der Frömmigkeit anstrebten.³¹ Anknüpfungspunkte boten die Mystik und die „Devotio moderna“ des späten Mittelalters, aber auch Anregungen der frühen Reformation. Das Ziel war eine umfassende „reformatio vitae“. Eine Fülle von Erbauungsliteratur überschwemmte den Markt. Alle diese Schriften enthielten einen eindringlichen Appell zu einem lebendigen, tätigen, gleichzeitig demütigen und bußfertigen Glauben. Verbunden mit der Tendenz der neuen Frömmigkeitsbewegungen, den einzelnen Gläubigen verstärkt zu christlicher Lebensführung anzuleiten, war eine Abwertung des von den institutionalisierten Kirchen angebotenen Glaubens- und Heilsangebots. In letzter Konsequenz bedeutete dies die Trennung von individueller und kirchlicher Frömmigkeit. Nicht die offiziellen Frömmigkeitsrituale des kirchlichen Angebots, sondern die tägliche Praxis pietatis stand im Mittelpunkt.

In diesen Kontext gehört die württembergische Pietistin Beata Sturm (1682–1730). Sie war die erste bürgerliche Frau, die im nachreformatorischen Württemberg als Autorin in Erscheinung trat. Ihre erbauliche Lebensgeschichte steht am Anfang einer ganzen Reihe (auto)biographischer Schriften, die im Umfeld des württembergischen Pietismus entstanden sind. Problematisch an der Lebensgeschichte der württembergischen „Tabea“, wie sie in Anlehnung an die fromme, wohlthätige Jungfrau aus der Apostelgeschichte auch bezeichnet wurde, ist der Umstand, dass Georg Konrad Rieger (1687–1743) ihre Biographie „aus ihrem eigenen Mund“, wie er selbst sagt, nacherzählt hat. Seinen Notizen folgend, soll Beata Sturm selbst ihre eigenen Aufzeichnungen vor ihrem Tod verbrannt haben.

Die unter dem Einfluss des Pietismus in Württemberg entstehenden Zirkel gewährten Frauen, wenn auch in begrenztem Maße, eine gewisse Selbstständigkeit.³² Beata Sturm führte ein anderes, ihrer Auffassung nach gottgewolltes Leben, als die Mehrzahl der Frauen lutherischer Konfession. Sie, die von ihrem Vater, Johann Heinrich Sturm, einem Justizrat, der sich ebenfalls zum Kreis der Pietisten zählte, eine vergleichsweise gute Bildung mit auf den Lebensweg bekam, blieb ein Leben lang ledig und stand unter der Geschlechtsvormundschaft ihrer Brüder. Ihre religiöse Identität eröffnete ihr ein freilich eingeschränktes, selbständiges gesellschaftliches Leben. Ihr Vermögen, über das sie verfügte, gab sie den Armen. Ihr Stand war ihr gleichgültig. Keine Aufgabe war ihr zu gering oder zu alltäglich für ihren Gottes-Dienst,

³¹ Zum folgenden Münch, Paul: Das Jahrhundert des Zwiespalts. Deutsche Geschichte 1600–1700, Stuttgart/Berlin/Köln 1999, S. 122–125.

³² Zum folgenden Schlientz, Gisela: Die Heilige und die weibliche Schrift, in: Herd und Himmel (wie Anm. 8), S. 159–168, hier S. 160.

sei es Holztragen für eine Magd oder Pflege von „ecklen“ Kranken. „Ich bezeuge es, daß sich mein Heyland mir eben so kräftig, lieblich und süß mittheilet in Verrichtung geringer leiblicher Arbeiten, als ich ihn jemahls in einer Geistlichen Übung habe schmecken und empfinden können.“³³

Beata Sturm vertrat die Auffassung, dass „ein jeglicher fein selber den Weg gehen, und in die eigene Erfahrung sich begeben, nicht aber sich nur fremde Bilder machen“ sollte. Ihre Skepsis gegen den toten Buchstaben der Heiligen Schrift war groß. Fast blind, lernte sie den Text der Bibel auswendig und verliebte sich das Wort Gottes gleichsam ein. Auf diese Weise fühlte sie sich autorisiert zu predigen und zu lehren.³⁴ So konnte sie aktiv Zeugnis für ihren Glauben ablegen und damit etwas tun, was ihr die Amtskirche verwehrte. Ihre Praxis pietatis richtete sich gegen „das gekünstelte Nachdenken“ und die Flut theologischer Bücher, die den württembergischen Markt überschwemmte. Sie hielt wenig „von der heutigen Bücher-Schreiberey“ und sie beklagte sehr, „daß durch die täglich zunehmenden Bücher die Seelen von der Schrift ... allzuviel abgeführt würden.“³⁵ Das Gebet, eigentlich eine ganz private Frömmigkeitsübung, wurde von Beata Sturm öffentlich geübt und für die Hörer zur exegetischen Predigt. Ihr Biograph stellte sie, die sie sich hier öffentlich männliche Auslegungskompetenz aneignet, in die Tradition der inspirierten Frau. Er machte Beata Sturm, so interpretiert es Gisela Schlientz, zu einem „weibliche[n] Heiligenbild“.

Die von Rieger letztlich konzipierte Lebensgeschichte der „gottseeligen Jungfrauen“ erinnert an Heiligenviten.³⁶ Beata Sturm verkörperte für ihn in ihrer Keuschheit, Askese, Armendienst und Glaubensstärke ein Bollwerk gegen die sich nun auch in Württemberg bemerkbar machende Aufklärung. Die Interessen der Beata Sturm waren seine eigenen. Lediglich die Tatsache, dass Beata Sturm eine Frau war, waren ihrem Einsatz als fromme Missionarin abträglich. Aber Rieger stilisierte sie zur „geistlichen Heldin“. Gut hundert Jahre später bestätigte Heinrich Merz 1851 in seinen „Christlichen Frauenbildern“, dass Riegers propagandistisches Konzept wohl aufgegangen war. Beata Sturm würde, so urteilte Merz, „in der römischen Lehre erzogen, sich als Ordensstifterin ausgezeichnet haben“.

³³ Rieger, Georg Conrad: Die Württembergische Tabea, Oder Das Merckwürdige äussere und innere Leben und seelige Sterben Der Weyland Gottseeligen Jungfrauen, Beata Sturmin [...], Stuttgart 1737, S. 322.

³⁴ Schlientz: Die Heilige und die weibliche Schrift (wie Anm. 32), S. 161.

³⁵ Rieger: Die württembergische Tabea (wie Anm. 33), Vorrede.

³⁶ Schlientz: Die Heilige und die weibliche Schrift (wie Anm. 32), S. 161.

Als Ergebnis kann an dieser Stelle festgehalten werden: Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit war konfessionsspezifisch geprägt. Und: Eine spezifische Frauenfrömmigkeit konnte vor allem im 16. und 17. Jahrhundert nicht nachgewiesen werden. Dass bestimmte Lebensstationen von Frauen mit anderen Frömmigkeitsformen verknüpft waren als bei Männern, lässt nicht den Schluss auf eine frauenspezifische Frömmigkeit zu. Sie wurden zwar von Frauen ausgeübt, aber die von den Frauen gewählten Frömmigkeitsformen orientierten sich an den Möglichkeiten, die die jeweilige Konfession bereitstellte. Im vorliegenden Fall orientierte sich die Maria Elisabeth Stampfer noch nicht einmal in besonderem Maße an weiblichen Heiligen, die in der Literatur gerne als besondere Identifikationsfiguren der Katholikinnen gelten und deren Abschaffung für die Protestantinnen als Manko betrachtet wird.³⁷ Andererseits hatten weibliche Heilige auch in der Männerwelt ihren Platz, die genannte Barbara gilt als Patronin der Bergleute, Maria stand im Zentrum jesuitischer Frömmigkeit. Hingegen zeigt die Auswertung von Mirakelbüchern, dass sich viele Mütter – und Väter – mit der Bitte um Beistand an die Gottesmutter wandten, aber vielleicht zeigt dies wiederum nur, dass die Sorge um die Kinder eine gemeinsame elterliche Sorge war.³⁸

In der Person der Beata Sturm, die um die Wende zum 18. Jahrhundert lebte, sind wohl am stärksten individuelle Züge einer neuen frauenspezifischen Frömmigkeit auszumachen, die ihrerseits Wurzeln in der spätmittelalterlichen Mystik, aber auch bei den alttestamentlichen Prophetinnen, vermittelt über die „linke“ Szene der Reformation, haben. Dies macht deutlich, wie sehr über alle Trennung in Konfessionskirchen hinweg, über alle konfessionelle Einprägung, gemeinschaftliche Traditionen überlebten. Die sich entwickelnde Individualisierung der Gesellschaft war es, so kann vermutet werden, die verstärkt auch individuellen Glaubensformen und damit auch frauenspezifischen Frömmigkeitsformen Vorschub leistete. Und auch umgekehrt leistet der stark an der persönlichen (inneren) Frömmigkeit des Einzelnen orientierte Pietismus einen Beitrag zur Individualisierung der Gesellschaft.

³⁷ McLaughlin, E. L.: Male and female in Christian Tradition (wie Anm. 16), S. 39–52; Davis: Humanismus (wie Anm. 14), S. 75ff.

³⁸ Habermas, Rebekka: Die Sorge um das Kind. Die Sorge der Frauen und Männer. Mirakelerzählungen im 16. Jahrhundert, in: Bachorski, Hans-Jürgen (Hg.): Ordnung und Lust. Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität im Mittelalter und Früher Neuzeit, Trier 1991, S. 165–185.