Katharina Ernst

Krankheit und Heiligung

Die medikale Kultur württembergischer Pietisten im 18. Jahrhundert

Kohlhammer

Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche
Landeskunde in Baden-Württemberg

Reihe B

Forschungen

154. Band

VERÖFFENTLICHUNGEN DER
KOMMISSION FÜR GESCHICHTLICHE LANDESKUNDE
IN BADEN-WÜRTTEMBERG

REIHE B

Forschungen

154. Band

Katharina Ernst

Krankheit und Heiligung

Die medikale Kultur württembergischer Pietisten im 18. Jahrhundert

2003

W. KOHLHAMMER VERLAG STUTTGART

D 16

Diese Publikation ist auf alterungsbeständigem, säurefreiem Papier gedruckt.

Alle Rechte vorbehalten
© 2003 by Kommission für geschichtliche Landeskunde
in Baden-Württemberg, Stuttgart
Kommissionsverlag W. Kohlhammer Stuttgart
Gesamtherstellung: Gulde-Druck GmbH, Tübingen
Printed in Germany

ISBN 3-17-018103-3

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2001/2002 von der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Heidelberg als Dissertation angenommen. Sie wurde für die Drucklegung nur geringfügig überarbeitet. Zahlreiche Menschen haben auf die verschiedenste Art und Weise dazu beigetragen, dass dieses Buch enstehen konnte. Es ist nicht möglich, sie alle hier namentlich zu erwähnen.

Mein Doktorvater Prof. Dr. Clemens Zimmermann hat meine Arbeit über die Jahre ihrer Entstehung mit stetem Interesse und mit steter Unterstützung begleitet. Ihm gilt mein besonderer Dank. Am Institut für Geschichte der Medizin der Universität Heidelberg fand ich optimale Arbeitsbedingungen und viele Anregungen. Stellvertretend für alle Mitarbeiter des Instituts möchte ich seinem Leiter, Prof. Dr. Wolfgang U. Eckart, danken, der sich freundlicherweise auch zur Übernahme des Zweitgutachtens bereit erklärte.

In den von mir besuchten Archiven und Handschriftenabteilungen traf ich auf große Hilfsbereitschaft und angenehme Arbeitsbedingungen. Wiederum stellvertretend möchte ich an dieser Stelle Herrn Dr. Heinzer von der Handschriftenabteilung der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart danken.

Auf verschiedenen Tagungen und in Arbeitskreisen konnte ich Teile meiner Arbeit vorstellen und erhielt wertvolle Anregungen. Hier sind besonders die Veranstaltungen des Interdisziplinären Zentrums für Pietismusforschung und der Franckeschen Stiftungen, beide in Halle, zu nennen. Den Veranstaltungen des Instituts für Geschichte der Medizin der Robert Bosch Stiftung in Stuttgart verdanke ich zahlreiche methodische Anregungen. Die intensiven Arbeitswochenenden mit Martina Blaschka, Silke Brockerhoff und Jutta Taege-Bizer eröffneten neue Fragestellungen und methodische Ansätze. PD Dr. Ulrike Gleixner danke ich für gute Gespräche, Tipps und die Bereitschaft, ungedruckte Aufsätze auszutauschen. Der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg danke ich für die Aufnahme meiner Arbeit in ihre Veröffentlichungsreihe.

Stuttgart, im Juli 2003 — Katharina Ernst

Inhalt

Quellen und Literatur XI
Ungedruckte Quellen XI
Gedruckte Quellen und Literatur XI

Einleitung und methodologische Vorüberlegungen 1
1. Die Fragestellung 1
2. Die Forschungssituation 7
a. Von der Patientengeschichte zur Geschichte medikaler Kulturen 7
b. Medikale Kulturen in der Frühen Neuzeit 10
c. Medikale Kulturen in der Gegenwart 13
d. Der kranke Körper 15
e. Religion und Krankheit 16
f. Natur und Gott 19
g. Zum württembergischen Pietismus 20
h. Fazit 23
3. Quellen und Quellenkritik 24
a. Briefe 26
b. Tagebücher 31
c. Autobiographien 35
d. Konsequenzen für die Quellenkritik 38

I. Der württembergische Pietismus 43
1. Der Pietismus – Begriff und Definition 43
2. Der Pietismus in Württemberg 45
3. Die Eschatologie im württembergischen Pietismus 51
4. Die verwendeten Quellen 53

II. Krankheit in normativen pietistischen Schriften 61
1. Philipp Jakob Spener 61
2. Samuel Urlsperger 71
3. Magnus Friedrich Roos 79
4. Ergebnis 81

III. Die Ursachen von Krankheit 85
1. Krankheiten 86
2. Die Bengelsche Familienkorrespondenz 88
3. Das Tagebuch Philipp David Burks 98
4. Die Zirkularkorrespondenz 103
5. Das Tagebuch Philipp Matthäus Hahns 109
6. Das Tagebuch Israel Hartmanns 115

7. Kleinere Selbstzeugnisse ... 116
8. Ergebnis ... 121

IV. Verhalten in Krankheit ... 127
1. Die Bengelsche Familienkorrespondenz ... 127
2. Das Tagebuch Philipp David Burks ... 138
3. Die Zirkularkorrespondenz ... 142
4. Das Tagebuch Philipp Matthäus Hahns ... 150
5. Das Tagebuch Israel Hartmanns ... 156
6. Kleinere Selbstzeugnisse ... 158
7. Ergebnis ... 163

V. Heilung von Krankheit ... 167
1. Die Bengelsche Familienkorrespondenz ... 167
2. Das Tagebuch Philipp David Burks ... 173
3. Die Zirkularkorrespondenz ... 176
4. Das Tagebuch Philipp Matthäus Hahns ... 182
5. Das Tagebuch Israel Hartmanns ... 185
6. Kleinere Selbstzeugnisse ... 186
7. Ergebnis ... 189

VI. Krankheit als Lektion ... 191
1. Die Bengelsche Familienkorrespondenz ... 192
2. Das Tagebuch Philipp David Burks ... 194
3. Die Zirkularkorrespondenz ... 194
4. Das Tagebuch Philipp Matthäus Hahns ... 197
5. Das Tagebuch Israel Hartmanns ... 197
6. Kleinere Selbstzeugnisse ... 198
7. Ergebnis ... 199

VII. Das selige Sterben ... 201
1. Die Bengelsche Familienkorrespondenz ... 203
2. Tagebuch Philipp David Burks ... 206
3. Die Zirkularkorrespondenz ... 207
4. Tagebuch Philipp Matthäus Hahns ... 210
5. Das Tagebuch Israel Hartmanns ... 211
6. Kleinere Selbstzeugnisse ... 212
7. Ergebnis ... 214

VIII. Natur ... 219
1. Natur als Fleisch ... 220
2. Natur als Leib ... 223
3. Natur als Mischung und Fluss der Säfte ... 226
4. Natur als Wesen ... 229
5. Naturgesetze und Naturalismus ... 229
6. Ergebnis ... 232

IX. Der Spätbekehrte: Christian Friedrich Daniel Schubart 235
1. Krankheit bei Schubart 237
2. Schubarts Naturbild 239
3. Der Einfluss der Bekehrung 241

Krankheit im pietistischen Weltbild – Ergebnisse und Ausblick 243
1. Krankheitsdeutung und Krankheitsverhalten der württembergischen Pietisten 243
2. Verhältnis natürliche – religiöse Erklärungen 251
3. Norm und Praxis in der pietistischen Krankheitsdeutung 253
4. Krankheitsdeutung und pietistische Gruppenkultur 255

Quellen und Literatur

Ungedruckte Quellen

Archiv für Familienforschung (Zeller), Leonberg (ZEL)
5 I 17 Korrespondenz Magnus Friedrich Roos
18 I 45 Tagebuch Christian Gottlieb Williardts
18 I 174 Briefe an Christian Gottlieb Williardts

Hauptstaatsarchiv Stuttgart (HStAS)
Q 2/19 Briefe an Magnus Friedrich Roos

Staatsarchiv Ludwigsburg (StAL)
PL 701 Nachlass Israel Hartmann

Universitätsbibliothek Tübingen (UB Tüb)
Md 929 Briefe aus dem Nachlass Cosmann Köstlin
Mh 749 Briefe aus dem Nachlass Karl Friedrich Harttmann
Mh 810 Tagebuch Karl Friedrich Harttmann
Mh 810a Tagebuch Karl Friedrich Harttmann

Württembergische Landesbibliothek Stuttgart (WLB)
Cod. hist. fol. 874 Briefe der Familien Bengel, Burk und Steinhofer
Cod. hist. fol. 1002 Nachlass Johann Albrecht Bengel
Cod. hist. oct. 102 Tagebuch Philipp David Burk
Cod. hist. qt. 353 Briefe von Johann Albrecht Bengel
Cod. hist. qt. 363 Briefe von und an Johann Albrecht Bengel
Cod. hist. qt. 410 Briefe der Familie des Christian Gottlieb Williardts
Cod. hist. qt. 519 Pietistische Zirkularkorrespondenz
Cod. hist. qt. 688 Briefe von und an Johann Albrecht Bengel
Cod. hist. qt. 689 Briefe von und an Johann Albrecht Bengel
Cod. hist. qt. 717 Briefe von und an Ernst Bengel

Gedruckte Quellen und Literatur

Aichinger, Ingrid, Art. „Selbstbiographie", in: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, 1977, S. 801–819.

Aland, Kurt (Hg.), Pietismus und Bibel, Witten 1970.

Alber, Wolfgang und Jutta Dornheim, „Die Fackel der Natur vorgetragen mit Hintansetzung alles Aberglaubens": Zum Entstehungsprozeß neuzeitlicher Normsysteme im Bereich medikaler Kultur, in: Jutta Held (Hg.), Kultur zwischen Bürgertum und Volk, Berlin 1983, S. 163–181.

Altmann, Eckhard, Christian Friedrich Richter (1676–1711), Witten 1972.
Amelang, James S., Vox Populi: Popular Autobiographies in Early Modern Urban History, in: Urban History 20 (1993), S. 30–42.
Ammermann, Monika, Gelehrten-Briefe des 17. und 18. Jahrhunderts, in: B. Fabian und P. Raabe (Hgg.), Gelehrte Bücher vom Humanismus bis zur Gegenwart, Wiesbaden 1983, S. 81–96.
August Hermann Francke. Festreden und Kolloquium über den Bildungs- und Erziehungsgedanken bei August Hermann Francke aus Anlaß der 300. Wiederkehr seines Geburtstages 22. März 1963, Halle/Wittenberg 1964.
Barker, Francis, The Tremulous Private Body. Essays in subjection, London/New York 1984.
Barkin, Kenneth D., Autobiography and History, in: Societas 4 (1976), S. 83–108.
Baur, Susan, Die Welt der Hypochonder. Über die älteste Krankheit der Menschen, Zürich 1991.
Beier, Lucinda McCray, Sufferers and Healers. The experience of illness in seventeenth-century England, London/New York 1987.
Bengel, Johann Albrecht, Gnomon. Auslegung des Neuen Testaments in fortlaufenden Anmerkungen. Deutsch von C.F. Werner. Erster Band Evangelien und Apostelgeschichte, Leipzig 1932.
Bernheiden, Inge, Individualität im 17. Jahrhundert. Studien zum autobiographischen Schrifttum, Frankfurt a.M. u.a. 1988.
Bernold, Monika, Anfänge. Zur Selbstverortung in der popularen Autobiographik, in: Historische Anthropologie 1 (1993), S. 5–24.
Bertolini, Ingo, Studien zur Autobiographie des deutschen Pietismus, Wien 1968.
Betz, Otto, Kabbala Baptizata. Die jüdisch-christliche Kabbala und der Pietismus in Württemberg, in: Pietismus und Neuzeit 24 (1998), S. 130–159.
Beyer-Fröhlich, Marianne (Hg.), Pietismus und Rationalismus, Leipzig 1933.
Blodgett, Harriet, Centuries of Female Days, Gloucester 1989.
Böcher, Otto, Die Johannesapokalypse, Darmstadt ^{3}1988.
Boerner, Peter, Tagebuch, Stuttgart 1969.
Brecht, Martin, Ausgewählte Aufsätze. Band 2: Pietismus, Stuttgart 1997.
Ders., Chiliasmus in Württemberg im 17. Jahrhundert, in: Ders. (Hg.), Ausgewählte Aufsätze, Stuttgart 1997, S. 124–149.
Ders., Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland, in: Ders. (Hg.), Der Pietismus vom 17. bis zum frühen 18. Jahrhundert, Göttingen 1993, S. 113–203.
Ders. (Hg.), Der Pietismus vom 17. bis zum frühen 18. Jahrhundert. Geschichte des Pietismus Band 1, Göttingen 1993.
Ders., Der württembergische Pietismus, in: Ders. und Klaus Deppermann (Hgg.), Der Pietismus im 18. Jahrhundert. Geschichte des Pietismus Band 2, Göttingen 1995, S. 225–295.
Ders., Einleitung, in: Ders. (Hg.), Der Pietismus vom 17. bis zum frühen 18. Jahrhundert, Göttingen 1993, S. 1–10.
Ders., Friedrich Christoph Oetinger 1702–1782, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 82 (1982), S. 237–253.
Ders., Johann Albrecht Bengels Theologie der Schrift, in: Ders. (Hg.), Ausgewählte Aufsätze, Stuttgart 1997, S. 286–307.
Ders., Johann Albrecht Bengels theozentrische Seelsorge, in: Ders. (Hg.), Ausgewählte Aufsätze, Stuttgart 1997, S. 335–368.
Ders., Kirchenordnung und Kirchenzucht in Württemberg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, Stuttgart 1967.
Ders., Philipp Jakob Spener und die württembergische Kirche, in: Heinz Liebing und Klaus Scholder (Hgg.), Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag, Berlin 1966, S. 443–459.

Ders., Philipp Matthäus Hahn und der Pietismus im mittleren Neckarraum, in: Ders. (Hg.), Ausgewählte Aufsätze, Stuttgart 1997, S. 411–441.

Ders., Samuel Urlsperger und der Hallische Pietismus, in: Reinhard Schwarz (Hg.), Samuel Urlsperger (1685–1772). Augsburger Pietismus zwischen Außenwirkungen und Binnenwelt, Berlin 1996, S. 161–176.

Brockmeyer, R., Geschichte des deutschen Briefes von Gottsched bis zum Sturm und Drang, o.O. 1961.

Bröer, Ralf (Hg.), Eine Wissenschaft emanzipiert sich. Die Medizinhistoriographie von der Aufklärung bis zur Postmoderne, Pfaffenweiler 1999.

Ders., Grenzüberschreitender wissenschaftlicher Diskurs im Europa der Frühen Neuzeit. Der gelehrte Brief im 17. Jahrhundert, in: Wolfgang U. Eckart und Robert Jütte (Hgg.), Das europäische Gesundheitssystem. Gemeinsamkeiten und Unterschiede in historischer Perspektive, Stuttgart 1994, S. 107–121.

Bürgel, Peter, Der Privatbrief, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 50 (1976), S. 281–297.

Bynum, Caroline, The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages, in: Michel Feher (Hg.), Fragments for a History of the Human Body, 3 Bde, Bd. 1, New York 1989, S. 161–219.

Dies., Warum das ganze Theater mit dem Körper?, in: Historische Anthropologie 4 (1996), S. 1–33.

Carl, Horst, Württemberg in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts, in: Philipp Matthäus Hahn 1739–1790. Pfarrer Astronom Ingenieur Unternehmer, Stuttgart 1989, S. 11–41.

Carl, Johann Samuel, Diaetetica Sacra. Die Zucht des Leibes zur Heilung der Seelen beförderlich, 1719.

Chvojka, Erhard, ‚Was für Schmerzen in den Gebeinen ...' Die Körperwahrnehmung als Maßstab der Altersempfindung im Lauf der Neuzeit, in: Historische Anthropologie 5 (1997), S. 36–61.

Claus, Wilhelm, Württembergische Väter. Von Bengel bis Burk, Calw ^{2}1900.

Clédière, Jean, Schubart und die Folgen. Vorkämpfer der politischen Presse, in: Otto Borst (Hg.), Südwestdeutschland. Die Wiege der deutschen Demokratie, Tübingen 1997, S. 58–78.

Daniel, Ute, „Kultur" und „Gesellschaft". Überlegungen zum Gegenstandsbereich der Sozialgeschichte, in: Geschichte und Gesellschaft 19 (1993), S. 69–99.

Davis, Natalie Zemon, Drei Frauenleben, Berlin 1996.

Dekker, Rudolf, Ego-Dokumente in den Niederlanden vom 16.–17. Jahrhundert, in: Winfried Schulze (Hg.), Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte, Berlin 1996, S. 33–57.

Deppermann, Klaus, Der hallesche Pietismus und der preußische Staat unter Friedrich III, Göttingen 1961.

Dinges, Martin, „Historische Anthropologie" und „Gesellschaftsgeschichte". Mit dem Lebensstilkonzept zu einer „Alltagskulturgeschichte" der frühen Neuzeit?, in: Zeitschrift für Historische Forschung 24 (1997), S. 179–214.

Dittrich-Jacobi, Juliane, Pietismus und Pädagogik im Konstitutionsprozeß der bürgerlichen Gesellschaft. Unveröffentlichte Diss., Bielefeld 1976.

Döhner, Otto, Krankheitsbegriff, Gesundheitsverhalten und Einstellung zum Tod im 16. bis 18. Jahrhundert, Frankfurt a. M/Bern/New York 1986.

Duden, Barbara, Geschichte unter der Haut, Stuttgart 1987.

Dies., A Repertory of Body History, in: Michel Feher (Hg.), Fragments for a History of the Human Body, 3 Bde, Bd. 3, New York 1989, S. 471–554.

Dülmen, Richard van, Die Entdeckung des Individuums 1500–1800, Frankfurt a.M. 1997.

Ders., Die Utopie einer christlichen Gesellschaft. Johann Valentin Andreae (1586–1654), Stuttgart 1978.

Ders. (Hg.), Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Köln/Weimar/Wien 2001.

Ders., Entzauberung der Welt: Christentum, Aufklärung und Magie, in: Ders. (Hg.), Religion und Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1989, S. 204–214.
Ders., Historische Kulturforschung zur Frühen Neuzeit. Entwicklung – Aufgaben – Probleme, in: Geschichte und Gesellschaft 21 (1995), S. 403–429.
Dürr, Renate, Der schwierige Umgang mit dem schönen Wunder. Zur Rezeptionsgeschichte einer Wunderheilung aus dem Jahre 1644, in: Weib und Seele. Frömmigkeit und Spiritualität evangelischer Frauen in Württemberg. Katalog zur Ausstellung im Landeskirchlichen Museum Ludwigsburg vom 16. Mai 1998 bis 8. November 1998, Stuttgart 1998, S. 89–95.
Dutu, Alexandru, Edgar Hösch und Norbert Oellers (Hgg.), Brief und Briefwechsel in Mittel- und Osteuropa im 18. und 19.Jahrhundert, Essen 1989.
Eckart, Wolfgang U., Geschichte der Medizin, Berlin u.a. 1998.
Ders., „Medicus Politicus" oder „Machiavellus Medicus"? Wechselwirkungen von Ideal und Realität des Arzttypus im 17. Jahrhundert, in: Medizinhistorisches Journal 19 (1984), S. 210–224.
Ego, Anneliese, Animalischer Magnetismus oder Aufklärung, Würzburg 1991.
Ehmann, Karl Christian Eberhard (Hg.), Pädagogische Lebensweisheit. Aus den nachgelassenen Papieren des M. Johann Friedrich Flattich, Pfarrers in Münchingen, Heidelberg 1870.
Ehmer, Hermann, Johann Friedrich Flattich. Der schwäbische Salomo. Eine Biographie, Stuttgart 1997.
Elkeles, Barbara, Arbeiterautobiographien als Quellen der Krankenhausgeschichte, in: Medizinhistorisches Journal 23 (1988), S. 342–358.
Ermert, Karl, Briefsorten, Tübingen 1979.
Ernst, Katharina, Patientengeschichte – Die kulturhistorische Wende in der Medizinhistoriographie, in: Ralf Bröer (Hg.), Eine Wissenschaft emanzipiert sich. Die Medizinhistoriographie von der Aufklärung bis zur Postmoderne, Pfaffenweiler 1999, S. 97–108.
Feher, Michel (Hg.), Fragments for a History of the Human Body, 3 Bde, New York 1989.
Findeisen, Hans-Volkmar, Pietismus in Fellbach 1750 – 1820 zwischen sozialem Protest und bürgerlicher Anpassung, Tübingen 1985.
Fischer-Homberger, Esther, Hypochondrie. Melancholie bis Neurose, Bern/Stuttgart/Wien 1970.
Fissell, Mary E., The Disappearance of the Patient's Narrative and the Invention of Hospital Medicine, in: Roger French und Andrew Wear (Hgg.), British Medicine in an Age of Reform, London/New York 1991, S. 92–109.
Dies., Patients, Power and the Poor in Eighteenth-Century Bristol, Cambridge 1991.
Flattich, Johann Friedrich, Über Erziehung und Seelsorge, Hg. Julius Roessle, Metzingen 1966.
Ders., Briefe, Hgg. Hermann Ehmer und Christoph Duncker, Stuttgart 1997.
Francke, August Hermann, Herrn M. August Hermann Franckens vormahls Diaconi zu Erffurt ... Lebenslauff, in: Markus Matthias (Hg.), Lebensläufe August Hermann Franckes, Leipzig 1999, S. 5–32.
François, Etienne, Seuchen, Hungersnot, Krankheit, Tod. Einführung, in: Hartmut Lehmann und Ann-Charlott Trepp (Hgg.), Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts, Göttingen 1999, S. 129–133.
Fritz, Friedrich, Altwürttembergische Pietisten, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte Sonderhefte 10 und 11, 1950.
Ders., Konventikel in Württemberg von der Reformationszeit bis zum Edikt von 1743, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 50, 51, 52, 53 (1950, 1951, 1952, 1953), S. 65–121, 78–137, 28–65, 82–130.
Ders., Valentin Andreäs Wirken im Dienste der württembergischen Kirche, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 32 (1928), S. 37–126.
Gawthrop, Richard L., Lutheran Pietism and the Weber Thesis, in: German Studies Review 12 (1989), S. 237–247.

Gellert, Christian Fürchtegott, Briefe nebst einer Praktischen Abhandlung von dem guten Geschmacke in Briefen, Leipzig 1751.

Gericke, Wolfgang, Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung, Berlin 1989.

Gestrich, Andreas, Absolutismus und Öffentlichkeit. Politische Kommunikation in Deutschland zu Beginn des 18. Jahrhunderts, Göttingen 1994.

Ders., Erziehung im Pfarrhaus, in: Martin Greiffenhagen (Hg.), Das evangelische Pfarrhaus, Stuttgart 1984, S. 63–82.

Ders., Pietismus und Aberglaube. Zum Zusammenhang von popularem Pietismus und dem Ende der Hexenverfolgung im 18. Jahrhundert, in: Sönke Lorenz und Dieter R. Bauer (Hgg.), Das Ende der Hexenverfolgung, Stuttgart 1995, S. 269–286.

Ders., Pietistische Dörfer in Württemberg: lokal- und regionalgeschichtliche Zugänge zur Sozialgeschichte der Religion, in: Verband der Württembergischen Geschichts- und Altertumsvereine 87 (1996), S. 11–31.

Geyer-Kordesch, Johanna, Cultural Habits of Illness. The enlightened and the pious in eighteenth-century Germany, in: Roy Porter (Hg.), Patients and Practitioners, Cambridge u.a. 1985, S. 177–204.

Dies., Passions and the Ghost in the Machine: Or What Not to Ask about Science in Seventeenth- and Eighteenth-Century Germany, in: Roger French und Andrew Wear (Hgg.), The Medical Revolution of the Seventeenth Century, Cambridge u.a. 1989, S. 145–163.

Dies., Pietismus, Medizin und Aufklärung in Preußen im 18. Jahrhundert: das Leben und Werk Georg Ernst Stahls, Tübingen 2000.

Gierl, Martin, Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts, Göttingen 1997.

Ginzburg, Carlo, Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600, Berlin 1990.

Gleixner, Ulrike, Die Arbeit am frommen Gedächtnis, in: Herd und Himmel. Frauen im evangelischen Württemberg. Ausstellungskatalog Landeskirchliches Museum, Stuttgart 1997, S. 169–174.

Dies., Todesangst und Gottergebenheit. Die Spiritualisierung von Schwangerschaft und Geburt im lutherischen Pietismus, in: Barbara Duden, Jürgen Schlumbohm und Patrice Veit (Hgg.), Geschichte des Ungeborenen, Göttingen 2002, S. 75–98.

Goltz, Dietlinde, Krankheit und Sprache, in: Sudhoffs Archiv 53 (1969), S. 225–269.

Golz, Jochen, Brief, in: Klaus Weimar (Hg.), Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft, Bd. 1, Berlin/New York 1997, S. 251–255.

Görner, Rüdiger, Das Tagebuch. Eine Einführung, München/Zürich 1986.

Graham, Elspeth u.a. (Hgg.), Her Own Life. Autobiographical writings by seventeenth-century Englishwomen, London/New York 1989.

Greiffenhagen, Martin (Hg.), Das evangelische Pfarrhaus, Stuttgart 1984.

Greschat, Martin, Zur neueren Pietismusforschung, Darmstadt 1977.

Greyerz, Kaspar von, Secularization in Early Modern England (1660-c.1750), in: Hartmut Lehmann (Hg.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa, Göttingen 1997, S. 86–100.

Ders., Spuren eines vormodernen Individualismus in englischen Selbstzeugnissen des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Winfried Schulze (Hg.), Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte, Berlin 1996, S. 131–145.

Ders., Vorsehungsglaube und Kosmologie. Studien zu englischen Selbstzeugnissen des 17. Jahrhunderts, Göttingen/Zürich 1990.

Groppe, Sabine, Das Ich am Ende des Schreibens. Autobiographisches Erzählen im 18. und frühen 19. Jahrhundert, Würzburg 1990.

Groth, Friedhelm, Die „Wiederbringung aller Dinge" im württembergischen Pietismus, Göttingen 1984.

Grube, Walter, Israel Hartmann, in: Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte 12 (1953), S. 250–270.

Günther, Hans R.G., Psychologie des deutschen Pietismus, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 4 (1926), S. 144–176.

Gutekunst, Eberhard, Das Pietistenreskript von 1743, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte (1994), S. 9–26.

Haag, Norbert, Bücher auf dem Lande. Zur Genese des Ulmer „Pietismus", in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 89 (1989), S. 48–98.

Habermas, Rebekka, Frauen und Männer des Bürgertums. Eine Familiengeschichte (1750–1850), Göttingen 2000.

Habrich, Christa, Pathographische und ätiologische Versuche medizinischer Laien im 18. Jahrhundert, in: Wolfgang U. Eckart und Johanna Geyer-Kordesch (Hgg.), Heilberufe und Kranke im 17. und 18. Jahrhundert, Münster 1982, S. 99–123.

Hahn, Philipp Matthäus, Die Echterdinger Tagebücher 1780–1790, Hgg. Martin Brecht und Rudolf F. Paulus, Berlin/New York 1983.

Hahn, Philipp Matthäus, Die Kornwestheimer Tagebücher 1772–1777, Hgg. Martin Brecht und Rudolf F. Paulus, Berlin/New York 1979.

Hanauer, Josef, Der Teufelsbanner und Wunderheiler Johann Joseph Gaßner (1727–1779), in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 19 (1985), S. 303–545.

Hardtwig, Wolfgang und Hans-Ulrich Wehler (Hgg.), Kulturgeschichte heute, Göttingen 1996.

Harley, David, The Theology of Affliction and the Experience of Sickness in the Godly Family, 1650–1714: The Henrys and the Newcomes, in: Ole Peter Grell und Andrew Cunningham (Hgg.), Religio Medici. Medicine and religion in seventeenth-century England, Aldershot 1996, S. 273–292.

Harnack, Axel von, Gedanken über Memoiren und Tagebücher, in: Die Welt als Geschichte 10 (1950), S. 28–38.

Härtling, Peter (Hg.), Christian Friedrich Daniel Schubart. Strophen für die Freiheit. Eine Auswahl aus den Werken und Briefen, Stuttgart 1976.

Hasselhorn, Martin, Der altwürttembergische Pfarrstand im 18. Jahrhundert, Stuttgart 1958.

Hawkins, Anne Hunsaker, Reconstructing Illness, West Lafayette 1993.

Helm, Jürgen, Der Umgang mit dem kranken Menschen im Halleschen Pietismus des frühen 18. Jahrhunderts, in: Medizinhistorisches Journal 31 (1996), S. 67–87.

Ders., Hallesche Medizin zwischen Pietismus und Frühaufklärung, in: Notker Hammerstein (Hg.), Universitäten und Aufklärung, Göttingen 1995, S. 63–96.

Ders., „Kein Bürger tractiret seine Kinder so." Das kranke Kind in den Anstalten des Halleschen Waisenhauses, in: Josef Neumann und Udo Sträter (Hgg.), Das Kind in Pietismus und Aufklärung, Tübingen 2000, S. 183–199.

Ders., ‚Kinder- und Lehrkrankenhaus' im frühen 18. Jahrhundert? Die Einrichtungen zur Krankenfürsorge in den Franckeschen Stiftungen., in: Medizinhistorisches Journal 33 (1998), S. 107–141.

Herzlich, Claudine und Janine Pierret, Kranke gestern, Kranke heute, München 1991.

Dies., The Social Construction of the Patient. Patient and illnesses in other ages, in: Social Science and Medicine 20 (1985), S. 145–151.

Hinnells, John R. und Roy Porter (Hgg.), Religion, Health and Suffering, London 1999.

Hinrichs, Carl, Preußentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung, Göttingen 1971.

Hocke, Gustav René, Das europäische Tagebuch, Wiesbaden 1963.

Hoffmann, Barbara, Radikalpietismus um 1700, Frankfurt a.M./New York 1996.

Höfler, M., Deutsches Krankheitsnamen-Buch, München 1899.

Holtz, Sabine, Die Unsicherheit des Lebens. Zum Verständnis von Krankheit und Tod in den Predigten der lutherischen Orthodoxie, in: Hartmut Lehmann und Ann-Charlott Trepp (Hgg.), Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts, Göttingen 1999, S. 135–157.

Dies., Lutherische Orthodoxie versus Pietismus, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 96 (1996), S. 59–76.
Hsia, R. Po-Chia und R.W. Scribner (Hgg.), Problems in the Historical Anthropology of Modern Europe, Wiesbaden 1997.
Humburg, Martin, Das Gesicht des Krieges – Feldpostbriefe von Wehrmachtssoldaten aus der Sowjetunion 1941–1944, Opladen/Wiesbaden 1998.
Hummel, Herbert, „Die Sache macht großes Aufsehen": Schubarts Verhaftung in Blaubeuren, Marbach 1990.
Imhof, Arthur E., Lebenserwartungen in Deutschland vom 17. bis 19. Jahrhundert, Weinheim 1990.
Ders. und Oivind Larsen, Sozialgeschichte und Medizin, Oslo/Stuttgart 1976.
Jakubowski-Tiessen, Manfred, Sturmflut 1717. Die Bewältigung einer Naturkatastrophe der Frühen Neuzeit, München 1992.
Jeggle, Utz, Lebensalter und Körpererleben, in: Arthur E. Imhof (Hg.), Leib und Leben in der Geschichte der Neuzeit, Berlin 1983, S. 89–102.
Jung, Martin, 1836 – Wiederkunft Christi oder Beginn des Tausendjährigen Reichs? Zur Eschatologie Johann Albrecht Bengels und seiner Schüler, in: Pietismus und Neuzeit (1997), S. 131–151.
Ders., Der Pietismus in Leonberg und seine Ausstrahlungen, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 98 (1998), S. 49–65.
Ders., Die württembergische Kirche und die Juden in der Zeit des Pietismus, Berlin 1992.
Ders., Frauen des Pietismus, Gütersloh 1998.
Jurgensen, Manfred, Das fiktionale Ich. Untersuchungen zum Tagebuch, Bern/München 1979.
Jütte, Robert, Aging and Body Image in the Sixteenth Century. Hermann Weinsberg's (1518–97) perception of the aging body, in: European History Quarterly 18 (1988), S. 258–290.
Ders., Ärzte, Heiler und Patienten. Medizinischer Alltag in der Frühen Neuzeit, München 1991.
Ders., Geschichte der alternativen Medizin, München 1996.
Ders., The Social Construction of Illness in the Early Modern Period, in: Jens Lachmund und Gunnar Stollberg (Hgg.), The Social Construction of Illness, Stuttgart 1992, S. 23–38.
Ders., Sozialgeschichte der Medizin: Inhalte – Methoden – Ziele, in: Medizin, Gesellschaft und Geschichte 9 (1990), S. 149–164.
Keeble, N.H., The Literary Culture of Nonconformity, Avon 1987.
Kessler, Wolfgang, Brief und Briefwechsel im 18. und 19. Jahrhundert als Quelle der historischen Kulturbeziehungsforschung, in: Alexandru Dutu, Edgar Hösch und Norbert Oellers (Hgg.), Brief und Briefwechsel in Mittel- und Osteuropa im 18. und 19. Jahrhundert, Essen 1989, S. 341–348.
Kittel, Andrea, Seherin, Prophetin, Betrügerin, Wahnsinnige? Ekstatische Glaubenserfahrung und gesellschaftliche Reaktionen, in: Weib und Seele. Frömmigkeit und Spiritualität evangelischer Frauen in Württemberg. Katalog zur Ausstellung im Landeskirchlichen Museum Ludwigsburg vom 16. Mai 1998 bis 8. November 1998, Stuttgart 1998, S. 71–80.
Kittsteiner, Heinz Dieter, Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt a.M./ Leipzig 1991.
Ders., Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kulturgeschichte?, in: Geschichte und Gesellschaft 23 (1997), S. 5–27.
Kocka, Jürgen, Perspektiven für die Sozialgeschichte der neunziger Jahre, in: Winfried Schulze (Hg.), Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie. Eine Diskussion, Göttingen 1994, S. 33–39.
Ders., Sozialgeschichte. Begriff – Entwicklung – Perspektiven, Göttingen ^{2}1986.
Koenigsberger, Helmut G., Die Krise des 17. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Historische Forschung 9 (1982), S. 143–165.
Köhle-Hezinger, Christel, Frauen im Pietismus, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 94 (1994), S. 107–121.

Dies., Philipp Matthäus Hahn und die Frauen, in: Philipp Matthäus Hahn 1739–1790. Pfarrer Astronom Ingenieur Unternehmer, Bd. 2, Stuttgart 1989, S. 113–135.

Kolb, Christoph, Anfänge des Pietismus in Württemberg, in: Württembergische Vierteljahreshefte für Landesgeschichte 9 (1900), S. 74–89.

Köster, Beate, „Mit tiefem Respekt, mit Furcht und Zittern". Bibelübersetzungen im Pietismus, in: Pietismus und Neuzeit 24 (1998), S. 95–115.

Kremers, Helmut, Der Mythos der Vernunft, in: Adam Weyer (Hg.), Subjektivität und Gesellschaft. Brennpunkte protestantischer Theologie, Mainz/München 1980, S. 44–58.

Kroll, Jerome und Bernard Bachrach, Sin and the Etiology of Disease in Pre-Crusade Europe, in: Journal of the History of Medicine and Allied Sciences 41 (1986), S. 395–414.

Krolzik, Udo, Zeitverständnis im Spiegel der Natur. Wandlungen des Zeitverständnisses und der Naturwahrnehmung um 1700, in: Günter Figal und Rolf Peter Sieferle (Hgg.), Selbstverständnisse der Moderne, Stuttgart 1991, S. 42–66.

Kruse, Martin, Speners Kritik am landesherrlichen Kirchenregiment und ihre Vorgeschichte, Witten 1971.

Krusenstjern, Benigna von, Selbstzeugnisse der Zeit des Dreißigjährigen Krieges. Beschreibendes Verzeichnis, Berlin 1997.

Dies., Was sind Selbstzeugnisse?, in: Historische Anthropologie 2 (1994), S. 462–471.

Kümmel, Werner Friedrich, Der sanfte und selige Tod. Verklärung und Wirklichkeit des Sterbens im Spiegel lutherischer Leichenpredigten des 16. – 18. Jahrhunderts, in: Rudolf Lenz (Hg.), Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften, Bd. 3, 1984, S. 199–225.

Labisch, Alfons, Geschichte, Sozialgeschichte und Soziologie der Medizin, in: Sudhoffs Archiv 80 (1996), S. 1–29.

Ders., Zur Sozialgeschichte der Medizin, in: Archiv für Sozialgeschichte 20 (1980), S. 431–469.

Labouvie, Eva, Andere Umstände. Eine Kulturgeschichte der Geburt, Köln/Weimar/Wien 1998.

Dies., Individuelle Körper. Zur Selbstwahrnehmung „mit Haut und Haar", in: Richard van Dülmen (Hg.), Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Köln/Weimar/Wien 2001, S. 163–195.

Dies., Verbotene Künste. Volksmagie und ländlicher Aberglaube in den Dorfgemeinden des Saarraumes (16.–19. Jahrhundert), St. Ingbert 1992.

Dies., Zauberei und Hexenwerk. Ländlicher Hexenglaube in der frühen Neuzeit, Frankfurt a.M. 1991.

Lächele, Rainer (Hg.), Das Echo Halles. Kulturelle Wirkungen des Pietismus, Tübingen 2001.

Lachmund, Jens und Gunnar Stollberg, Ärzte und Patienten im 19. Jahrhundert, in: Curare 14 (1991), S. 91–96.

Dies., Patientenwelten. Krankheit und Medizin vom späten 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert im Spiegel von Autobiographien, Opladen 1995.

Dies., Zur medikalen Kultur des Bildungsbürgertums um 1800, in: Jahrbuch des Instituts für Geschichte der Medizin der Robert Bosch Stiftung 6 (1987), S. 163–184.

Langen, August, Der Wortschatz des deutschen Pietismus, Tübingen ^{2}1968.

Latham, Robert und William Matthews (Hgg.), The Diary of Samuel Pepys, 11 Bde, London 1960–1983.

Le Brun, Jacques, Das Geständnis in den Nonnenbiographien des 17. Jahrhunderts, in: Alois Hahn und Volker Kapp (Hgg.), Selbstthematisierung und Selbstzeugnis. Bekenntnis und Geständnis, Frankfurt a.M. 1987, S. 248–264.

Leavitt, Judith Walzer, Medicine in Context: A Review Essay of the History of Medicine, in: American Historical Review 95 (1990), S. 1471–1484.

Lehmann, Albrecht, Erzählstrukturen und Lebenslauf. Autobiographische Untersuchungen, Frankfurt a.M./New York 1983.

Lehmann, Hartmut, „Absonderung" und „Gemeinschaft" im frühen Pietismus, in: Manfred Jakubowski-Tiessen und Otto Ulbricht (Hgg.), Religion und Religiosität in der Neuzeit, Göttingen 1996, S. 114–143.

Ders., Asketischer Protestantismus und ökonomischer Rationalismus. Die Weber-These nach zwei Generationen, in: Wolfgang Schluchter (Hg.), Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums, Frankfurt a.M. 1988, S. 529–553.

Ders., Gemeinschaft im Glauben und im Alltag der württembergischen Pietisten des 18. Jahrhunderts, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 89 (1989), S. 188–201.

Ders., Horizonte pietistischer Lebenswelten, in: ders. (Hg.), Protestantische Weltsichten. Transformationen seit dem 17. Jahrhundert, Göttingen 1998, S. 11–28.

Ders., Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis zum 20. Jahrhundert, Stuttgart u.a. 1969.

Ders. (Hg.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa, Göttingen 1997.

Ders., Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im Denken des württembergischen Pietismus, in: Heinz Löwe (Hg.), Geschichte und Zukunft, Berlin 1978, S. 51–73.

Ders. und Günther Roth (Hgg.), Weber's Protestant Ethic. Origins, evidence, contexts, Cambridge 1993.

Ders. und Ann-Charlott Trepp (Hgg.), Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts, Göttingen 1999.

Leich-Abdankung bey der Beerdigung Johann Josephs, Herrn Albrecht Reichard Reussen, Med. Doct. und Physici zu Sulz am Neccar, Erstgebohrnen acht-jährigen Söhnleins, Esslingen 1747.

Lepenies, Wolf, Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts, Frankfurt a.M. 1976.

Leube, Hans, Orthodoxie und Pietismus, Bielefeld 1975.

Leube, Martin, Geschichte des Tübinger Stifts. Zweiter Teil 18. Jahrhundert (1690–1770), Bd. 2, Stuttgart 1930.

Leven, Karl-Heinz, Krankheiten – historische Deutung versus retrospektive Diagnose, in: Norbert Paul und Thomas Schlich (Hgg.), Medizingeschichte: Aufgaben, Probleme, Perspektiven, Frankfurt a.M./ New York 1998, S. 153–185.

Lindberg, David C. und Ronald L. Numbers (Hgg.), God and Nature. Historical essays on the encounter between Christianity and science, Berkeley/Los Angeles/London 1986.

Lindemann, Mary, Health and Healing in Eighteenth Century Germany, Baltimore/London 1996.

Lindemann, R., Y. Scherf und R.M. Dekker, Egodocumenten van Noord-Nederlanders van de zestiende tot begin negentiende eeuw. Een chronologische lijst, Rotterdam 1993.

Loetz, Francisca, Histoire des mentalités und Medizingeschichte. Wege zu einer Sozialgeschichte der Medizin, in: Medizinhistorisches Journal 27 (1992), S. 272–291.

Dies., „Medikalisierung" in Frankreich, Großbritannien und Deutschland, 1750–1850, in: Wolfgang U. Eckart und Robert Jütte (Hgg.), Das europäische Gesundheitssystem. Gemeinsamkeiten und Unterschiede in europäischer Perspektive, Stuttgart 1994, S. 123–161.

Dies., Vom Kranken zum Patienten. „Medikalisierung" und medizinische Vergesellschaftung am Beispiel Badens 1750–1850, Stuttgart 1993.

Lorenz, Maren, „... als ob ihr ein Stein aus dem Leibe kollerte ...". Schwangerschaftswahrnehmungen und Geburtserfahrungen von Frauen im 18. Jahrhundert, in: Richard van Dülmen (Hg.), Körper-Geschichten, Frankfurt a.M. 1996, S. 99–121.

Dies., Leibhaftige Vergangenheit. Einführung in die Körpergeschichte, Historische Einführungen Bd. 4, Tübingen 2000.

Macfarlane, Alan, The Family Life of Ralph Josselin. A seventeenth-century clergyman, Cambridge 1970.

Mahrholz, Werner (Hg.), Der deutsche Pietismus. Eine Auswahl von Zeugnissen, Urkunden und Bekenntnissen aus dem 17., 18. und 19. Jahrhundert, Berlin 1921.

Ders., Der Wert der Selbstbiographie als geschichtliche Quelle, in: Günter Niggl (Hg.), Die Autobiographie, Darmstadt 1989, S. 72–74.

Ders., Deutsche Selbstbekenntnisse, Berlin 1919.
Maier-Petersen, Magdalene, 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.
Mälzer, Gottfried, Die Werke der württembergischen Pietisten des 17. und 18. Jahrhunderts, Berlin/New York 1972.
Ders., Johann Albrecht Bengel. Leben und Werk, Stuttgart 1970.
Martin, Emily, The Woman in the Body. A cultural analysis of reproduction, Boston 1987.
Mascuch, Michael, Social Mobility and Middling Self-Identity. The ethos of British autobiographers 1600–1750, in: Social History 20 (1995), S. 45–61.
Matthews, William, British Diaries, Berkeley/Los Angeles 1950.
Ders., The Diary. A neglected genre, in: The Sewanee Review 85 (1977), S. 286–300.
Medick, Hans, „Missionare im Ruderboot". Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte, in: Alf Lüdtke (Hg.), Alltagsgeschichte, Frankfurt a.M./New York 1989, S. 48–84.
Ders., Weben und Überleben in Laichingen 1650–1900, Göttingen 1996.
Mennecke-Haustein, Uta, „Gleich als Hand an Hand nach dem hohen Ziel fortzuschreiten". Gerhard Tersteegen und die Tradition erbaulicher Briefausgaben, in: Hans Erich Bödeker, Gerald Chaix und Patrice Veit (Hgg.), Der Umgang mit dem religiösen Buch, Göttingen 1991, S. 361–387.
Meyer-Habrich, Christa, Untersuchungen zur pietistischen Medizin und ihrer Ausprägung bei Johann Samuel Carl (1677–1757) und seinem Kreis. Med. Habil., München 1981.
Misch, Georg, Begriff und Ursprung der Autobiographie, in: Günter Niggl (Hg.), Die Autobiographie, Darmstadt 1989, S. 33–54.
Mohr, Rudolf, Ars Moriendi. II. 16.–18. Jahrhundert, in: Gerhard Krause und Gerhard Müller (Hgg.), Theologische Realenzyklopädie, Bd. 4, Berlin 1979, S. 149–154.
Ders., Der unverhoffte Tod. Theologie- und kulturgeschichtliche Untersuchungen zu außergewöhnlichen Todesfällen in Leichenpredigten, Marburg 1982.
Muchow, Hans Heinrich, Über den Quellenwert der Autobiographie für die Zeitgeistforschung, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 18 (1966), S. 297–310.
Münch, Paul (Hg.), „Erfahrung" als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte, München 2001.
Nägele, Eugen, Aus Schubarts Leben und Wirken, Tübingen 1905.
Neuschäffer, Hubertus, Der Emkendorfer Kreis und sein Briefwechsel, in: Alexandru Dutu, Edgar Hösch und Norbert Oellers (Hgg.), Brief und Briefwechsel in Mittel- und Osteuropa im 18. und 19. Jahrhundert, Essen 1989, S. 295–320.
Nickisch, R.M.G., Brief, Stuttgart 1991.
Niggl, Günter, Geschichte der deutschen Autobiographie im 18. Jahrhundert, Stuttgart 1977.
Oetinger, Friedrich Christoph, Selbstbiographie. Genealogie der reellen Gedanken eines Gottesgelehrten, Zeugnisse der Schwabenväter Band 1, Metzingen ^{3}1990.
Ohms, H.H., Die weiße Brücke. Eine Studie über den Brief, Göttingen 1948.
Oschlies, Wolfgang, Die Arbeits- und Berufspädagogik August Hermann Franckes (1663–1727), Witten 1969.
Paul, Norbert, Das Programm einer „Sozialgeschichte der Medizin" in der jüngeren Medizinhistoriographie, in: Ralf Bröer (Hg.), Eine Wissenschaft emanzipiert sich. Die Medizinhistoriographie von der Aufklärung bis zur Postmoderne, Pfaffenweiler 1999, S. 61–71.
Ders. und Thomas Schlich (Hgg.), Medizingeschichte: Aufgaben, Probleme, Perspektiven, Frankfurt a.M./New York 1998.
Peters, Jan, Wegweiser zum Innenleben? Möglichkeiten und Grenzen der Untersuchung populärer Selbstzeugnisse der Frühen Neuzeit, in: Historische Anthropologie 1 (1993), S. 235–249.
Ders., Hartmut Harnisch und Lieselott Enders, Märkische Bauerntagebücher des 18. und 19. Jahrhunderts, Weimar 1989.
Philipp Matthäus Hahn 1739–1790. Pfarrer Astronomon Ingenieur Unternehmer, Bd. 2, Stuttgart 1989.

Philipp, Wolfgang, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht, Göttingen 1957.
Pickenhan, Katrin, Frömmigkeit im Zeitalter der Aufklärung, Münster 1999.
Podczeck, Otto (Hg.), August Hermann Franckes Schrift über eine Reform des Erziehungs- und Bildungswesens als Ausgangspunkt einer geistlichen und sozialen Neuordnung der evangelischen Kirche des 18. Jahrhunderts: der große Aufsatz, Berlin 1962.
Poeckern, Hans-Joachim, Die Hallischen Waisenhaus-Arzeneyen. Kommentar, Glossar und Transkription, Zürich 1984.
Porter, Dorothy, Historical Perspectives. The mission of the social history of medicine: An historical view, in: Social History of Medicine 8 (1995), S. 345–359.
Porter, Roy, The Patient in England, c. 1660-c. 1800, in: Andrew Wear (Hg.), Medicine in Society, Cambridge u.a. 1992, S. 91–118.
Ders. (Hg.), Patients and Practitioners, Cambridge u.a. 1985.
Ders., The Patient's View. Doing medical history from below, in: Theory and Society 14 (1985), S. 165–198.
Ders. (Hg.), The Popularization of Medicine 1650–1850, London/New York 1992.
Ders. und Dorothy Porter, In Sickness and in Health, London 1988.
Dies., Patient's Progress, Cambridge 1989.
Redlich, Fritz, Autobiographies as Sources for Social History, in: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 62 (1975), S. 380–390.
Reitz, Johann Henrich, Historie der Wiedergebohrnen. Vollständige Ausgabe der Erstdrucke aller sieben Teile der pietistischen Sammelbiographie (1698–1745), 4 Bde, Tübingen 1982.
Ritschl, Albrecht, Geschichte des Pietismus, 3 Bde, Bonn 1880–1886.
Ritter, Joachim und Karlfried Gründer (Hgg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7, Darmstadt 1989.
Ritzmann, Iris, Leidenserfahrung in der historischen Betrachtung – ein Seiltanz zwischen sozialem Konstrukt und humanbiologischer Konstanz, in: Paul Münch (Hg.), „Erfahrung" als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte, München 2001, S. 59–72.
Roelcke, Volker, Medikale Kultur. Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung eines kulturwissenschaftlichen Konzeptes in der Medizingeschichte, in: Norbert Paul und Thomas Schlich (Hgg.), Medizingeschichte: Aufgaben, Probleme, Perspektiven, Frankfurt a.M./ New York 1998, S. 45–68.
Roos, Magnus Friedrich, Kreuzschule oder Anweisung zu einem christlichen Verhalten unter dem Leiden, Stuttgart ^{8}1896.
Rothschuh, Karl Eduard, Konzepte der Medizin in Vergangenheit und Gegenwart, Stuttgart 1978.
Rublack, Ulinka, Erzählungen vom Geblüt und Herzen. Zu einer Historischen Anthropologie des frühneuzeitlichen Körpers, in: Historische Anthropologie 2 (2001), S. 214–232.
Dies., Pregnancy, Childbirth and the Female Body in Early Modern Germany, in: Past and present 150 (1996), S. 84–110.
Rudolf, Rainer, Ars Moriendi. I. Mittelalter, in: Gerhard Krause und Gerhard Müller (Hgg.), Theologische Realenzyklopädie, Bd. 4, Berlin 1979, S. 143–149.
Rürup, Reinhard, Johann Jacob Moser. Pietismus und Reform., Wiesbaden 1965.
Rüttgardt, Jan Olaf, Heiliges Leben in der Welt. Grundzüge christlicher Sittlichkeit nach Philipp Jakob Spener, Bielefeld 1978.
Sabean, David Warren, Selbsterkundung. Beichte und Abendmahl, in: Richard van Dülmen (Hg.), Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Köln/Weimar/Wien 2001, S. 145–162.
Sander, Sabine, „... Gantz toll im Kopf und voller Blähungen ..." Körper, Gesundheit und Krankheit in den Tagebüchern Philipp Matthäus Hahns, in: Philipp Matthäus Hahn 1739–1790. Pfarrer Astronom Ingenieur Unternehmer, Bd. 2, Stuttgart 1989, S. 99–112.
Dies., Handwerkschirurgen, Göttingen 1989.

Sarasin, Philipp, Subjekte, Diskurse, Körper. Überlegungen zu einer diskursanalytischen Kulturgeschichte, in: Wolfgang Hardtwig und Hans-Ulrich Wehler (Hgg.), Kulturgeschichte heute, Göttingen 1996, S. 131–164.

Schäfer, Gerhard, „Das Gute bewahren, Abwege aber verhüten". Zur Geschichte des württembergischen Pietismus, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 82 (1982), S. 218–236.

Ders., Der spekulative württembergische Pietismus des 18. Jahrhunderts. Systeme und Ausstrahlungen, in: Hölderlin und Nürtingen, Stuttgart 1994, S. 48–78.

Scharfe, Martin, Die Religion des Volkes. Kleine Kultur- und Sozialgeschichte des Pietismus., Gütersloh 1980.

Ders., Evangelische Andachtsbilder, Stuttgart 1968.

Ders., „Lebensläufle". Intentionalität als Realität. Einige Anmerkungen zu pietistischen Biographien, in: Ralf W. Brednich u.a. (Hg.), Lebenslauf und Lebenszusammenhang, Freiburg 1982, S. 116–130.

Ders., Wunder und Wunderglaube im protestantischen Württemberg, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 68/69 (1968/69), S. 190–206.

Schipperges, Heinrich, Heilkunst als Lebenskunde oder die Kunst, vernünftig zu leben, Freudenstadt 1990.

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

Dies., Die Heilige und die weibliche Schrift. Selbstzeugnisse württembergischer Pietistinnen, in: Herd und Himmel. Frauen im evangelischen Württemberg. Ausstellungskatalog Landeskirchliches Museum, Stuttgart 1997, S. 159–168.

Schmid, Heinrich, Die Geschichte des Pietismus, Nördlingen 1863.

Schmidt, Martin, Aufklärung II, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. IV, Berlin/New York 1979, S. 594–608.

Ders., Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus, Witten 1969.

Schmitt, Wolfgang, Die pietistische Kritik der „Künste", Köln 1958.

Schnalke, Thomas, Medizin in Briefen. Der städtische Arzt des 18. Jahrhunderts im Spiegel seiner Korrespondenz, Stuttgart 1997.

Schneider, Hans, Der radikale Pietismus in der neueren Forschung, in: Pietismus und Neuzeit 8/9 (1982/83), S. 15–42, 117–151.

Schoberth, Wolfgang, Geschöpflichkeit in der Dialektik der Aufklärung. Zur Logik der Schöpfungstheologie bei Friedrich Christoph Oetinger und Johann Georg Hamann, Evangelium und Ethik Bd. 3, Neukirchen-Vluyn 1994.

Schoeps, Hans-Joachim, Biographien, Tagebücher und Briefe als Geschichtsquellen, in: Deutsche Rundschau 86 (1960), S. 813–817.

Schöllkopf, Wolfgang, Johann Reinhard Hedinger (1664–1704). Württembergischer Pietist und kirchlicher Praktiker zwischen Spener und den Separatisten, Göttingen 1999.

Schorn-Schütte, Luise, „Das Predigtamt ist nicht ein hofe diener oder Bauernknecht". Überlegungen zu einer Sozialbiographie protestantischer Pfarrer in der Frühneuzeit, in: R. Po-Chia Hsia und R.W. Scribner (Hgg.), Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe, Wiesbaden 1997, S. 263–286.

Dies., Die Geistlichen vor der Revolution. Zur Sozialgeschichte der evangelischen Pfarrer und des katholischen Klerus am Ende des Alten Reiches, in: Helmut Berding, Etienne Francois und Hans-Peter Ullmann (Hgg.), Deutschland und Frankreich im Zeitalter der Französischen Revolution, Frankfurt a.M. 1989, S. 216–244.

Dies., Zwischen „Amt" und „Beruf". Der Prediger als Wächter, Seelenhirt oder „Volkslehrer", in: Dies. und Walter Sparn (Hgg.), Evangelische Pfarrer, Stuttgart/Berlin/ Köln 1997, S. 1–35.

Dies. und Walter Sparn, Einleitung, in: Dies. (Hg.), Evangelische Pfarrer, Stuttgart/Berlin/ Köln 1997, S. IX–XXVII.

Schrader, Hans-Jürgen, Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus. Johann Henrich Reitz' „Historie der Wiedergebohrnen" und ihr geschichtlicher Kontext, Göttingen 1989.

Schreiner, Klaus und Norbert Schnitzler, Historisierung des Körpers, in: Dies. (Hg.), Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, München 1992, S. 5–22.

Schröder, Tilman-Matthias, Die Anfänge des Pietismus in Esslingen, in: Esslinger Studien 29 (1990), S. 61–100.

Schubart, Christian Friedrich Daniel, Leben und Gesinnungen. Von ihm selbst im Kerker aufgesetzt. Reprint der Ausgabe Stuttgart 1791 und 1793, Leipzig 1980.

Schulze, Winfried, Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte?, in: Bea Lundt und Helma Reimöller (Hgg.), Von Aufbruch und Utopie. Perspektiven einer neuen Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters, Köln/Weimar/Wien 1992, S. 417–450.

Ders. (Hg.), Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte, Berlin 1996.

Ders., Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte? Vorüberlegungen für die Tagung „EGO-DOKUMENTE", in: Ders. (Hg.), Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte, Berlin 1996, S. 11–30.

Ders. (Hg.), Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie. Eine Diskussion, Göttingen 1994.

Schwarz, Reinhard (Hg.), Samuel Urlsperger (1685–1772). Augsburger Pietismus zwischen Außenwirkungen und Binnenwelt, Berlin 1996.

Scribner, Robert W., Historical Anthropology of Modern Europe, in: R. Po-Chia Hsia und Ders. (Hgg.), Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe, Wiesbaden 1997, S. 11–34.

Ders., Reformation and Desacralization. From sacramental world to moralized universe, in: R. Po-Chia Hsia und ders. (Hgg.), Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe, Wiesbaden 1997, S. 75–92.

Ders., The Reformation, Popular Magic, and the „Disenchantment of the World", in: Journal of Interdisciplinary History 23 (1993), S. 475–494.

Sharpe, Jim, History from Below, in: Peter Burke (Hg.), New Perspectives on Historical Writing, Cambridge 1991, S. 24–41.

Shimbo, S., Die innerpietistische Säkularisation des Bekenntnisbriefes, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 56 (1982), S. 198–224.

Siebenthal, Wolf von, Krankheit als Folge der Sünde, Hannover 1950.

Sieder, Reinhard, Sozialgeschichte auf dem Weg zu einer historischen Kulturwissenschaft?, in: Geschichte und Gesellschaft 20 (1994), S. 445–468.

Sieferle, Rolf Peter, Die Krise der menschlichen Natur, Frankfurt a.M. 1989.

Sigerist, Henry E., A History of Medicine, New York 1951.

Sommer, Wolfgang, Johann Reinhard Hedinger als Hofprediger in Stuttgart, in: Pietismus und Neuzeit 42 (1998), S. 160–185.

Sontag, Susan, Krankheit als Metapher, München/Wien 1978.

Sorg, Theo (Hg.), Leben in Gang halten. Pietismus und Kirche in Württemberg, Metzingen 1980.

Spener, Philipp Jakob, Der hochwichtige Articul von der Wiedergeburt, in: Erich Beyreuther(Hg.), Philipp Jakob Spener, Schriften. Band VII 1–2, Hildesheim/Zürich/New York 1994.

Ders., Natur und Gnade / Oder der Unterscheid der Wercke / So aus natürlichen Kräfften / und aus den Gnaden-Würckungen des heiligen Geistes herkommen, Frankfurt 1708.

Ders., Schuldigkeit in Krankheit, in: Ders. (Hg.), Die Evangelische Lebens=Pflichten In einem Jahrgang der Predigten Bey den Sonn- und Fest-Täglichen ordentlichen Evangelien, 2 Bde, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1707, S. 529–548.

Spengemann, William C., The Forms of Autobiography, New Haven/London 1980.

Spufford, Margaret, First Steps in Literacy. The reading and writing experiences of the humblest seventeenth-century spiritual autobiographers, in: Social History 4 (1979), S. 407–435.
Stäbler, Walter, Pietistische Theologie im Verhör. Das System Philipp Matthäus Hahns und seine Beanstandung durch das württembergische Konsistorium, Stuttgart 1992.
Stanitzek, Georg, Blödigkeit. Beschreibungen des Individuums im 18. Jahrhundert, Tübingen 1989.
Steinhausen, G., Geschichte des deutschen Briefs, Berlin 1889.
Stoeffler, Ernest F., The Rise of Evangelical Pietism, Leiden 1965.
Stolberg, Michael, Körpergeschichte und Medizinhistoriographie, in: Ralf Bröer (Hg.), Eine Wissenschaft emanzipiert sich. Die Medizinhistoriographie von der Aufklärung bis zur Postmoderne, Pfaffenweiler 1999, S. 85–95.
Ders., „Mein äskulapisches Orakel!". Patientenbriefe als Quelle einer Kulturgeschichte der Krankheitserfahrung im 18. Jahrhundert, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 7 (1996), S. 385–404.
Taege-Bizer, Jutta, Weibsbilder im Pietismus. Das Beispiel von Frankfurt am Main 1670–1700, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz u.a. (Hgg.), Frauen Gestalten Geschichte. Im Spannungsfeld von Religion und Geschlecht, Hannover 1998, S. 109–136.
Talkenberger, Heike, Konstruktion der Männerrolle in württembergischen Leichenpredigten des 16.–18. Jahrhunderts, in: Martin Dinges (Hg.), Hausväter, Priester, Kastraten. Zur Konstruktion von Männlichkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, Göttingen 1998, S. 29–74.
Temme, Willi, Krise der Leiblichkeit. Die Sozietät der Mutter Eva (Buttlarsche Rotte) und der radikale Pietismus um 1700, Göttingen 1998.
Tersch, Harald, Österreichische Selbstzeugnisse des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit (1400–1650), Wien/Köln/Weimar 1998.
Thomas, Keith, Man and the Natural World. Changing attitudes in England 1500–1800, London 1983.
Ders., Religion and the Decline of Magic, Harmondsworth 1991.
Thompson, E.P., Anthropology and the Discipline of Historical Context, in: Midland History 1 (1971/2), S. 41–55.
Trautwein, Joachim, Religiosität und Sozialstruktur, Stuttgart 1972.
Ulbricht, Otto, Ich-Erfahrung. Individualität in Autobiographien, in: Richard van Dülmen (Hg.), Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Köln/Weimar/Wien 2001, S. 109–144.
Ders., Supplikationen als Ego-Dokumente. Bittschriften von Leibeigenen aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts als Beispiel, in: Winfried Schulze (Hg.), Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte, Berlin 1996, S. 149–174.
Ulrich, Laurel Thatcher, A Midwife's Tale. The life of Martha Ballard, based on her diary, New York 1990.
Urlsperger, Samuel, Der Kranken Gesundheit und der Sterbenden Leben; oder Schriftmässiger Unterricht für Kranke und Sterbende ... nebst einer aus schriftlichen Ueberbleibseln des seligen Herrn. D. Hedingers gezogenen und um die Hälfte ergänzten Handleitung für angehende Prediger (Erstauflage 1723),^{3}1756.
Vann, James A., Württemberg auf dem Weg zum modernen Staat 1593–1793, Stuttgart 1984.
Vierhaus, Rudolf, Die Rekonstruktion historischer Lebenswelten, in: Hartmut Lehmann (Hg.), Wege zu einer neuen Kulturgeschichte, Göttingen 1995, S. 7–28.
Von Gottes Gnaden. 250 Jahre Württembergisches Pietisten-Reskript 1743–1993, Stuttgart 1993.
Wächter, Oscar, Johann Albrecht Bengel. Lebensabriß, Character, Briefe und Aussprüche, Stuttgart 1865.
Wahl, Johannes, Geschlechterspezifische Lebensplanung und innereheliche Dynamik in württembergischen Pfarrfamilien des 18. Jahrhunderts, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 97 (1997), S. 59–82.

Ders., Lebensläufe und Geschlechterräume im Pfarrhaus des 17. und 18. Jahrhunderts., in: Luise Schorn-Schütte und Walter Sparn (Hgg.), Evangelische Pfarrer, Stuttgart/Berlin/Köln 1997.

Ders., Lebensplanung und Alltagserfahrung. Württembergische Pfarrfamilien im 17. Jahrhundert, Mainz 2000.

Wallmann, Johannes, Der Pietismus, Göttingen 1990.

Ders., Die Anfänge des Pietismus, in: Pietismus und Neuzeit 4 (1979), S. 11–53.

Ders., Fehlstart. Zur Konzeption von Band 1 der neuen „Geschichte des Pietismus", in: Pietismus und Neuzeit 20 (1994), S. 218–235.

Ders., Was ist Pietismus?, in: Pietismus und Neuzeit 20 (1994), S. 11–27.

Ders., Wiedergeburt und Erneuerung bei Philipp Jakob Spener. Ein Diskussionsbeitrag, in: Pietismus und Neuzeit 3 (1976), S. 7–31.

Wear, Andrew, Health and Healing in Early Modern England, Aldershot u.a. 1998.

Ders., Interfaces. Perceptions of health and illness in early modern England, in: Roy Porter und Ders. (Hgg.), Problems and Methods in the History of Medicine, London/New York/Sydney 1987, S. 230–255.

Ders., Puritan Perceptions of Illness in Seventeenth Century England, in: Roy Porter (Hg.), Patients and Practitioners, Cambridge u.a. 1985, S. 55–99.

Weber, Max, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Ders. (Hg.), Die protestantische Ethik, Gütersloh ^{5}1979, S. 27–277.

Webster, Charles, Social History and Medical Science, in: Society for the Social History of Medicine Bulletin 19 (1976), S. 1–3.

Weigelt, Horst, Die Beziehungen zwischen Ludwig Friedrich zu Castell-Remlingen und Zinzendorf sowie ihr Briefwechsel, Neustadt a.d. Aisch 1984.

Weindling, Paul, Patients and Practitioners. Virtues and vices of the new social history of medicine, in: History Workshop 24 (1987), S. 191–194.

Weintraub, Karl J., Autobiography and Historical Consciousness, in: Critical Inquiry 1 (1975), S. 821–848.

Wellek, Albert, Zur Phänomenologie des Briefes, in: Die Sammlung 15 (1960), S. 339–355.

Wessling, Mary Nagle, Medicine and Government in Early Modern Württemberg, Diss. masch. schr. University of Michigan 1988.

Weyer-Merkhoff, Martin, Christus, das Heil der Natur, Göttingen 1990.

Ders., Friedrich Christoph Oetinger, Wuppertal/Zürich 1990.

Williams, Rory, A Protestant Legacy. Attitudes to death and illness among older Aberdonians, Oxford 1990.

Wilson, Peter H., War, State and Society in Württemberg, 1677–1793, Cambridge 1995.

Wilson, Renate, The Traffic in Halle Orphanage Medications. Medicinals, philanthropy, and colonial mission, in: Caduceus 13 (1997), S. 6–22.

Winkler, Karl Tilman, Enthusiasmus und gesellschaftliche Ordnung, in: Aufklärung 3 (1988), S. 29–47.

Witt, Ulrike, Bekehrung, Bildung und Biographie. Frauen im Umkreis des Halleschen Pietismus, Halle 1996.

Wojtowicz, Jerzy, Korrespondentenzirkel als Kommunikationsgruppen im Zeitalter der Aufklärung, in: Alexandru Dutu, Edgar Hösch und Norbert Oellers (Hgg.), Brief und Briefwechsel in Mittel- und Osteuropa im 18. und 19. Jahrhundert, Essen 1989, S. 271–282.

Wolff, Eberhard, Einschneidende Maßnahmen. Pockenschutzimpfung und traditionale Gesellschaft im Württemberg des frühen 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1997.

Ders., Perspektiven der Patientengeschichtsschreibung, in: Norbert Paul und Thomas Schlich (Hgg.), Medizingeschichte: Probleme und Perspektiven, Frankfurt a.M./New York 1998, S. 311–334.

Wunder, Heide, Das Selbstverständliche denken. Ein Vorschlag zur vergleichenden Analyse ländlicher Gesellschaften in der Frühen Neuzeit, ausgehend vom „Modell ostelbische Guts-

herrschaft", in: Jan Peters (Hg.), Gutsherrschaft als soziales Modell, München 1995, S. 23–49.
Dies., Herrschaft und öffentliches Handeln von Frauen in der Gesellschaft der Frühen Neuzeit, in: Ute Gerhard (Hg.), Frauen in der Geschichte des Rechts, München 1997, S. 27–54.
Wuthenow, Ralph-Rainer, Das erinnerte Ich. Europäische Autobiographie und Selbstdarstellung im 18. Jahrhundert, München 1974.
Ders., Europäische Tagebücher. Eigenart – Formen – Entwicklung, Darmstadt 1990.
Zsindely, Endre, Krankheit und Heilung im älteren Pietismus, Zürich/Stuttgart 1962.

Einleitung und methodologische Vorüberlegungen

1. Die Fragestellung

Im Jahr 1762 schrieb der Pfarrer Johann Pichler in Hirsau an Amtskollegen: „Der himmlische Vatter hat mich mit einem neuen schmertzl[ichen] Zufall, neml[ich] mit Gries-Schmerzen heimgesuchet, u[nd] seither habe davon allerh[and] beschwerlichkeit: auch haben meine dreÿ kleinste Kinder, ein Mägdl[ein] von 5 Jahr, ein Mägdl[ein] von 4 Jahr u[nd] ein Söhnl[ein] v[on] 2 u[nd] ½ Jahr schon etliche Wochen den Husten sehr hefftig, öffters zum erstiken“[1].

Dieses Zitat illustriert eine wesentliche Erfahrung der Zeitgenossen des 18. Jahrhunderts: Krankheit war allgegenwärtig. Epidemien verbreiteten Schrecken, aber endemisch auftretende Krankheiten wie Pocken töteten noch mehr Menschen. Die Kindersterblichkeit war hoch, wer bis ins Erwachsenenalter überlebte, konnte sich glücklich schätzen. Auch chronische Krankheiten plagten die Menschen, und die Unfallgefahr im Haus und außerhalb des Hauses war ebenfalls groß. Häufig führte Krankheit zu Arbeitsunfähigkeit, Armut war dann meist die Folge. Statistiken über die durchschnittliche Lebenserwartung oder die Säuglingssterblichkeit im 18. Jahrhundert, wie sie von der Historischen Demographie erstellt worden sind, geben nur einen Teil der Wirklichkeit wieder[2]. Schwere Krankheiten, der Tod eines Kindes, Geschwisters oder Elternteils waren zunächst einmal eine ganz eminent persönliche Erfahrung. Krankheit war ein Zustand existentieller Unsicherheit im wörtlichen Sinn, noch dazu oft verbunden mit großen körperlichen Schmerzen. Wie empfanden die Kranken diesen Zustand? Wie nahmen sie ihn wahr, wie deuteten sie ihn, welchen Sinn verliehen sie ihm? Wie gingen sie mit ihm um?

Die Art und Weise, in der Menschen ihre Krankheiten wahrnehmen, deuten und wie sie mit ihnen umgehen, ist weder beliebig noch handelt es sich um eine anthropologische Konstante. Sie ist vielmehr kulturell geprägt und von einer Vielzahl von Faktoren beeinflusst, die bisher allerdings kaum erforscht sind[3]. Was 1985 Roy Porter

---

[1] WLB cod. hist. qt. 519a Pichler 18.11.1762.

[2] Vgl. zur Historischen Demographie vor allem die Arbeiten von Arthur E. Imhof, etwa Imhof, Lebenserwartungen oder Ders./Larsen, Sozialgeschichte.

[3] Die Historizität und kulturelle Prägung nicht nur von Deutungen, sondern auch von der Wahrnehmung von Krankheit wurde von der Geschichtswissenschaft lange Zeit nicht beachtet. Einen wesentlichen Beitrag zur Verbreitung dieser Erkenntnis hat die Körpergeschichte geleistet, vgl. hierzu S. 15f.

schrieb, gilt noch heute: „We lack a historical atlas of sickness experience and response, graduated by age, gender, class, religious faith, and other significant variables“[4].

Um die Rolle der Wahrnehmungen, Deutungen, Sinnstiftungen und Handlungen von Menschen in der Geschichte und insbesondere in der Geschichtswissenschaft gab es in den neunziger Jahren eine intensive Debatte[5]. Diese Themen wurden nicht erst in den neunziger Jahren entdeckt, „Mentalitätsgeschichte“ und „Alltagsgeschichte“ setzten schon seit den siebziger Jahren neue Akzente, ebenso die Rezeption von Arbeiten aus benachbarten Disziplinen wie der Ethnologie. In den neunziger Jahren rückten diese Themen aber unter dem Etikett „Kulturgeschichte“ in das Zentrum der geschichtswissenschaftlichen Diskussion. Mit neuem Selbstbewusstsein argumentierten die Verfechter der Kulturgeschichte, die Rolle der Subjekte in der Geschichte dürfe nicht ein Thema von Spezial- und Randdisziplinen bleiben, sondern müsse in die gesamte Geschichtswissenschaft Eingang finden.

Inhaltlich fand diese Auseinandersetzung insbesondere mit der Sozialgeschichte, vor allem mit der Historischen Sozialwissenschaft, statt. Vertreter der Kulturgeschichte warfen ihr verschiedene Verkürzungen und Versäumnisse vor. Der Mensch sei aus der Geschichte verschwunden. Strukturen und Prozesse, die scheinbar unabhängig von allem menschlichen Handeln entstanden, fortdauerten oder sich veränderten, machten die Geschichte aus, deutende und handelnde Subjekte gebe es darin nicht mehr. Die Strukturen selbst würden zu Quasi-Subjekten, ihnen werde die Logik von handelnden Menschen unterstellt. Die Vertreter der Sozialgeschichte warfen ihrerseits der Kulturgeschichte Theoriefeindlichkeit, „luftigen Kulturalismus“ und die Reduktion der Geschichte auf einen Teilbereich vor, nämlich den Bereich, der für Individuen wahrnehmbar und erfahrbar ist. Übergreifende Strukturen blieben hingegen unberücksichtigt.

Die Wirkmächtigkeit von sozialen, ökonomischen und politischen Strukturen wird in der Kulturgeschichte allerdings gar nicht bestritten. Ihr geht es vielmehr darum, wie Ute Daniel es formuliert, „Welt- und Gesellschaftsdeutungen in ihrer Relevanz für soziales Handeln und Verhalten, für gesellschaftliche Kontinuitäten und Diskontinuitäten ebenso ernst zu nehmen wie sozioökonomische oder andere Strukturen“[6].

Eine einheitliche Definition von „Kultur“ gibt es in der Kulturgeschichte nicht[7]. Reinhard Sieder versteht unter Kultur die „Ebene der Wahrnehmungen, Bedeutungen und Sinnstiftungen, sowie ihren symbolischen Ausdruck in Texten, Bildern, Ge-

---

[4] Porter, Patient's View S. 181.

[5] Vgl. hierzu insbesondere Daniel, „Kultur“ und „Gesellschaft“; Dülmen, Historische Kulturforschung; Hardtwig/Wehler, Kulturgeschichte heute; Kittsteiner, Kulturgeschichte; Kocka, Perspektiven; Ders, Sozialgeschichte S. 152–174; Medick, Missionare im Ruderboot; Schulze, Sozialgeschichte; Sieder, Sozialgeschichte; Vierhaus, Lebenswelt.

[6] Daniel, „Kultur“ und „Gesellschaft“ S. 93.

[7] Zu den Verwendungsweisen des Kulturbegriffs in Ethnologie und Geschichtswissenschaft vgl. Daniel, „Kultur“ und „Gesellschaft“.

genständen, Ritualen, Gesten usw“[8]. Für Richard van Dülmen umfasst Kultur „die Lebensweisen, Wahrnehmungsmuster und Verständigungsformen der verschiedenen Gruppen, Stände und Klassen“[9]. Ute Daniel propagiert einen „um ‚Bedeutung‘ als sozialem Konstrukt zentrierten“ Kulturbegriff, wobei „Bedeutung“ Wahrnehmungsstrukturen, Sinnstiftungsprozesse und Wertorientierungen umfasst[10]. Jürgen Kocka fasst in seiner Auseinandersetzung mit der Kulturgeschichte Kultur als ein „System (ein ‚Gewebe‘ oder ‚Muster‘) von Zeichen [...], das für eine größere Anzahl von Menschen (eine Berufsgruppe, einen Stand, eine Klasse, eine Religionsgemeinschaft, ein Dorf, ein Volk, die Mitglieder einer Gesellschaft etc.) Wirklichkeit *sinnvoll deutet* und damit deren soziale Beziehungen (Kommunikation, Zusammengehörigkeit und Abgrenzung) ebenso erst ermöglicht wie deren Verhältnis zu sich selbst und zu ihrer Umgebung (einschließlich der Natur). Solche Deutungen enthalten Informationen über wahr und falsch, gut und böse (gerecht und ungerecht), schön und häßlich. Sie bestimmen darüber mit, in welchen Zusammenhängen die Menschen ihre Wirklichkeit wahrnehmen und einordnen, wie sie Tatbestände, Handlungen, Innovationen moralisch bewerten und zu welchen ästhetischen Einstellungen sie gelangen“[11].

Rudolf Vierhaus bevorzugt den Begriff der „Lebenswelt“, die Lebenswelt sieht er als Gegenstandsbereich der Kulturgeschichte an. Lebenswelt definiert er als „die – mehr oder weniger deutlich – wahrgenommene Wirklichkeit [...], in der soziale Gruppen und Individuen sich verhalten und durch ihr Denken und Handeln wiederum Wirklichkeit produzieren.“ Dazu gehören „die Objektivationen des Geistes in Sprache und Symbolen“, Verhaltensweisen, Lebensstile und Weltdeutungen[12]. Martin Dinges sieht als Aufgabe der Kulturgeschichte die „umfassendere Erklärung von Verhaltensweisen in Gesellschaften, die die Lebensperspektiven der Zeitgenossen und ihren Alltag ernst nimmt“[13]. Als Leitkonzept schlägt er das Lebensstilkonzept vor, da „es eine Form der Operationalisierung bietet, die gleichzeitig Entscheidungsfreiheiten und strukturelle Bedingtheiten thematisiert“[14].

Alle diese verschiedenen Definitionen und Schwerpunktsetzungen weisen zwei Gemeinsamkeiten auf. Zum einen ist bei allen „Bedeutung“ zentral. Menschen erfahren ihre Umwelt deutend, ihre Deutungen und Sinnstiftungen prägen ihr Handeln wesentlich mit. Zum anderen wird die Relevanz und Wirkmächtigkeit der Per-

---

[8] Sieder, Sozialgeschichte S. 449.

[9] Dülmen, Historische Kulturforschung S. 420.

[10] Daniel, „Kultur“ und „Gesellschaft“ S. 92.

[11] Kocka, Sozialgeschichte S. 153 (Hervorhebung im Original). Kittsteiner schließt sich Kockas Definition an, vgl. Kittsteiner, Kulturgeschichte S. 17.

[12] Vierhaus, Lebenswelt S. 13–14.

[13] Dinges, „Historische Anthropologie“ S. 184. Kultur definiert Dinges als „jene Vielfalt von Formen [...], in denen Individuen, Gruppen oder ganze Gesellschaften ihre Bedürfnisse ausdrücken, also in eine bestimmte ‚kulturelle Sprache‘ bringen.“ (ebd. S. 185). Da Dinges aber nicht näher darauf eingeht, was er unter „Bedürfnis“ versteht, bleibt diese Definition unbestimmt.

[14] Dinges, „Historische Anthropologie“ S. 200.

spektive der Subjekte betont. Die Erfahrungen, Wahrnehmungen und Deutungen der Menschen sind kein Akzidens historischer Prozesse, sondern gestaltende Faktoren.

Dies ist auch das Verständnis von Kultur, das der vorliegenden Arbeit zugrundeliegt. Der hier untersuchte Bereich von Kultur, deutende Erfahrung und wirkmächtige Sinnstiftung bei Krankheit und Tod, wird in Anlehnung an Jens Lachmund und Gunnar Stollberg „medikale Kultur" genannt. Lachmund und Stollberg verstehen unter medikaler Kultur alle Wahrnehmungs-, Deutungs- und Handlungsmuster, die innerhalb einer gesellschaftlichen Gruppe für das Erleben von Krankheit, ihre Definition und Handhabung relevant sind[15].

Die gesellschaftliche Gruppe, deren medikale Kultur untersucht werden soll, sind die württembergischen Pietisten des 18. Jahrhunderts[16]. Aus den vielen Faktoren, die den „historical atlas of sickness experience and response"[17] prägen, wird also der Faktor „Religion" ausgewählt. Als Quellen bieten sich dafür besonders Selbstzeugnisse an, also Tagebücher, Briefe und Autobiographien[18]. Die Quellenlage ist gut: Die württembergischen Pietisten waren eifrige Verfasser von Selbstzeugnissen, und ein großer Teil davon ist noch erhalten, insbesondere von pietistischen Pfarrern und ihren Familien sind zahlreiche Selbstzeugnisse überliefert[19]. Auch von Schulmeistern und Beamten sind Briefe und Tagebücher erhalten. Bei den untersuchten Autoren handelt es sich um die Führungsschicht des württembergischen Pietismus. Sie leiteten die pietistischen Erbauungsstunden. Rückschlüsse auf die medikale Kultur derer, die diese Stunden besuchten, sind nicht ohne weiteres möglich[20]. Wünschenswert wäre

---

[15] Vgl. Lachmund/Stollberg, Medikale Kultur S. 163. Der Begriff „medikale Kultur" ist schon vorher von Wolfgang Alber und Jutta Dornheim verwendet worden, dort aber eingegrenzt auf die unteren Bevölkerungsschichten. Sie definierten die „medikale Laienkultur" einer Bevölkerung als „die medikalen Wissensvorräte und Verhaltensweisen, Bedürfnisse und Ansprüche unterer Bevölkerungsschichten, ihre Einstellungen zu Heilpersonen und ihre Nutzungsgewohnheiten von therapeutischen Angeboten." (Alber/Dornheim, „Fackel der Natur" S. 165).

[16] Zur genaueren zeitlichen Eingrenzung vgl. Kap. I.

[17] Vgl. das Zitat von Porter oben S. 2.

[18] Vgl. den Abschnitt „Quellen und Quellenkritik" der Einleitung.

[19] Evangelische Pfarrer sind Gegenstand zahlreicher Publikationen von Luise Schorn-Schütte. Sie untersucht sie vermittels einer Kollektiv- bzw. Sozialbiographie als soziale Gruppe, d.h. ihre soziale Herkunft, Mobilität, innere Differenzierung etc., gleichzeitig nimmt sie ihr geistliches Selbstverständnis und damit ihre Mentalität in den Blick. Sie konstatiert ein „Sonderbewußtsein" der Pfarrer, die sich als besonders herausgehobene Berufsgruppe empfanden. Vgl. Schorn-Schütte/Sparn, Einleitung; Dies., Zwischen „Amt" und „Beruf"; Dies., Predigtamt; Dies., Geistliche vor der Revolution. Zur evangelischen Pfarrerschaft vgl. auch Greiffenhagen, Das evangelische Pfarrhaus. Andreas Gestrich analysiert die Erziehung im evangelischen Pfarrhaus, vgl. Gestrich, Erziehung im Pfarrhaus. Die Lebensplanung württembergischer Pfarrfamilien im 17. Jahrhundert hat Johannes Wahl untersucht, vgl. Wahl, Lebensplanung. Dabei nahm er auch die geschlechtsspezifischen Unterschiede in den Blick, vgl. Ders., Lebensplanung und Ders., Lebensläufe und Geschlechterräume. Die soziale Herkunft der württembergischen Pfarrer wurde von Martin Hasselhorn untersucht, vgl. Hasselhorn, Pfarrstand.

[20] Zur sozialen Zusammensetzung der württembergischen Pietisten vgl. Kap. I.

es, eine Kontrollgruppe von orthodoxen württembergischen Lutheranern hinzuzunehmen, um sicherzustellen, dass die Untersuchungsergebnisse tatsächlich auf den Faktor „Pietismus" zurückzuführen sind. Leider ist die Quellenlage hier sehr viel schlechter. Es existieren keine vergleichbaren Selbstzeugnisse orthodoxer Württemberger aus dem 18. Jahrhundert, so dass von der Untersuchung einer solchen Kontrollgruppe abgesehen werden musste.

Beim Pietismus handelt es sich um eine religiöse Erneuerungs- und Frömmigkeitsbewegung des späten 17. und des 18. Jahrhunderts, neben dem angelsächsischen Puritanismus die bedeutendste religiöse Bewegung des Protestantismus seit der Reformation[21]. Seine Wirkungen gehen weit über den Kreis seiner engeren Anhänger hinaus. Er führte zu einer Intensivierung und Individualisierung des christlichen Lebens und zu einer verstärkten Innerlichkeit[22]. Durch den Pietismus kam es zu einem Aufschwung von Selbstzeugnissen, zu vermehrter Introspektion und Selbstreflexion[23]. Das Selbstverständnis der Pietisten als „Kinder Gottes" und die Abgrenzung gegen die „Welt" schufen eigene Öffentlichkeiten und Kommunikationsformen[24].

Wenn man danach fragt, wie Kranke ihre Krankheiten erleben und deuten und wie sie sich verhalten, so fragt man gleichzeitig nach etwas Individuellem und etwas Kollektivem. Es sind Individuen, die erkranken, die ihre Krankheiten deuten und nach Ursachen suchen, gleichzeitig greifen sie dabei auf Deutungsmuster zurück, die in der Gesellschaft bzw. gesellschaftlichen Gruppe, in der sie leben, verfügbar sind. Beide Komponenten müssen berücksichtigt werden[25].

Methodisch wird dieses Problem dadurch angegangen, dass eine bestimmte gesellschaftliche Gruppe, die württembergischen Pietisten, herausgegriffen wird und so der Einfluss der Kultur dieser Gruppe auf die medikale Kultur ihrer Mitglieder deutlich herausgearbeitet werden kann. Die Konzentration auf eine bedeutende, aber

---

[21] Vgl. Wallmann, Der Pietismus S. 7.

[22] Vgl. Wallmann, Pietismus, Einleitung; Brecht, Pietismus vom 17. bis zum frühen 18. Jahrhundert, Einleitung.

[23] Vgl. Niggl, Geschichte der Autobiographie; Dülmen, Entdeckung des Individuums S. 51–53.

[24] Vgl. Lehmann, Absonderung; Lächele, Echo Halles. Rainer Lächeles Habilitationsschrift über pietistische Kommunikation erscheint voraussichtlich 2003. Martin Gierl untersucht den durch den Pietismus angestoßenen Kommunikationswandel in der Wissenschaft, vgl. Gierl, Pietismus und Aufklärung. Eine ausführliche Diskussion des Begriffs „Öffentlichkeit" und eine Analyse verschiedener Öffentlichkeiten findet sich bei Gestrich, Absolutismus und Öffentlichkeit.

Neueste Forschungen suchen nach Individualität und Thematisierung des Selbst in der Zeit vor dem Pietismus. Vgl. den Sammelband Dülmen, Entdeckung des Ich, insbesondere die Beiträge von Sabean und Ulbricht. Sabean untersucht Vorstellungen des Selbst, wie sie in der Masse der Bevölkerung vorhanden waren. Ulbricht analysiert frühe Autobiographien. Er konstatiert, dass bereits vor dem Pietismus Ansätze einer Wendung ins Innere vorhanden waren. Er findet in diesen Autobiographien allerdings fast ausschließlich deskriptive Passagen, Analysen des Ich finden dort nicht statt, Reflexionen über die eigene Person kommen nicht vor. Der Pietismus hingegen förderte eine neue Qualität der Wendung ins Innere: die bewusste Introspektion und Selbstreflexion.

[25] Zum Verhältnis von Individuum und Gesellschaft vgl. Dülmen, Einleitung, S. 1.

überschaubare Gruppe ermöglicht es, die Quellen im Detail zu untersuchen und die individuellen Züge neben der kulturellen Prägung aufzuschließen und das komplexe Weltbild eines Individuums mit seinen Zusammenhängen und Widersprüchen in einiger Tiefe darzustellen. Auf diese Weise lässt sich auch das typische Problem mikrohistorischer Studien vermeiden, dass zwar die besonderen Züge einer Episode oder einer Quelle herausgearbeitet werden, aber die Ergebnisse nicht über den Einzelfall hinaus auf größere Strukturen hinausweisen.

Gleichzeitig verspricht die Analyse der medikalen Kultur der württembergischen Pietisten einen neuen Blick auf die pietistische Gruppenkultur insgesamt. Der Aufweis der pietistischen Prägung dieser medikalen Kultur eröffnet eine andere Perspektive auf den Pietismus, als die stark kirchengeschichtlich geprägte Pietismusforschung bislang eingenommen hat, und ermöglicht so Erkenntnisse, die über die medikale Kultur hinausgehen.

Die in normativen pietistischen Schriften vorgestellten Deutungs- und Verhaltensmuster dürfen nicht mit der Lebenspraxis der Pietisten in eins gesetzt werden. Dieser Kurzschluss von der Norm auf die Praxis ist in der Literatur häufig anzutreffen. Rebekka Habermas kommentiert treffend: „Dieses Manko verstellt den Blick für die Tatsache, daß Normen und Werte in einem aktiven Aneignungsprozeß durch die historischen Akteure und Akteurinnen umgesetzt und nicht bloß appliziert werden“[26]. Normen prägen zwar die Praxis, aber wie und wie weit sie sie prägen, lässt sich den normativen Quellen nicht entnehmen. Bei der Aneignung der Normen kommt es zu Veränderungen, Normen werden selektiv übernommen und modifiziert[27]. Gerade eine kulturgeschichtliche Arbeit, die die gestaltende und wirkmächtige Kraft von Erfahrungen und Deutungen als zentral ansieht, darf sich nicht mit einer Untersuchung der Normen begnügen, sondern sie muss fragen, welche Normen tatsächlich wirkmächtig und wirklichkeitsgestaltend geworden sind. Die Wahl von Selbstzeugnissen als Quellengrundlage ermöglicht es, nicht bei der Analyse von Normen stehen zu bleiben, sondern die Praxis, d.h. die tatsächliche Krankheitswahrnehmung und -deutung der Kranken zu untersuchen[28].

Die vorliegende Arbeit soll ein Beitrag zu einer Kulturgeschichte sein, die die Deutungen und Sinnstiftungen von Individuen ernst nimmt, aber die individuellen Züge mit überindividuellen Strukturen verknüpft und kulturell verortet. Sie soll ein Beitrag zu einer Religionsgeschichte sein, die die Verknüpfung der Religion mit anderen zentralen Lebensbereichen in den Blick nimmt. Schließlich soll sie ein Beitrag zu ei-

---

[26] Habermas, Frauen und Männer S. 11.

[27] Normen wirken nicht nur einseitig auf die Praxis, sondern es handelt sich um wechselseitige Beeinflussung. Durch selektive Aneignung der Norm und Modifikationen in der Praxis kann sich die Norm ihrerseits wieder ändern. Über das Auseinanderklaffen von Norm und Praxis hinsichtlich der Deutung und des Verhaltens in Pestzeiten vgl. François, Zeichen der Krise.

[28] Damit soll nicht behauptet werden, dass Selbstzeugnisse einen direkten Blick in die Köpfe ihrer Autoren erlauben. Die Probleme der Quellenkritik, die sich bei der Untersuchung von Selbstzeugnissen stellen, werden ausführlich im Abschnitt „Quellen und Quellenkritik“ behandelt.

ner Medizingeschichte sein, die weder Fortschrittsgeschichte noch ärztezentriert ist, sondern die Kranken selbst in den Mittelpunkt stellt.

2. Die Forschungssituation

a. Von der Patientengeschichte zur Geschichte medikaler Kulturen

Die Forschungsrichtung, die sich mit der Sinnstiftung, den Deutungen und dem Verhalten kranker Menschen beschäftigt, hat sich inzwischen als Patientengeschichtsschreibung etabliert[29]. Während in der Medizingeschichte schon seit einigen Jahren Patientengeschichte betrieben wird, entdeckt die allgemeine Geschichte dieses Forschungsfeld erst.

Lange Zeit war die Medizingeschichte vor allem eine Geschichte des Fortschritts, der Entdeckungen und der „großen Ärzte". Die in den 70er Jahren aufkommende Sozialgeschichte der Medizin nahm eine kritischere Haltung ein[30]. Dennoch war auch sie weiterhin ärztezentriert, etwa in der Professionalisierungsdebatte oder der Medikalisierungsdiskussion. Die Kranken hatten keinen Platz darin. Ihr Erleben und Verhalten verschwand hinter den Strukturen. Dass die kranken Menschen nun in den Mittelpunkt des Forschungsinteresses gerückt sind, ist nicht zuletzt ein Verdienst Roy Porters. Er veröffentlichte 1985 den programmatischen Aufsatz „The Patient's View", in dem er die damals herrschende Medizingeschichtsschreibung kritisierte und eine neue patientenorientierte Medizingeschichte vorschlug[31]. Zwar war Porter nicht der erste, der die Vernachlässigung der Kranken durch die Medizingeschichte konstatierte. Henry E. Sigerist hatte schon 1951 darauf hingewiesen, dass der Patient ein konstitutiver Teil jeden medikalen Systems sei[32]. 1976 forderte Charles Webster, die Patienten in der Medizingeschichte angemessen zu berücksichtigen[33]. Sigerists und Websters Plädoyers verhallten jedoch weitgehend ungehört. Porter hingegen forderte nicht nur eine patientenzentrierte Medizinhistoriographie, sondern erstellte ein alternatives Forschungsprogramm zur vorherrschenden Medizingeschichte und legte selbst eine Fülle patientengeschichtlicher Studien vor. Insbesondere zwei Studien, die er mit Dorothy Porter verfasste, untersuchen die Geschichte der Patienten im „long eighteenth century", d.h. von 1650–1850[34]. Die Porters postulieren eine Kontinuität über 200 Jahre im Umgang mit Krankheit und in der Wahrnehmung und

---

[29] Vgl. Ernst, Patientengeschichte; Wolff, Patientengeschichtsschreibung.

[30] Zur Sozialgeschichte der Medizin vgl. Jütte, Sozialgeschichte; Ders., Social Construction; Labisch, Sozialgeschichte der Medizin; Ders., Geschichte; Leavitt, Medicine in Context; Loetz, Histoire des mentalités; Dies., Vom Kranken zum Patienten; Paul, Programm; Porter, Historical Perspectives.

[31] Porter, Patient's View. Ähnliche Kritik äußerte Porter in Patients and Practitioners. Vgl. zu Porters Programm Ernst, Patientengeschichte.

[32] Vgl. Sigerist, History S. 15.

[33] Vgl. Webster S. 2.

[34] Vgl. Porter/Porter, Sickness; Dies., Patient's Progress.

Deutung von Krankheit. Sie begründen dies damit, dass massive Veränderungen im diagnostischen und therapeutischen Bereich erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erfolgten. Entsprechend stellen sie Quellenzitate aus dem 17. und aus dem 19. Jahrhundert nebeneinander, wenn sie eine These illustrieren, ein nicht unproblematisches Vorgehen. Die beiden Studien ergänzen sich thematisch, „In Sickness and in Health" untersucht die Wahrnehmungs- und Deutungsmuster der Kranken, „Patient's Progress" ihre Handlungsmuster. Eine beeindruckende Vielfalt an Themen wird behandelt und mit Quellenzitaten reich und anschaulich illustriert. Die Studien sind allerdings zeitlich und thematisch so weit gefasst, dass viele Fragen nur kursorisch abgehandelt werden. Porter hatte ja selbst einen „historical atlas of sickness experience and response, graduated by age, gender, class, religious faith, and other significant variables" gefordert[35], aber über die Auswirkungen dieser Faktoren und über die Unterschiede in der Wahrnehmung von Krankheit und den Umgang mit ihr erfährt man in „In Sickness and in Health" und „Patient's Progress" wenig. Es erscheint also angebracht, sich in patientengeschichtlicher Forschung auf kleinere Untersuchungseinheiten zu konzentrieren, um diese dann analytisch einwandfrei und periodenspezifisch in ihrem jeweiligen Kontext behandeln zu können.

Der Terminus „Patientengeschichte" ist nicht unproblematisch. Die Probleme ergeben sich aus den Konnotationen, die mit dem Ausdruck „Patient" gemeinhin verbunden sind. Das Wort „Patient" bezeichnet passive Kranke, die unter der Aufsicht eines allein kompetenten Arztes stehen und ärztlich behandelt werden. Eine solche arztzentrierte Sicht auf Patienten führt zu Untersuchungen wie Christa Habrichs „Pathographische und ätiologische Versuche medizinischer Laien", wo die Erklärungen der Kranken für ihre Krankheiten, ihre eigene Sicht der Krankheitsursachen, daran gemessen und bewertet werden, wie nützlich sie den Ärzten bei der Erstellung einer Diagnose waren[36]. Was verheißungsvoll anfing, nämlich die Patienten selbst und ihre Vorstellungen zum Gegenstand der Untersuchung zu machen, bleibt in der Außenperspektive stecken. Eine echte Patientengeschichte muss hingegen die Patientensicht aus ihrer eigenen Logik heraus verstehen und interpretieren.

Eine andere Frage, die sich stellt, ist, ob die Patientengeschichte überhaupt Patienten untersucht. Das Wort „Patient" ist für das 18. Jahrhundert ein Quellenbegriff. Ärzte sprechen durchgängig von ihren Patienten. Aber auch in anderen Kontexten, wo es nicht um ärztliche Behandlung geht, taucht das Wort gelegentlich auf. Üblich und weitaus häufiger ist allerdings der Terminus „Kranker". Aus den in dieser Arbeit verwendeten Quellen lässt sich keine zwingende inhaltliche Unterscheidung zwischen den beiden Begriffen machen. Möglicherweise wird „Patient" dort als Bezeichnung für einen pflegebedürftigen Kranken verwendet, wobei Pflege jede Art von Hilfe durch andere beinhaltet, sowohl ärztliche Hilfe wie auch die Versorgung durch Familienangehörige. Ein Patient wäre dann ein Kranker, der durch seine Krankheit in einem Maße beeinträchtigt wird, dass er oder sie auf die Unterstützung anderer in sei-

[35] Porter, Patient's View S. 181.
[36] Vgl. Habrich, Versuche, insbesondere S. 115–116.

nem Alltagsleben angewiesen ist. Aber das ist nur eine Vermutung, der Kontext ist in den Quellen nicht eindeutig. Bestätigt wird diese Vermutung durch die im Grimmschen Deutschen Wörterbuch angeführten Textbeispiele. Definiert wird Patient dort als „der leidende, der kranke, der vom arzte behandelte kranke". Die Beispiele drehen sich hingegen nur zum Teil um Kranke in ärztlicher Behandlung, die anderen haben den Kranken in Pflege zum Thema, etwa wird dort angeführt „des patienten fleißig warten; die pfleger der patienten; verwarlosung des patienten".

Aber diese genauere (wenn auch tentative) Bestimmung der Bedeutung des Begriffs „Patient" aus den Quellen führt auch nicht weiter. Denn nicht nur Kranke in Pflege werden in der Patientengeschichte thematisiert, sondern alle Kranken, seien sie pflegebedürftig oder nicht. Ja, nicht einmal die Beschränkung auf Kranke ist angebracht, wie Eberhard Wolff in seiner Geschichte der Pockenschutzimpfung betont hat[37]. Dort untersucht er die Einstellungen der Eltern von zu impfenden Kindern zur Pockenschutzimpfung. Weder sind die Gegenstände seiner Untersuchung akut krank, noch droht ihnen eine Krankheit, dennoch ist dies eine patientengeschichtliche Studie.

Aus diesen Gründen ist der Begriff „Geschichte der medikalen Kulturen" dem Begriff der „Patientengeschichte" vorzuziehen. Das Konzept der medikalen Kultur enthält alles, was die Patientengeschichte ausmacht und hat darüber hinaus eine Reihe anderer Vorzüge. Die vier Fragebereiche patientenorientierter Forschung, die Eberhard Wolff identifiziert hat[38], sind durch dieses Konzept abgedeckt, nämlich 1.) die gesundheitlichen oder sozialen Umstände von Patienten; 2.) ihre Beziehungen zu anderen gesundheitsrelevanten Akteuren; 3.) ihre Verhaltensweisen in bezug auf Kranksein und Gesundsein; und 4.) ihre Vorstellungen in bezug auf diese Fragen. Das Konzept der medikalen Kultur vermeidet aber mehrere Gefahren. Es ist nicht arztzentriert, auch nicht durch seine Implikationen und Konnotationen; im Mittelpunkt stehen die Mitglieder der gewählten gesellschaftlichen Gruppe und das, was sie denken und tun. Gleichzeitig haben Medizin und Heiler einen Platz in diesem Konzept, sie sind ein Untersystem, insoweit die Mitglieder der gewählten Gruppe mit ihnen interagieren. Aber sie bilden nicht den Interpretationsrahmen. Die Untersuchung medikaler Kultur beschränkt sich nicht auf Patienten in Behandlung oder auf Kranke, sondern umfasst alle Handlungen und Denkweisen in bezug auf Krankheit und Gesundheit. Und schließlich enthält das Konzept der medikalen Kultur eine explizite Rückbindung an überindividuelle, gesellschaftliche Strukturen. Der Patientengeschichte ist vorgeworfen worden, etwa von Paul Weindling, Geschichte auf einen Teilbereich zu reduzieren, auf den Teilbereich der individuell erlebbaren Geschichte. Über der Betonung der persönlichen Erfahrung drohe die Ebene der Strukturen vergessen zu werden. „Collectivities are neglected. [...] The effect is to exchange the Whig concept of professional advance for the Whiggery of historical individualism in

[37] Vgl. Wolff, Einschneidende Maßnahmen S. 6.
[38] Vgl. Wolff, Patientengeschichtsschreibung.

the realm of patients and practitioners"[39]. Das Konzept der medikalen Kultur verknüpft aber die Wahrnehmungs- und Handlungsmuster der Individuen mit der gesellschaftlichen Gruppe, der sie entstammen. Außerdem verhindert die Betonung der gesellschaftlichen Gruppen, die jeweils untersucht werden müssen, eine vorschnell postulierte Homogenität: *Die* Patienten gab es nicht, es gab verschiedene Gruppen von Patienten mit jeweiligen Wahrnehmungs- und Handlungsmustern[40].

b. Medikale Kulturen in der Frühen Neuzeit

Neben Roy und Dorothy Porter haben verschiedene andere Forscher Studien zur Geschichte medikaler Kulturen in der Frühen Neuzeit vorgelegt, meistens ohne explizit auf dieses Konzept zurückzugreifen. An erster Stelle sind Jens Lachmund und Gunnar Stollberg zu nennen, deren Definition von medikaler Kultur die vorliegende Arbeit folgt[41]. Sie analysieren Autobiographien aus dem Bürgertum des Zeitraums 1770–1830 daraufhin, wie kulturelle Vorstellungssysteme und Praktiken die Wahrnehmung und Bewältigung von Krankheit strukturierten[42]. Dabei fanden sie, dass bürgerliche Selbstwahrnehmung und bürgerliche Krankheitswahrnehmung eng miteinander zusammenhingen. Mäßigkeit war eine zentrale Kategorie für die bürgerlichen Autoren, und zwar in allen Bereichen (Essen, Arbeiten, soziales Leben, körperliche Bewegung). Die Unmäßigkeit in der Arbeit galt ihnen als Hauptkrankheitsursache. Arbeit und Leistung hatten einen hohen Stellenwert in der bürgerlichen Kultur, sie beschrieben sich selbst in ihren Autobiographien als hart arbeitende Menschen. Dies spiegelte sich in ihrer Krankheitswahrnehmung wider.

Einen Zusammenhang zwischen dem Selbstverständnis einer sozialen Gruppe und ihrem Krankheitsverständnis stellt auch Michael Stolberg her. Er untersucht Patientenbriefe aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in denen Kranke sich schriftlich an entfernt lebende Ärzte wandten[43]. Darin beschrieben sie ausführlich das Ein-

---

[39] Weindling S. 194.

[40] Volker Roelcke identifiziert einige Fallstricke, die „im Begriff der ‚medikalen Kultur' zwar nicht intendiert, aber (teilweise aus historischen Gründen) angelegt sind" vgl. Roelcke, Medikale Kultur S. 57–63, Zitat S. 57–58. Dazu zählt er die Gefahr ahistorischer Grenzziehungen, etwa die vorschnelle Zuordnung von Phänomenen zum Bereich der Medizin, die in Wirklichkeit erst im Lauf eines historischen Prozesses in den Kompetenzbereich der Medizin gefallen sind (z.B. Schwangerschaft und Geburt). Weitere Fallstricke sind die Neigung, Kohärenz und Homogenität in die untersuchte Kultur hineinzuprojizieren sowie die Tendenz zur Ontologisierung der medikalen Kultur. Schließlich warnt Roelcke vor der Verwendung ahistorischer Dichotomien. Diese Warnungen sind allesamt berechtigt, sie betreffen aber nicht speziell das Konzept der medikalen Kultur, sondern sind für die gesamte Medizingeschichte relevant.

[41] Vgl. Lachmund/Stollberg, Patientenwelten; Dies., Medikale Kultur; Dies., Ärzte und Patienten.

[42] Leider beschränken sich Lachmund und Stollberg auf gedruckte Autobiographien und diskutieren auch nicht die Probleme, die sich für die Quellenkritik aus dieser Beschränkung ergeben.

[43] Eine Monographie ist geplant, zu ersten Ergebnissen vgl. Stolberg, „Äskulapisches Orakel".

setzen und den Verlauf ihrer Krankheiten, ihre bisherigen Behandlungen und ihre ätiologischen Vorstellungen. Neben Spielarten der alten Humoralpathologie findet sich in diesen Briefen die neue Vorstellung von Nervenkrankheiten. Stolberg interpretiert das Vordringen der Nervenpathologie als Ausdruck des Unbehagens der Briefautoren an den Schattenseiten des modernen Lebens wie auch als Abgrenzung gegen die ‚rustikaleren' Unterschichten. Stolberg betont, dass die Kranken ihre Krankheit in ihren Lebenslauf einbetteten, der biographische Rückblick nahm in diesen Briefen großen Raum ein. Religiöse Aspekte tauchen in Stolbergs Analyse nicht auf, ja er schreibt davon, dass in dieser Zeit „das Streben nach jenseitiger Seligkeit immer mehr der Utopie vollkommener Gesundheit wich"[44]. Hier stellt sich allerdings die Frage, ob das Fehlen religiöser Inhalte durch die Quelle bedingt ist und ob religiöse Krankheitsinterpretationen in einen Brief an einen Arzt notwendig eingeschlossen würden.

Bei Mary Fissell stehen ebenfalls Erzählungen von Patienten im Mittelpunkt der Analyse, sie untersucht indes, wie diese Erzählungen ihren Platz im Zentrum der Arzt-Patienten-Beziehung verloren[45]. Dabei betrachtet sie die Kategorien, in denen Autoren von Handwerker-Autobiographien im Bristol des 18. Jahrhunderts ihre Krankheiten beschrieben. Sie kommt zu dem Ergebnis, dass religiöse Interpretationen eine untergeordnete Rolle spielten. Natürliche Erklärungen waren vorherrschend, insbesondere humoralpathologische, gemischt mit magischen Vorstellungen[46]. Nur bei Quäkern und Methodisten fanden sich Beschreibungen von Krankheit, die stark religiös geprägt waren. Dafür verzichteten sie darauf, die „first causes", also die unmittelbaren Ursachen ihrer Krankheiten zu erforschen: „For these early Methodists, God intervened swiftly and directly in their lives; hence there was little point in puzzling out the reasons for falling ill. Rather, attention was focused in the opposite direction – towards one's eventual meeting with God. A hallmark of the truly blessed was their early recognition of their final, fatal illness"[47]. Es wird zu prüfen sein, ob es für die württembergischen Pietisten ebenfalls zutrifft, dass eine religiöse Sicht von Krankheit die Beschäftigung mit allen anderen Aspekten der Krankheit ausschloss.

Die Soziologinnen Claudine Herzlich und Janine Pierret haben sich mit der sozialen Konstruktion von Krankheit und der Entwicklung des Patientenstatus beschäftigt[48]. Ihnen zufolge hat sich die Art und Weise, in der Krankheit wahrgenommen wird, seit dem 19. Jahrhundert massiv verändert. Vor dem 19. Jahrhundert sei Krankheit ein kollektives Phänomen gewesen, Epidemien hätten die Art der Wahrnehmung besonders geprägt, allen voran die Pest. Krankheit und Sterben hingen unauflöslich zusammen. Heute sei Krankheit ein individuelles Phänomen, der Zusammenhang

---

[44] Stolberg, „Äskulapisches Orakel" S. 398.

[45] Vgl. Fissell, Disappearance. In Dies., Patients untersucht Fissell die medizinische Versorgung in Bristol im 18. Jahrhundert.

[46] Zur zu kurz greifenden Dichotomie „religiös – natürlich" vgl. Einleitung 2.6.

[47] Fissell, Disappearance S. 98–99.

[48] Vgl. Herzlich/Pierret, Kranke; Dies., Social Construction.

von Krankheit und Tod habe sich gelöst, und Krebs sei die Krankheit, die unsere Krankheitswahrnehmung besonders präge. Die Studien von Herzlich und Pierret sind beispielhaft für die weitausgreifenden Studien, die sich in der französischen Mentalitätsgeschichte finden lassen und die zwar sehr anregend sind, deren Ergebnisse aber letztlich nicht überzeugen können. Sie umspannen Jahrhunderte und verwenden für jede Zeit entsprechend wenige Quellen. Sie ziehen nur gedruckte Quellen heran, ein Großteil ihrer Quellen sind literarischen Charakters, und die damit verbundenen Probleme werden nicht berücksichtigt[49]. Herzlich und Pierret etwa stellen Thukydides, Boccaccio, Pepys, Defoe, Chateaubriand und Manzoni umstandslos nebeneinander, wenn sie die Pest untersuchen[50]. Zudem werden diese Quellen sehr selektiv ausgewertet[51]. Hier muss an Mary Lindemanns Erkenntnis erinnert werden, die über Seuchenerfahrung in Braunschweig-Wolfenbüttel schreibt: „The epidemic experience, while of great moment in public health, was the exception here, not the rule. Epidemics have so mesmerized historians that we have perhaps come to overvalue their ability to shape mentalities"[52]. Zu dieser Erkenntnis konnte Mary Lindemann gelangen, weil sie eben nicht Jahrhunderte und mehrere Länder durchstreifte, sondern sich gezielt auf ein bestimmtes Gebiet und eine bestimmte Zeit (das 18. Jahrhundert) konzentrierte. Diese Konzentration ermöglichte ihr ein breites Quellenstudium in den Archiven und die genaue Analyse dieser Quellen[53].

Auch Robert Jütte zeigt, wie gewinnbringend die sinnvoll ausgewählte Konzentration auf ein begrenztes Gebiet ist. Seine Untersuchung über Köln in der Frühen Neuzeit ist so imstande, ein umfassendes Bild der medikalen Kultur der Reichsstadt zu zeichnen[54]. Jütte untersucht das Angebot an Heilern, die zur Verfügung standen, und die Therapieformen. Ein umfangreiches Selbstzeugnis, das Tagebuch des Kölner Ratsherrn Hermann Weinsberg aus dem 16. Jahrhundert, erlaubt es ihm, diese Darstellung durch die Patientensicht zu ergänzen.

---

[49] Vgl. hierzu den Abschnitt zur Quellenkritik.

[50] Vgl. Herzlich/Pierret, Social Construction S. 147.

[51] Beispielsweise ziehen sie aus dem Tagebuch von Samuel Pepys nur das Pestjahr von 1665 heran. Sie ignorieren dabei hunderte von Krankheitsepisoden, die nicht von der Pest handeln, und die ihre These, Krankheitswahrnehmung sei von Epidemien dominiert gewesen, nicht bestätigen.

[52] Lindemann, Health S. 256. Der Titel von Lindemanns Buch ist etwas irreführend, da sie nicht Deutschland insgesamt untersucht, sondern sich auf Braunschweig-Wolfenbüttel konzentriert. Dass diese Beschränkung auf ein begrenztes Gebiet sinnvoll und fruchtbar ist, wird im folgenden ausgeführt.

[53] Lindemann konnte auch in einigen anderen Punkten alte und hartnäckige Klischees der Medizingeschichte revidieren. So bestand in ihrem Untersuchungsgebiet kein Mangel an professionellen Heilern, sondern im Gegenteil eher ein Überschuss. Für die Kranken waren die Kosten der Behandlung selten der ausschlaggebende Grund bei der Entscheidung für oder gegen einen bestimmten Heiler. Die kulturelle Distanz zwischen akademischen Ärzten und der Bevölkerung war relativ gering, noch am Ende des 18. Jahrhunderts fand Lindemann weitgehende Überschneidungen zwischen den Wahrnehmungen und dem Sprachgebrauch der Ärzte und der Bevölkerung.

[54] Vgl. Jütte, Ärzte.

Mit der Behandlung von Krankheit in der Frühen Neuzeit befasst sich auch Lucinda McCray Beier[55]. Sie untersucht das Angebot an Heilern, das Verhältnis zwischen Heilern und Kranken und Formen der Selbstbehandlung, auch sie zieht dazu Selbstzeugnisse heran. Sie kommt zu dem Ergebnis, dass es letztendlich die Kranken waren, die über die Behandlung ihrer Krankheiten entschieden. Sie fühlten sich kompetent, Diagnosen zu stellen und Therapien auszuwählen, dennoch nahmen viele von ihnen professionelle Heiler in Anspruch.

Der Soziologe Otto Döhner untersuchte Leichenpredigten aus dem 16. bis 18. Jahrhundert, um dort „Krankheitsbegriff, Gesundheitsverhalten und Einstellung zum Tod" zu analysieren[56]. Döhner setzt sich zwar das Ziel, Denksysteme der Frühen Neuzeit zu rekonstruieren, lässt sich aber auf die Eigenlogik der untersuchten Systeme nicht ein. Er bewertet Verhaltensweisen und Vorstellungen nach heutigen Kategorien. So ist für Döhner klar, dass echte medizinische Erfolge in der Frühen Neuzeit unmöglich waren, dass Ärzte sich dessen bewusst waren oder sich dessen hätten bewusst sein sollen und dass alle therapeutischen Bemühungen nur Ersatzhandlungen waren, die bewusst oder unbewusst die eigene Unwissenheit überdecken sollten.

Francisca Loetz untersuchte die Medikalisierung in Baden in der Zeit von 1750 bis 1850[57]. Während Medikalisierung bis dahin vorwiegend als eine Disziplinierung von oben verstanden wurde, als Durchsetzung bestimmter Verhaltensweisen und Ausbreitung ärztlicher Macht, nimmt Loetz die Adressaten der Medikalisierung in den Blick und konstatiert dort Nachfrage nach den medizinischen Dienstleistungen der Ärzte und des Staates.

Medikale Kultur im Württemberg des 18. Jahrhunderts bzw. deren Rahmenbedingungen sind bisher von zwei Historikerinnen untersucht worden, von Mary Nagle Wessling und von Sabine Sander[58]. Wessling analysiert die Position der Stadt- und Amtsphysici und ihre politischen Ambitionen, die oft im Machtkampf zwischen dem württembergischen Herzog und der württembergischen Ehrbarkeit aufgerieben wurden. Sander schreibt die Sozialgeschichte der württembergischen Handwerkschirurgen, die die wichtigste Rolle bei der medizinischen Versorgung der Bevölkerung spielten.

c. Medikale Kulturen in der Gegenwart

Die Untersuchung medikaler Kulturen der Vergangenheit kann auch von Arbeiten profitieren, in denen heutige medikale Kulturen analysiert werden. In Ethnologie und Soziologie werden Handlungs- und Deutungsmuster von Kranken verschiede-

---

[55] Vgl. Beier, Sufferers and Healers.
[56] Vgl. Döhner, Krankheitsbegriff.
[57] Vgl. Loetz, Vom Kranken zum Patienten. Siehe auch Dies., „Medikalisierung".
[58] Vgl. Wessling, Medicine and Government und Sander, Handwerkschirurgen.

ner Gesellschaften untersucht[59]. Die Zeitschrift Curare (Zeitschrift für Ethnomedizin und transkulturelle Psychiatrie) widmete etwa 1991 das Heft Nr. 14 dem Thema „Krankheitsbegriff und Krankheitserleben". Der Soziologe Rory Williams untersuchte die soziokulturelle Prägung von Krankheitserfahrung im heutigen Aberdeen[60]. Dabei befand er, dass die protestantische Prägung der Bewohner Aberdeens auch heute noch ihre Krankheitswahrnehmung prägt. Die Verhaltensweisen, die im 17. Jahrhundert das Seelenheil (salvation) sichern sollten, gelten heutigen *Aberdonians* als Sicherung ihrer Gesundheit. Der Zusammenhang zwischen Heil und Heilung ist auch für die württembergischen Pietisten zu untersuchen.

Auch Anne Hunsaker Hawkins konstatiert „some congruence – even some hidden continuity – between these older paradigms of religious sickness and healing and the patterns of experiencing illness and recovery today"[61]. Sie analysiert moderne Pathographien, also autobiographische Schriften, die speziell Krankheit zum Thema haben. Solche Pathographien wurden in großer Zahl in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verfasst und veröffentlicht. Hawkins identifiziert in den von ihr untersuchten Pathographien verschiedene sinnstiftende Mythen (myths). Den Begriff „Mythos" will sie dabei doppeldeutig verstanden wissen: Er bezeichnet sowohl eine Illusion wie auch eine tiefgreifende metaphorisch formulierte Erkenntnis. Drei Mythen herrschen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor, nämlich Krankheit als Auslöser spiritueller Wiedergeburt, Krankheit als Reise und Krankheit als Kriegsschauplatz, auf dem der Kranke um sein Überleben kämpft. In Bezug auf das Sterben konstatiert Hawkins, dass das späte 20. Jahrhundert hierfür keinen kulturellen Rahmen, keine ars moriendi anbieten kann[62]. Hawkins untersucht jeweils, inwieweit die identifizierten Mythen hilfreich für die Kranken und ihre Angehörigen bei der Bewältigung ihrer Krankheit sind (enabling and disabling myths).

Aus linguistischer Perspektive betrachtet Dietlinde Goltz die Sprache von heutigen Patienten[63]. Die von ihr untersuchten Kranken betrachteten ihre Krankheit als etwas Fremdes, von außen hinzugekommenes und nun in ihrem Körper tätiges Subjekt. Nur selten nahmen sie ihre Krankheit als eine Funktionsstörung wahr.

---

[59] Auch viele historisch orientierte Arbeiten stammen von Soziologen. Hier sei nur auf die Untersuchungen von Lachmund/Stollberg und Herzlich/Pierret verwiesen.

[60] Vgl. Williams, Attitudes.

[61] Hawkins, Reconstructing Illness S. ix.

[62] Eine ars moriendi als Kunst des heilsamen Sterbens gibt es seit dem Spätmittelalter. Die Todesstunde wurde als entscheidend dafür angesehen wurde, ob der oder die Sterbende selig oder verdammt sein würde. Da die Gefahr eines jähen, unvorbereiteten Todes in Pestzeiten sehr groß war und nicht gesichert war, dass den Sterbenden ein Geistlicher unterstützend zur Seite stehen konnte, entstanden Anleitungen, mit deren Hilfe Laien sich auf einen guten Tod vorbereiten konnten bzw. anderen Sterbenden beistehen konnten. Die protestantische ars moriendi der Frühen Neuzeit betonte die Rechtfertigung durch den Glauben. Vgl. Rudolf, Ars Moriendi und Mohr, Ars Moriendi.

[63] Vgl. Goltz, Krankheit.

d. Der kranke Körper

Die Körpergeschichte erlebt seit den 80er Jahren, in Deutschland seit den 90er Jahren, einen ungeheuren Aufschwung in den Geschichtswissenschaften. Sie ist inzwischen so etabliert, dass ihr eigene Einführungen und Bibliographien gewidmet werden[64]. Zwar war der Körper schon immer Gegenstand historischer Forschung, nicht zuletzt die Medizingeschichte hat sich stets auch mit dem kranken Körper beschäftigt. Die Körpergeschichte nimmt aber eine grundsätzlich andere Perspektive auf den Körper ein. Während die Medizingeschichte ihn traditionell als objektive biologische Gegebenheit ansah, unwandelbar und keiner Historisierung bedürftig oder zugänglich, hat die Körpergeschichte gezeigt, dass auch der Körper kulturell geprägt und damit historisch wandelbar ist. Nicht nur die Deutung von körperlichen Phänomenen, sondern schon die Wahrnehmung und das unmittelbare Erleben des Körpers sind kulturell geprägt: Die Menschen der Frühen Neuzeit erlebten ihre Körper anders als die Menschen des 20. Jahrhunderts.

Umstritten ist jedoch, wie weit diese kulturelle Prägung geht. Auf dem Spektrum von Essentialismus, wie ihn die traditionelle Medizingeschichte vertritt, bis zum radikalen sozialen Konstruktivismus sind alle möglichen Positionen vertreten. Francis Barker zufolge gibt es über den kulturell geprägten, erlebten Körper hinaus nichts anderes mehr[65]. Ulinka Rublack vertritt die These, dass der frühneuzeitliche Körper nicht nur anders erlebt worden sei, sondern sich auch anders verhalten habe als der heutige[66]. Michael Stolberg plädiert hingegen dafür, „den ‚biologischen' Körper selbst als ‚Akteur' ernst" zu nehmen[67]. Utz Jeggle sieht eine „biologisch begründete Dimension im Körpererleben, die überwiegend organisch erlebt wird, auch wenn die Erlebnismuster zweifellos kulturell geprägt sind"[68]. Iris Ritzmann plädiert sogar für eine stärkere Berücksichtigung anthropologischer Konstanten bei der Untersuchung von Leidenserfahrung und Leiderleben[69].

Die in der vorliegenden Arbeit in den Blick genommenen Wahrnehmungen und Deutungen des kranken Körpers und das Verhalten in bezug auf den kranken Körper sind kulturell geprägt. Die Art ihrer kulturellen Prägung soll näher erforscht und auf-

---

[64] Die von Lorenz verfasste Einführung enthält eine sehr umfangreiche Bibliographie, vgl. Lorenz, Leibhaftige Vergangenheit. Vgl. auch Duden, Repertory. Michael Stolberg untersucht das Verhältnis von Körpergeschichte und Medizingeschichte, vgl. Stolberg, Körpergeschichte. Zahlreiche Aufsätze befassen sich mit Grundproblemen körperhistorischer Forschung, vgl. etwa Bynum, Theater; Sarasin, Subjekte. Die erste dezidiert körpergeschichtliche deutsche Monographie stammt von Barbara Duden, vgl. Duden, Geschichte unter der Haut. Ihr kommt das Verdienst zu, den Aufschwung der Körpergeschichte in Deutschland wesentlich befördert zu haben. Methodisch wirft ihre Arbeit allerdings große Probleme auf, vgl. hierzu den Abschnitt über Quellenkritik S. 25.

[65] Vgl. Barker, Private Body.

[66] Rublack, Erzählungen S. 214.

[67] Stolberg, Körpergeschichte S. 92–93.

[68] Jeggle, Lebensalter S. 89.

[69] Vgl. Ritzmann, Leidenserfahrung.

geschlüsselt werden. Ob unterhalb der Ebene dieser Wahrnehmungen und Deutungen eine konstante Biologie liegt oder nicht, muss hier nicht entschieden werden.

Die von der Körpergeschichte untersuchten Themen sind vielfältig. Es entstanden insbesondere Arbeiten zur Sexualität, zur Konstruktion der Geschlechter und zum Körper als Staat und Gesellschaft organisierende Metapher[70]. Im Kontext vorliegender Arbeit sind vor allem Untersuchungen zum leidenden und kranken Körper interessant[71].

Eva Labouvie widmet sich dem leidenden Körper in einem Aufsatz über die Selbstwahrnehmung des eigenen Körpers in der Frühen Neuzeit[72]. Sie konstatiert eine Selbstdisziplinierung des eigenen Körpers „im Namen der Gesundheit, die zugleich Lebensfreude, Zufriedenheit, beruflichen Erfolg, geistige und körperliche Aktivität wie Schönheit versprach"[73]. Im Hinblick auf die Behandlung des kranken Körpers stellt sie einen Wandel im Lauf der Frühen Neuzeit fest, weg von selbstbewusster Eigenbeobachtung und Selbstbehandlung hin zur Fremdbehandlung durch ärztliche Fachkräfte. Dies wird am vorliegenden Material zu überprüfen sein.

Caroline Bynum weist in ihren Untersuchungen über das Mittelalter darauf hin, wie häufig gerade in körpergeschichtlichen Forschungen modernistische Annahmen über die Bedeutung des Körpers in vergangene Epochen getragen werden: „The recent outpouring of work on the history of the body, especially the female body, has largely equated body with sexuality and understood discipline or control of body as the rejection of sex or of woman. We must wipe away such assumptions before we come to medieval source material"[74].

Jacques Le Brun fand in seiner Arbeit über das Geständnis in Nonnenbiographien des 17. Jahrhunderts, dass Geständnisse nicht nur in Worten, sondern auch körperlich abgelegt wurden[75]. Die von ihm untersuchten Nonnen kannten eine „unfreiwillige Komplizenschaft" mit der Sünde, die sie, da sie nicht willentlich war, nicht in der Beichte in Worte fassen konnten. Stattdessen „gestanden" sie diese Komplizenschaft körperlich, durch Krankheit und schmerzhafte körperliche Zustände.

e. Religion und Krankheit

Über spezifisch religiös geprägte Deutungs- und Verhaltensweisen in Krankheit liegen einige Studien vor. Wolf von Siebenthals „Krankheit als Folge der Sünde" wird zwar immer wieder zitiert, kann aber methodisch nicht überzeugen[76]. Auf 99 Seiten

---

[70] Vgl. hierzu die thematisch gegliederte Bibliographie in Lorenz, Leibhaftige Vergangenheit.

[71] Den schwangeren Körper haben Eva Labouvie, Maren Lorenz und Ulinka Rublack untersucht, den alternden Körper Erhard Chvojka und Robert Jütte. Vgl. Labouvie, Andere Umstände; Lorenz, Stein; Rublack, Pregnancy; Chvojka, ‚Schmerzen'; Jütte, Aging.

[72] Vgl. Labouvie, Individuelle Körper.

[73] Ebd. 194.

[74] Bynum, Body S. 162.

[75] Vgl. Le Brun, Geständnis.

[76] Vgl. Siebenthal, Krankheit.

handelt von Siebenthal im Rundumschlag Krankheit als Folge der Sünde bei den Naturvölkern, den Indern, den Völkern des Zweistromlandes, den Hebräern und im christlich-abendländischen Kulturkreis ab. Dabei fehlt ihm jegliche historische Distanz zu seinem Untersuchungsgegenstand[77].

Zudem verwendet Siebenthal nur normative Quellen. Aus normativen religiösen Schriften, in denen ein Zusammenhang zwischen Krankheit und Sünde hergestellt wird, kann man aber nicht ohne weiteres darauf schließen, wie die Anhänger dieser Religion dieses Deutungsmuster verwendeten. Jerome Kroll und Bernard Bachrach haben nachgewiesen, dass das gängige Klischee, das mittelalterliche Christentum habe Krankheit stets als Folge der Sünde betrachtet, viel zu kurz greift[78]. Sie kritisieren an der bisherigen Historiographie, sie habe entweder aus wenigen Quellen großzügig generalisiert, oder aber Quellen zu selektiv ausgewertet und nur die Passagen zitiert, die die eigene These belegen. In ihrer Auswertung einer großen Zahl mittelalterlicher Heiligenviten stellen sie fest, dass die Sünde zwar eine häufige, aber keinesfalls die am häufigsten genannte Krankheitsursache war. Zudem wurde nur den Kranken unterstellt, sie seien ihrer Sünden wegen erkrankt, die der Autor der Heiligenviten verurteilte, entweder weil er ihren Lebenswandel missbilligte oder weil sie Feinde des von ihm glorifizierten Heiligen waren.

Endre Zsindely untersucht anhand normativer Literatur (v.a. Bücher zur Krankenseelsorge, Predigten und Erbauungsbücher) „Krankheit und Heilung im älteren Pietismus“[79]. Als erster Schritt zur Untersuchung pietistischer medikaler Kultur ist Zsindelys Untersuchung wichtig. Neben die Analyse der Norm muss aber auch die Analyse der gelebten Praxis treten. Zsindely hingegen schließt von der Norm direkt auf die Praxis und kommt so zu Fehlschlüssen[80].

Ein umfangreiches Forschungsprojekt zur medikalen Kultur des Halleschen Pietismus, in dem Norm und Praxis berücksichtigt werden, wird von Jürgen Helm durchgeführt. Zur normativen Sicht von Krankheit und zur praktischen Krankenpflege liegen schon Ergebnisse vor[81]. In der normativen Literatur des Halleschen Pietismus wurde besondere Betonung auf Buße und Bekehrung gelegt. Krankheit galt als Ruf Gottes zur Bekehrung, und nur bekehrte Kranke konnten zu wahrer Gesundheit gelangen. In den Franckeschen Stiftungen existierten verschiedene Einrichtungen zur Krankenpflege. Die Frage, inwieweit in diesen Einrichtungen auch Seelsorge betrieben wurde mit dem Ziel, die Kranken zu bekehren, ist Teil des Projekts, es liegen hierzu aber noch keine Ergebnisse vor.

---

[77] So kommentiert er: „Die jüdische Krankheitsauffassung [erscheint] ... mit ärztlichen Augen gesehen, doch gelegentlich sehr kleinlich und anmaßend“. Ebd. S. 40.

[78] Vgl. Kroll/Bachrach, Sin. Als Beispiel für eine Wiederholung dieses Klischees sei nur genannt Schreiner/Schnitzler, Historisierung S. 12.

[79] Vgl. Zsindely, Krankheit.

[80] Jürgen Helm widerlegt beispielsweise Zsindelys Behauptung, im Halleschen Pietismus sei nur für die Seele der Kranken, nicht aber für ihren Körper gesorgt worden. Vgl. dazu Helm, Hallesche Medizin S. 78.

[81] Vgl. zur Norm Helm, Umgang, zur praktischen Krankenpflege Ders., ‚Kinder- und Lehrkrankenhaus‘; Ders., „Kein Bürger“.

Johanna Geyer-Kordesch stellte in dem Aufsatz „Cultural Habits of Illness" die Krankheitsdeutung von aufgeklärten Protestanten des 18. Jahrhunderts und von Pietisten, insbesondere von Herrnhutern, einander gegenüber[82]. Aufklärer bemühten sich um eine stoische Haltung gegenüber ihren Krankheiten und spielten die Schmerzen, Unannehmlichkeiten und Einschränkungen herunter. Für die Herrnhuter war dies undenkbar. Sie spürten ihren Krankheiten in allen Einzelheiten nach, denn der Körper war für sie das Medium, durch das sie Erfahrung über die Seele und ihren Zustand gewinnen konnten.

In Großbritannien ist die medikale Kultur von Nonkonformisten in einigen Aufsätzen behandelt worden. David Harley betrachtet zwei fromme Familien aus dem 17. Jahrhundert[83]. Krankheit war für sie gottgesandt, zur Strafe oder zur Bewährung. Die Kranken waren allerdings nicht verpflichtet, sich über sie zu freuen, noch mussten sie stoische Gelassenheit zeigen. Das gemeinsame Gebet für Kranke war ihnen besonders wichtig.

Andrew Wear untersucht in „Puritan Perceptions of Illness" ebenfalls die Krankheitswahrnehmung englischer Puritaner und Nonkonformisten im 17. Jahrhundert[84]. Er kommt zu dem Ergebnis, dass die Vorsehungslehre bei ihrer Erklärung von Krankheit eine wichtige Rolle spielte, aber nicht die einzige. Auch bei Nonkonformisten sei die Spiritualisierung von Krankheit nicht vollständig gewesen. Sie hätten religiöse und natürliche Erklärungen herangezogen, um ihre Krankheiten zu verstehen und einzuordnen. Für die Anglikaner hatte die Vorsehung Wear zufolge keine wesentliche Bedeutung, insbesondere nach der Restauration hätten sie Krankheit kaum noch providentiell interpretiert: „After 1660 it was generally only Nonconformists – now an identifiable and limited part of the population – who seemed to view the occurences of life in spiritualised and providential terms"[85]. Das Verhältnis zwischen natürlichen und religiösen Erklärungen bleibt aber noch genauer zu untersuchen. Wear löst seine Ankündigung nicht ein, er werde „spell out in detail the nature of the eclectic use of physical and religious explanation of illness"[86]. Der Stellenwert einer „natürlichen" Erklärung hängt nämlich davon ab, was man unter „Natur" versteht, und dieses Problem diskutiert Wear nicht. Verschiedene Gruppen konnten zur selben Zeit ganz verschiedene Naturbegriffe haben, wie Geyer-Kordesch für norddeutsche Pietisten und norddeutsche Aufklärer im 18. Jahrhundert gezeigt hat. Als konstitutives Element der pietistischen Naturdeutung macht sie die Beziehung von äußerer Natur und innerem, gestaltgebenden Geist aus, während für die Gegner der Pietisten die Natur zur Sachwelt wurde, an der man materielle Kausalitäten und Gesetze feststellen konnte[87].

---

[82] Vgl. Geyer-Kordesch, Cultural habits.
[83] Vgl. Harley, Theology of Affliction.
[84] Vgl. Wear, Puritan Perceptions.
[85] Ebd. S. 76.
[86] Ebd. S. 56.
[87] Vgl. Geyer-Kordesch, Pietismus, Medizin und Aufklärung; Dies., Passions.

f. Natur und Gott

Max Weber hat in seiner berühmten These von der „Entzauberung der Welt" dargelegt, dass die Reformation der Natur und den Gegenständen die übernatürliche Kraft nahm, die sie bis dahin in den Augen der Menschen hatten. Fortan besaßen sie weder magische Kräfte noch die Macht, religiöses Heil zu verleihen[88]. Tatsächlich verlief dieser Prozess der Entzauberung sehr viel langsamer und gradueller. Magische und astrologische Vorstellungen hielten sich nicht nur in ungebildeten Schichten. Betrachtet man beispielsweise Erklärungsmuster über die Entstehung von Krankheit, so hielten sich Magie, Astrologie und Hexenglaube auch bei Gebildeten bis weit in das 17. Jahrhundert hinein. Erst ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts waren sie dort kaum mehr anzutreffen. In anderen Schichten blieben sie hingegen weit verbreitet[89]. Die hier untersuchten württembergischen Pietisten entstammten einer gebildeten Elite, es ist also eher zu erwarten, dass Magie und Astrologie bei ihren Deutungs- und Handlungsmustern in bezug auf Krankheit kaum noch eine Rolle spielten[90].

Wenn die Natur ihrer übernatürlichen Kräfte entkleidet war, so bedeutet dies aber nicht, dass das ganze Leben des Übernatürlichen entkleidet war. Nur der Ursprung alles Übernatürlichen hatte sich verschoben, Gott war nun die alleinige Quelle. Durch seine Vorsehung lenkte er das Leben der Menschen. Die allgemeine Vorsehung bezeichnet Gottes Gesamtplan, die spezielle Vorsehung bezieht sich auf einzelne Ereignisse. Im 16. und frühen 17. Jahrhundert war der Glaube an beide Arten von Vorsehung bei Gebildeten die vorherrschende Sichtweise[91]. Seit dem späteren 17. Jahrhundert wurde die Lehre von der speziellen Vorsehung im Licht der wissenschaftlichen Revolution, die die Gesetzmäßigkeit und Ordnung der Natur betonte, immer unplausibler. Heinz Kittsteiner hat diese Entwicklung am Beispiel der Erfahrung und Interpretation von Gewittern aufgezeigt[92]. Zunächst galten Gewitter als Ausdruck göttlichen Zorns. Gott predigte zu den verstockten Menschen mit Blitz und Donner und mahnte sie zur Buße und zum Gebet. Das Gebet hatte dabei eine doppelte Funktion: Es drückte einerseits die Reue der Gläubigen aus, zum anderen diente es der Schadensabwehr, indem es Gott dazu bewog, das Gewitter ohne weiteres Unheil vorüberziehen zu lassen. Die „sichtbaren Ereignisse bilden nur die Oberfläche, hinter der sich in unheimlicher Präsenz des Numinosen das wirkliche Geschehen ab-

[88] Vgl. Weber, Protestantische Ethik.

[89] Vgl. die umfangreiche Studie von Keith Thomas zu England: Thomas, Religion (S. 414–24 zur Astrologie, 681–98 zur Hexerei, 797–798 zur Magie) sowie Dülmen, Entzauberung; Scribner, Reformation and Desacralization; Ders., Reformation, Popular Magic, and the „Disenchantment of the World"; Labouvie, Zauberei und Hexenwerk; Dies., Verbotene Künste.

[90] Die Abgrenzung von Magie zur Religion oder zur Wissenschaft ist allerdings sehr schwierig. Es ist nicht möglich, Magie absolut zu definieren. Die Grenzen sind flexibel und sind jeweils Gegenstand der Aushandlung zwischen den beteiligten Akteuren. Die hier untersuchten pietistischen Pfarrer nahmen für sich in Anspruch zu definieren, wo Religion aufhört und Magie beginnt, dabei stimmte ihre Definition nicht immer mit der ihrer Gemeindemitglieder überein. Vgl. hierzu S. 148 ff.

[91] Vgl. Thomas, Religion S. 129.

[92] Vgl. Kittsteiner, Entstehung des Gewissens.

spielt“[93]. Mit der wissenschaftlichen Revolution änderte sich die Interpretation von Gewittern. Die gesetzesmäßige Ordnung der Welt stellte die Wirksamkeit des Wettergebets in Frage. Es wurde bezweifelt, dass Gott überhaupt durch Gewitter zu den Menschen sprach. Diese Veränderungen traten jedoch nicht ein, weil Gewitter nun kontrollierbarer geworden wären, der Blitzableiter war noch nicht erfunden. „Die Veränderungen waren mentaler Art, nicht schon technisch-praktischer, es war die Hoffnung auf menschliche Erfindungskraft im Umgang mit der nach Gesetzen geordneten Natur“[94]. Im Lauf des späten 17. und 18. Jahrhunderts fand also eine weitere Entzauberung der Welt statt. Gott zog sich aus dem Leben der Menschen immer mehr zurück, er griff immer seltener in ihr Leben ein. Die religiöse Bedeutung alltäglicher Geschehnisse schwand.

Der enge Zusammenhang, der zwischen dem Gottesbild und dem Naturbild besteht, wird schon aus diesen kurzen Ausführungen deutlich. Die in der Literatur häufig anzutreffende Dichotomie „religiöse Erklärung von Krankheit“ – „natürliche Erklärung von Krankheit“ greift daher notwendig zu kurz. Wenn die Natur für jemanden ein nach Gesetzen ablaufendes Uhrwerk war, für jemand anders aber „a moral order reflecting God's purposes and physically sensitive to the moral conduct of human beings“[95], dann bedeutet es nicht das gleiche, wenn beide eine natürliche Ursache für ihre Krankheit suchen. Im ersten Fall ist mit der natürlichen Ursache die wesentliche Ursache gefunden; Gott mag als Schöpfer des Universums und seiner Gesetze grundsätzlich ihr Verursacher sein, mit der Interpretation einer speziellen Krankheitsepisode hat er aber nichts zu tun. Ganz anders im zweiten Fall, dort ist mit der Identifizierung der natürlichen Ursache erst die Hälfte der Interpretation geleistet, die Bedeutung des natürlichen Geschehens ist noch nicht entschlüsselt. Das Naturbild der württembergischen Pietisten und der Zusammenhang dieses Naturbilds mit ihrem Gottesbild ist also zu untersuchen, um den Platz von Krankheit in ihrem Weltbild bestimmen zu können.

g. Zum württembergischen Pietismus

Die bisherige Forschung zum württembergischen Pietismus war, wie die allgemeine Pietismusforschung, lange Zeit stark kirchengeschichtlich orientiert. Noch 1993 wies Martin Brecht der sogenannten ‚profanen‘ Geschichtsschreibung, die sich für den Pietismus unter anderen als kirchengeschichtlichen Gesichtspunkten interessiert, nur einen Randplatz in der Pietismusforschung zu: „Die Berücksichtigung dieser Gesichtspunkte wird die Darstellung der Geschichte des Pietismus bereichern und abrunden“[96]. Dabei hatte Hartmut Lehmann schon 1969 eine umfassende sozialge-

[93] Ebd. S. 42.
[94] Ebd. S. 80.
[95] Keeble, Literary Culture S. 257.
[96] Brecht, Pietismus vom 17. bis zum 18. Jahrhundert S. 7.

schichtliche Studie des württembergischen Pietismus vorgelegt[97]. Er verfolgt die soziale und politische Struktur des württembergischen Pietismus von seinen Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Er konnte damit jedoch zunächst keine weiteren sozialgeschichtlichen Studien anregen.

Es entstanden seit den 60er Jahren eine Fülle von kirchen- und ereignisgeschichtlichen Einzelstudien, meist Aufsätzen, die sich mit einer Person, der Geschichte eines Ortes oder eines theologischen Aspekts des württembergischen Pietismus beschäftigten. In erster Linie sind hier die zahlreichen Arbeiten von Martin Brecht zu nennen[98]. Kirchengeschichtliche Überblicksdarstellungen über den württembergischen Pietismus sind von Johannes Wallmann und Martin Brecht erstellt worden[99].

Sozial- und kulturgeschichtliche Forschungen zum württembergischen Pietismus wurden bis in die Mitte der 80er Jahre nur von Martin Scharfe und Joachim Trautwein unternommen. Scharfe untersuchte in seiner „Religion des Volkes" die kulturellen Eigenheiten des württembergischen Pietismus, insbesondere des 19. Jahrhunderts[100]. Er analysierte ihre Konstruktion der Wirklichkeit anhand von drei Themenkomplexen: In „Welt und Überwelt" nahm er die Haltung der Pietisten zu Wundern in den Blick. In der „Modellierung der Person" untersuchte er das Aussehen und Gebaren der Frommen, ihre Stereotypisierung des Lebenslaufes und ihre Erziehungsideale. Die „Bahnung des schmalen Wegs" dreht sich um die Mitteldinge, d.h. die Dinge, die in der Bibel weder verboten noch geboten sind, um Techniken zur Ermittlung des göttlichen Willens wie Däumeln und Losen und um die pietistische Neigung zur „Transgression auf das Himmlische". Scharfe konstatiert im württembergischen Pietismus des 19. Jahrhundert zunehmende Enge und moralischen Rigorismus. Seine Ergebnisse zum 19. Jahrhundert bieten die Möglichkeit, die Einstellungen der württembergischen Pietisten im 18. Jahrhundert, wie sie in dieser Arbeit ermittelt werden, zu vergleichen und dadurch stärker zu konturieren.

Trautwein legte eine Untersuchung über die Faktoren vor, die dem württembergischen Pietismus den Boden bereitet haben. Er gelangte dabei jedoch nicht über eine

---

[97] Vgl. Lehmann, Pietismus und weltliche Ordnung. Auch über den Halleschen Pietismus sind schon in den 60er und frühen 70er Jahren zwei große sozialgeschichtliche Studien entstanden, denen aber lange Zeit nichts Vergleichbares folgte. Vgl. Deppermann, Hallescher Pietismus; Hinrichs, Preußentum.

[98] Eine Sammlung ausgewählter Aufsätze Brechts zum Pietismus erschien 1997, vgl. Brecht, Ausgewählte Aufsätze. Von den zahlreichen Aufsätzen anderer Autoren seien nur einige Beispiele genannt: Betz, Kabbala Baptizata; Grube, Hartmann; Schäfer, „Das Gute bewahren"; Ders., Spekulativer Pietismus; Sorg. Beispiele für lokale Pietismusstudien sind Haag, Bücher; Jung, Pietismus in Leonberg; Schröder, Pietismus in Esslingen. Immer noch relevant sind die Arbeiten von Friedrich Fritz und Christoph Kolb, vgl. Fritz, Altwürttembergische Pietisten; Ders., Konventikel; Kolb, Anfänge des Pietismus in Württemberg.

[99] Vgl. Wallmann, Der Pietismus S. 123–143; Brecht, Württembergischer Pietismus.

[100] Vgl. Scharfe, Religion des Volkes. Scharfe behandelt in seinen „Evangelischen Andachtsbildern" den pietistischen Umgang mit Bildern und Kunst, vgl. Ders., Evangelische Andachtsbilder.

Aufzählung hinaus, eine Beziehung dieser Faktoren zum Pietismus stellte er nicht her[101].

Hans-Volkmar Findeisen und Andreas Gestrich legten seit Mitte der 80er Jahre Studien vor, in denen sie Fragen allgemeiner historischer Relevanz an lokalem Material überprüften. Findeisen untersucht die gesellschaftliche Etablierung, Verbürgerlichung und konservative Anpassung des Pietismus in Fellbach und verwendet zur Analyse das aus der Ethnologie entlehnte Konzept des „Krisenkults"[102]. Gestrich unternahm verschiedene Lokalstudien, in denen er beispielsweise untersucht, warum am Ende des 18. Jahrhunderts in Württemberg der populare Pietismus entstand und wie lokale Varianzen zu erklären sind[103].

Hans Medick schrieb eine umfassende Geschichte des Dorfes Laichingen und ging dabei den prägenden Wirkungen des Pietismus nach[104]. Auch er wählte wie Findeisen und Gestrich einen mikroanalytischen Ansatz. Im Kontext der vorliegenden Arbeit sind insbesondere Medicks Ergebnisse über das „Regime der Mortalität" interessant[105]. Medick stellt eine extrem hohe Kinder- und Säuglingssterblichkeit fest und bringt sie mit pietistischen Dispositionen in Verbindung. Die Eltern hätten während der ersten Lebensmonate eines Kindes zunächst passiv abgewartet, ob es leben oder sterben werde, daran sei die pietistische Vorstellung vom „Tod als einer Nebensache" beteiligt gewesen[106]. Dies wird in der vorliegenden Arbeit zu überprüfen sein.

Die Arbeit Endre Zsindelys, in der er sich mit Krankheit und Heilung auch im württembergischen Pietismus beschäftigt, ist schon im Abschnitt über „Religion und Krankheit" besprochen worden[107]. Wie viele kirchengeschichtliche Arbeiten beschränkt sich auch diese darauf, religiöse Normen zu untersuchen und in einem Kurzschluss mit der religiösen Lebenspraxis in eins zu setzen, anstatt die Wirkungen dieser Normen im tatsächlichen Leben zu untersuchen.

Die Geschichte pietistischer Frauen fand erst in den letzten Jahren Beachtung. So untersucht Ulrike Gleixner die Rolle von Frauen bei der Stiftung religiöser Identität[108]. Am Beispiel der Pfarrfrau Charlotte Zeller, die im 19. Jahrhundert lebte, stellt sie den zentralen Platz dar, den Frauen in der Gedächtniskultur des frommen württembergischen Bürgertums einnahmen, indem sie Lebensbeschreibungen ihrer weiblichen Vorfahren verfassten. Auch Gisela Schlientz beschäftigt sich mit schreibenden Pietistinnen, und zwar mit solchen, die ihr eigenes Leben beschrieben[109]. Ihre Lebensbeschreibungen wurden jedoch von Männern publiziert und dabei verändert, so

---

[101] Vgl. Trautwein, Religiosität und Sozialstruktur.

[102] Vgl. Findeisen, Pietismus in Fellbach.

[103] Vgl. Gestrich, Pietistische Dörfer. Vgl. auch Ders., Pietismus und Aberglaube.

[104] Vgl. Medick, Weben und Überleben.

[105] Vgl. ebd. Kap. 4.

[106] Ebd. S. 367–373.

[107] Vgl. Einleitung 2.5.

[108] Vgl. Gleixner, Frommes Gedächtnis. Auch in der allgemeinen Pietismusforschung werden Frauen erst seit wenigen Jahren thematisiert. Vgl. etwa Hoffmann, Radikalpietismus; Taege-Bizer, Weibsbilder; Witt, Bekehrung.

[109] Vgl. Schlientz, Bevormundet; Dies., Die Heilige und die weibliche Schrift.

dass Schlientz kommentiert: „Es sind unter Vormundschaft gestellte, entmündigte Texte, ihrem weiblichen Urheber enteignete Lebens-Schriften“[110].

Christel Köhle-Hezinger untersucht die Frauenrollen des württembergischen Pietismus und identifiziert drei Phasen: In der ersten Phase im 18. und frühen 19. Jahrhundert waren die Frauen aktive Gefährtinnen ihrer erweckten Männer. In der zweiten Phase im 19. Jahrhundert war dann die Weitergabe des Pietismus an die Kinder Aufgabe der Frauen, in der dritten Phase im späten 19. und im 20. Jahrhundert hatten sie eine rein bewahrende Funktion[111]. Auch Andrea Kittel stellt in ihrer Untersuchung ekstatischer Frauen fest, dass Frauen in den Anfangsjahren des württembergische Pietismus eine aktive öffentliche Rolle spielten. Sie sieht den Wendepunkt in der Mitte des 18. Jahrhunderts, von dort an hätten Frauen ihre aktive Rolle verloren und seien zu Konsumentinnen der pietistischen Gemeinschaften geworden[112]. Martin Jung legte Kurzbiographien einiger württembergischer Pietistinnen vor[113].

Es besteht nach wie vor großer Bedarf an Studien, die die Verknüpfung von Religion und Kultur zum Ziel haben. Hartmut Lehmann sieht ein besonderes Desiderat, neben sozial- und kommunikationsgeschichtlichen Studien, in Arbeiten über pietistische Weltsicht und pietistische Lebenswelten, in der Untersuchung der „religiösen Verarbeitung von Lebenserfahrungen und der Rolle des Religiösen bei der Lebensgestaltung“[114]. Die vorliegende Arbeit soll hierzu ein Beitrag sein.

b. Fazit

Die bisherigen Arbeiten zu verschiedenen Aspekten medikaler Kultur sind unterschiedlich befriedigend. In methodischer Hinsicht zeigen sich einige typische Probleme: Manche Studien sind so weit angelegt, dass ihre Quellenbasis notwendig höchst schmal ausfällt. Dies kann spannende und anregende Hypothesen ergeben, diese Hypothesen können aber nicht überzeugend aus dem Quellenmaterial heraus begründet werden. Andere Studien sind hingegen zu klein angelegt. Wenn nur ein Fall untersucht wird, muss er so kenntnisreich und subtil interpretiert und kontextualisiert werden, wie Carlo Ginzburg oder Alan Macfarlane es vorbildlich demonstriert haben[115]. Ansonsten ist die Aussagekraft solcher Studien sehr begrenzt. Eine falsche Beschränkung, die sich in der Medizingeschichte wie in der Pietismusforschung häufig findet, ist auch die alleinige Untersuchung normativer Quellen, aus denen dann unmittelbar auf die Praxis geschlossen wird.

Die vorliegende Arbeit vermeidet diese Probleme, indem sie versucht, eine sinnvolle Konzentration vorzunehmen und eine bedeutende, aber überschaubare Gruppe auszuwählen, deren medikale Kultur detailliert untersucht werden kann. Sinnstiftun-

---

[110] Schlientz, Bevormundet S. 62.
[111] Vgl. Köhle-Hezinger, Frauen im Pietismus.
[112] Vgl. Kittel, Seherin.
[113] Vgl. Jung, Frauen.
[114] Lehmann, Horizonte S. 11 und S. 24.
[115] Vgl. Ginzburg, Käse und Würmer; Macfarlane, Family Life.

gen, Deutungen und Handlungen sind zwar eng verwoben mit Normen, aber sie sind nicht mit Normen zu verwechseln. In dieser Arbeit werden daher zwar einleitend normative pietistische Schriften daraufhin befragt, was sie über die Deutung von und den Umgang mit Krankheit sagen. Im Hauptteil der Arbeit werden jedoch Selbstzeugnisse analysiert.

Inhaltlich lässt sich konstatieren, dass nicht alle Studien, die „Patient" im Titel tragen, tatsächlich von den Kranken selbst handeln. Andere Studien tragen modernistische Kategorien in die Frühe Neuzeit hinein, anstatt die Sicht der Kranken aus ihrer eigenen Logik heraus zu verstehen. Auch körpergeschichtliche Studien sind davor nicht gefeit, obwohl es gerade die Körpergeschichte war, die den Blick dafür geschärft hat, dass schon die Wahrnehmung und das elementare Erleben von Krankheit kulturell geprägt sind. Vordergründige Dichotomien wie die Dichotomie „Natur" und „Religion" werden oft nicht hinterfragt. Manche Arbeiten stellen einen klischeehaften Zusammenhang zwischen Krankheit und Sünde her, ohne die notwendigen Differenzierungen vorzunehmen.

In dieser Arbeit hingegen sollen die Kranken, ihre Deutungen, Wahrnehmungen und Handlungen, im Mittelpunkt stehen. Die spezifische Ausprägung ihrer medikalen Kultur steht in engem Zusammenhang mit der allgemeinen Gruppenkultur, wie Lachmund und Stollberg es für das Bürgertum demonstriert haben. Die Frage nach Krankheit öffnet also den Blick auf die gesamte pietistische Gruppenkultur.

3. Quellen und Quellenkritik

Die vorliegende Arbeit stützt sich auf Selbstzeugnisse, und zwar insbesondere auf Briefe und Tagebücher. Die württembergischen Pietisten verfassten zwar häufig Lebensläufe, aber diese sind meist kurz und sehr stilisiert. Sie waren für den Personalienteil der Leichenpredigten bestimmt und werden in dieser Arbeit nur ergänzend herangezogen[116].

Der Vorteil von Selbstzeugnissen im Vergleich zu anderen Quellen ist ihr hoher Grad an Subjektivität, sie gehören zu den wenigen Quellengattungen, mit deren Hilfe sich die Einstellung Einzelner zu Krankheit überhaupt herausarbeiten lässt. Konkrete Krankheitsepisoden, ihr Erleben und ihre Deutung durch den Autor bzw. die Autorin finden sich häufig. Manche Quellenarten liefern zwar viel Information über Krankheit, geben aber keine Auskunft über die persönlichen Erfahrungen der Kranken und sind daher für diese Arbeit nicht geeignet, so etwa medizinische Lehrbücher oder ärztliche Fallbeschreibungen.

Ego-Dokumente im weiteren Sinn, wie sie Winfried Schulze definiert, werden in dieser Arbeit nicht herangezogen. Schulze fasst darunter nicht nur Selbstzeugnisse, sondern alle Aussagen und Aussagenpartikel, die etwas aussagen über die freiwillige

[116] Vgl. Scharfe, „Lebensläufle".

oder (und das ist neu) die erzwungene Selbstwahrnehmung eines Menschen[117]. Solche Quellen, zu denen etwa Gerichtsprotokolle gehören, stellen aber ganz andere methodische Anforderungen als Selbstzeugnisse. Schulze bemüht sich, diese Unterschiede zu relativieren. Er erinnert daran, dass auch Selbstzeugnisse Konventionen unterworfen sind. Sie haben Vorbilder, Zwecke, die Autoren gehören sozialen Gruppen an, deren Normen die Selbstzeugnisse prägen. Er schlussfolgert: „Es lassen sich also viele Momente der Relativierung ausmachen, die einen prima vista autobiographischen Text im Nachhinein auch zur Antwort auf eine Befragungssituation machen"[118]. Schulze kann hier jedoch nicht überzeugen. Seine quellenkritischen Bemerkungen zu Selbstzeugnissen sind vollkommen berechtigt und müssen in jeder Studie, die sich auf solche Quellen stützt, beherzigt werden. Aber das minimiert nicht den entscheidenden Unterschied zwischen Selbstzeugnissen und indirekten Zeugnissen, dass nämlich in den indirekten Zeugnissen die Menschen nicht selbst zu Wort kommen. Sie kommen nur vermittelt über Dritte zu Wort, und es ist jeweils notwendig nachzuweisen, ob und inwiefern die ursprünglichen Äußerungen darin noch enthalten sind. Es reicht keinesfalls, so wie Barbara Duden nur festzustellen, dass „selbst durch die Augen des Mannes und im Deutsch des Arztes" die Aussagen der Patientinnen dieses Arztes, die sie in dessen Fallbeschreibungen studieren will, hindurchscheinen[119]. Ein Kriterium ist notwendig, mit dessen Hilfe zwischen den Aussagen und Erfahrungen der kranken Frauen und den Interpretationen des Arztes unterschieden werden kann. Das bedeutet nicht, dass Ego-Dokumente nicht zur Untersuchung der dort vermittelt enthaltenen Aussagen herangezogen werden können. Otto Ulbricht liefert ein Beispiel dafür. Er untersucht, inwiefern in von Schreibern erstellten Bittschriften die ursprünglichen Aussagen der – des Lesens und Schreibens nicht mächtigen – Bittsteller enthalten sind und weist nach, dass zahlreiche Elemente mündlicher Darstellung in diesen Bittschriften noch enthalten sind[120]. Ein anderes Beispiel bietet Eberhard Wolff, der anhand von Berichten von Ärzten, Pfarrern und Behörden die Einstellung von Eltern zur Pockenschutzimpfung für ihre Kinder untersucht. Dabei diskutiert er die Verzerrungen, die die Sichtweise der Eltern in diesen Quellen erfährt und zeigt auf, wie man sich ihnen dennoch annähern kann[121].

Die Untersuchung von Selbstzeugnissen hat im Zuge der kulturhistorischen Wende einen großen Aufschwung genommen. Dies zeigt sich etwa in den Übersichtswerken, die in den letzten Jahren in Holland, in Deutschland (über Selbstzeugnisse aus

---

[117] Vgl. Schulze, Ego-Dokumente S. 435. In seinem späteren Sammelband zu Ego-Dokumenten (vgl. Ders., Ego-Dokumente) fügt Schulze der Definition nichts hinzu, er verteidigt seine Konzeption nur gegen Kritik. Der Begriff „Ego-Dokument" stammt eigentlich aus Holland und wurde dort ursprünglich synonym mit „Selbstzeugnis" verwendet. Rudolf Dekker verwendet ihn noch heute in diesem Verständnis (vgl. Dekker, Ego-Dokumente). Aber da Schulzes erweiterte Definition inzwischen weit rezipiert ist, erscheint es nicht mehr sinnvoll, Ego-Dokument im Sinn von Selbstzeugnis zu verwenden.

[118] Schulze, Vorüberlegungen S. 24–25.

[119] Vgl. Duden, Geschichte unter der Haut S. 8.

[120] Vgl. Ulbricht, Supplikationen, v.a. S. 157–160.

[121] Vgl. Wolff, Einschneidende Maßnahmen, insbesondere Abschnitt 1.4.

dem 30jährigen Krieg) und Österreich entstanden sind[122]. In der Medizingeschichte hatte Henry E. Sigerist schon 1951 auf die Möglichkeiten hingewiesen, die Tagebücher, Briefe und Autobiographien bieten[123]. Aber erst durch Roy Porter ist diese Quellengruppe ins Bewusstsein einer größeren Zahl von Medizinhistorikern geraten. Ein großer Teil der Untersuchungen medikaler Kultur beruht auf Selbstzeugnissen[124]. Pietistische Selbstzeugnisse sind Gegenstand mehrerer Untersuchungen geworden, diese beschränken sich allerdings auf gedruckte Quellen[125]. Ansonsten sind Selbstzeugnisse vielfältig genutzt worden, beispielsweise zur Untersuchung der Geschichte von Arbeitern, der Geschichte von Frauen, der Geschichte der ländlichen Bevölkerung, der Stadtgeschichte, der Geschichte sozialer Mobilität, der Geschichte der Alphabetisierung, der Geschichte der Individualität, der Geschichte des Krieges und der Geschichte der Kommunikation[126].

a. Briefe

Die Literaturwissenschaft hat lange Zeit Briefe entweder zur Untersuchung des Lebens und des Werks großer Dichter herangezogen und sich entsprechend auf die Briefe großer Dichter beschränkt, oder aber Briefe nur unter gattungsgeschichtlichen Gesichtspunkten untersucht, nicht aber als Gebrauchstexte. Diesen Untersuchungen liegt zumeist die Vorstellung zugrunde, ein „echter" Brief sei privat und persönlich gehalten, in ihm offenbare sich der Verfasser dem Adressaten[127]. Neben dem älteren Aufsatz von Peter Bürgel[128] ist erst in neuerer Zeit eine Monographie erschienen, die auch den pragmatischen Kontext der Briefe in den Blick nimmt[129]. Einige historische Arbeiten, die Briefe als Quellen verwenden, enthalten ebenfalls systematische Überlegungen[130].

---

[122] Vgl. Dekker, Ego-Dokumente in den Niederlanden; Lindemann u.a., Egodocumenten; Krusenstjern, Selbstzeugnisse Dreißigjähriger Krieg und Tersch, Österreichische Selbstzeugnisse.

[123] Vgl. Sigerist, History S. 24.

[124] Vgl. den Abschnitt zur Patientengeschichte der Einleitung. Thomas Schnalke hat anhand von mehreren Korrespondenzserien Leben, medizinische Praxis und wissenschaftliches Wirken eines Stadtarztes des 18. Jahrhunderts untersucht, vgl. Schnalke, Medizin in Briefen.

[125] Vgl. Bertolini, Studien; Beyer-Fröhlich; Mahrholz; Maier-Petersen, „Fingerzeig Gottes".

[126] Vgl. Elkeles, Arbeiterautobiographien; Bernold, Anfänge; Graham u.a., Her Own Life; Davis, Drei Frauenleben; Ulrich, Midwife's Tale; Blodgett, Centuries; Peters u.a., Bauerntagebücher; Peters, Wegweiser; Amelang, Vox Populi; Mascuch, Social Mobility; Spufford, First Steps; Greyerz, Spuren; Ders., Vorsehungsglaube; Bernheiden, Individualität; Humburg, Gesicht des Krieges, Bröer, Grenzüberschreitender Diskurs; Ammermann, Gelehrten-Briefe.

[127] Vgl. Ohms, Weiße Brücke; Wellek, Phänomenologie; Brockmeyer, Geschichte.

[128] Vgl. Bürgel, Privatbrief.

[129] Vgl. Nickisch, Brief.

[130] Vgl. etwa Humburg, Gesicht des Krieges. Er stellt insbesondere die von ihm verwendete Methode der Inhaltsanalyse in ihrer Anwendung auf Briefe vor, geht darüber hinaus aber auch auf allgemeine Quellenprobleme ein.

Merkmale von Briefen

Eine explizite Definition dessen, was er unter „Brief" versteht, liefert nur Jochen Golz: „Ein Brief ist ein (1) nicht-fiktionaler, (2) an eine explizit genannte bzw. angeredete Person (oder Mehrzahl von Personen) gerichteter, (3) nicht zur weiteren Veröffentlichung bestimmter Text"[131]. Für einen offenen Brief gelte das dritte Kriterium nicht. Normale Briefe können nach Golz durch Veröffentlichung den Status literarischer Texte erhalten[132].

Bürgel kündigt in seinem Aufsatz eine Brieftheorie an, tatsächlich liefert er lediglich eine Systematik verschiedener Merkmale von Alltagsbriefen, Merkmale psychologisch-anthropologischer, soziologischer, sprachlich-ästhetischer und historischer Art[133]. Er beschreibt den Brief als zeitversetzten Dialog, dem die Fiktionalität fehlt; dichterische Elemente seien beim Alltagsbrief akzidentiell, Briefen komme biographischer und damit zeitdokumentarischer Charakter zu[134].

Auch R.M.G. Nickisch betont die räumliche und zeitliche Distanz der Kommunikationspartner. Er sieht drei Funktionen bei Briefen, die in der Regel in einer Mischung auftreten: die Information (sachorientiert), den Appell (partnerorientiert) und die Manifestation (selbstorientiert)[135]. Nickisch unterscheidet eine eigentliche oder primäre und eine uneigentliche oder sekundäre Verwendung der Briefform. Die uneigentliche bzw. sekundäre Verwendung von Briefen liegt vor, wenn sie nichtpragmatisch, d.h. literarisch-künstlerisch verwendet werden. Normalerweise sind in diesem Fall entweder Absender oder Empfänger (oder beide) nicht real. Allerdings zählt es auch zur sekundären Verwendung, wenn ein realer Absender einem realen Empfänger schreibt, aber dabei eine größere Öffentlichkeit schon miteinplant[136].

Das Thema literarischer – nichtliterarischer Brief und privater – öffentlicher Brief durchzieht die Literatur zum Brief, und ähnlich wie Nickisch identifizieren die Autoren den privaten mit dem nichtliterarischen, den öffentlichen mit dem literarischen Brief. Manche Autoren führen noch Zwischenstufen auf der Skala von öffentlich hin zu privat ein. Hubertus Neuschäffer etwa kennt drei Briefarten: erstens literarische Briefe; zweitens an reale Adressaten, aber mit Blick auf Veröffentlichung geschriebene Briefe, diese enthalten literarische Gespräche; und drittens Privatbriefe. Bei den Privatbriefen trennt er noch die echten Privatbriefe von solchen, die zum Vorlesen gedacht waren[137]. Ähnlich urteilt Wolfgang Kessler: Das Vorlesen eines Briefes sieht er als ersten Schritt in Richtung Veröffentlichung. Auch er unterscheidet zwischen literarischen und nichtliterarischen Briefen, die er „utilitäre Briefe" nennt[138]. Albert

---

[131] Golz, Brief S. 251. Literarische Briefe werden im Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft unter dem Lemma „Epistel" abgehandelt.
[132] Vgl. Golz, Brief S. 251.
[133] Vgl. Bürgel, Privatbrief S. 296.
[134] Ebd. S. 286, 290, 292.
[135] Vgl. Nickisch, Brief S. 12.
[136] Vgl. ebd. S. 19–21.
[137] Vgl. Neuschäffer, Emkendorfer Kreis S. 317
[138] Vgl. Kessler, Brief S. 341, 348.

Wellek unterscheidet ebenfalls Privatbriefe von literarischen Briefen, außerdem von unpersönlichen Amts- und Geschäftsschreiben. Eigentliche Briefe sind für Wellek nur die Privatbriefe[139].

Insgesamt gilt in der Literatur also ein Brief nur dann als „eigentlicher" Brief, wenn er von *einem* Absender an *einen* Empfänger gerichtet ist. Sobald der Empfängerkreis größer wird, gilt der Brief als öffentlich oder auf dem Wege zur Veröffentlichung und damit als halbliterarischer Brief. Eine Ausnahme bildet nur Jerzy Wojtowicz, der ganze Korrespondentenzirkel und nicht jeweils zwei Korrespondenten untersucht[140].

Diese Unterscheidung ist aus mehreren Gründen unbefriedigend für Historiker, die mit frühneuzeitlichen Briefen arbeiten. Sie setzt zum einen eine Dichotomie zwischen Privatheit und Öffentlichkeit voraus, die in der frühen Neuzeit in dieser Form nicht existierte[141]. „Privat" und „öffentlich" sind keine absoluten Begriffe, sondern haben eine wechselnde Reichweite. Meist wird unter „privat" die bürgerliche Privatsphäre des häuslichen Familienlebens im 19. Jahrhundert verstanden. Im 17. Jahrhundert galten aber zum Beispiel Philipp Jakob Speners Konventikel, die er zum Teil in der Frankfurter Barfüßerkirche abhielt und die über hundert Teilnehmer umfassen konnten, als privat, im Gegensatz zum öffentlichen Gemeindegottesdienst.

Die Autoren erläutern auch nicht die Konsequenzen, die sich aus der Unterscheidung literarischer – „eigentlicher" Brief für Form und Inhalt der Briefe ergeben. Wie unterschied sich ein „öffentlicher" von einem „privaten" Brief in formaler und inhaltlicher Hinsicht? Wenn sich keine Unterschiede ergeben, ist diese Unterscheidung hinfällig; ergeben sich Unterschiede, sollten sie untersucht werden. Allerdings wäre es für eine solche Analyse erforderlich, den pragmatischen Kontext weitaus stärker zu berücksichtigen. Die Zweckvielfalt von Briefen wird aber zumeist vernachlässigt.

Ein weiteres Problem ist, dass sich die Briefe der frühen Neuzeit häufig nicht in dieses Schema pressen lassen. Dies zeigt sich aber erst bei genauerer Analyse. Bei den in dieser Arbeit untersuchten Briefen gibt es zum Beispiel kaum Briefe, die den Kriterien für einen „privaten" Brief genügen. Zwar haben die meisten Briefe *einen* Absender und *einen* Adressaten, aber in der Praxis fanden sie viel weitere Verbreitung. Häufig finden sich Hinweise in den Briefen, dass empfangene Briefe an Dritte weitergeschickt wurden und später wieder zurück an den ursprünglichen Empfänger gingen, manchmal noch über weitere Umwege. Briefe wurden exzerpiert und an Dritte weitergeschickt, ihr Inhalt wurde in anderen Briefen weitergegeben, z.T. wurden dabei längere Ausschnitte abgeschrieben. Inwiefern Briefe vorgelesen wurden, lässt sich schwerer sagen, dafür fehlen die Hinweise. Schon bevor ein Brief abgeschickt wurde, konnte er Leser finden. Albrecht Reichard Reuß etwa schrieb regelmäßig etwa alle zwei Wochen an seinen Schwiegervater Johann Albrecht Bengel. Seine Frau setzte gelegentlich ein paar Worte hinzu, aber ansonsten deutet in seinen Briefen zunächst

[139] Vgl. Wellek, Phänomenologie S. 339–40.
[140] Vgl. Wojtowicz, Korrespondentenzirkel.
[141] Vgl. hierzu Wunder, Das Selbstverständliche denken; Dies., Herrschaft.

nichts darauf hin, dass jemand anders als Bengel sie las – bis zu dem Zeitpunkt, als Reuß sich mit engen Verwandten am selben Ort stritt. Nun zeigt sich, dass diese Verwandten zumindest manchmal diese Briefe lasen, denn Reuß sah sich gezwungen, zwei Briefe an Bengel zu schreiben – einen, den er seinen Verwandten zeigen konnte, und einen, der diesmal tatsächlich nur für den Adressaten Bengel bestimmt war. Wenn Reuß nicht so viel daran gelegen hätte, Bengels Meinung über diese Auseinandersetzung zu hören, so wäre nur eine beschönigte Version dieser Ereignisse erhalten geblieben, und es hätte nichts darauf hingedeutet, dass es eine beschönigte Version war.

Die Briefe der württembergischen Pietisten hatten also potentiell mehrere Empfänger. Dennoch waren sie nicht „öffentlich". Sie wurden nicht gedruckt, und alle weiteren Empfänger, die nicht als Adressat genannt wurden, waren ebenfalls Pietisten. Die Dichotomie privat – öffentlich trifft die Verhältnisse unter den württembergischen Pietisten nicht. Vieles fand Verbreitung innerhalb der pietistischen Binnenöffentlichkeit, was nicht für die nichtpietistische Öffentlichkeit bestimmt war. Hier muss zwischen verschiedenen Öffentlichkeiten differenziert werden.

Entwicklung und Inhalt

Im 17. Jahrhundert waren nicht nur die lateinischen Gelehrten- und Kanzleibriefe, sondern auch die deutsch verfassten Briefe noch an dem alten Ideal des Briefes als schriftlicher oratio orientiert[142]. Im Lauf des Jahrhunderts gewann das Französische immer mehr Einfluss, ab der Mitte des Jahrhunderts galt gar nur der französische Brief als gesellschaftsfähig. Im 18. Jahrhundert setzte sich dann allmählich das Deutsche als Briefsprache durch, und der formelhafte Kanzleistil wich einem freieren und lockereren Stil. Gleichzeitig nahm die Zahl der Briefwechsel stark zu. Dass das 18. Jahrhundert als „das Jahrhundert des Briefs" bezeichnet worden ist[143], liegt aber nicht nur an der Quantität der geschriebenen Briefe. Ein neuer Brieftyp entstand: der persönliche, freundschaftliche Brief, der „nachgellertsche bürgerlich-subjektive Brief"[144]. In der populären Brieflehre Gellerts fand dieser Brieftyp seinen normativen Ausdruck[145].

Die Pietisten waren maßgeblich daran beteiligt, neue Inhalte in Briefen einzubringen[146]. Voneinander entfernt lebende geistliche Brüder und Schwestern tauschten in Briefen ihre seelischen Erfahrungen aus und spendeten sich Erbauung und Trost. Allerdings erfolgt in der Forschung meist eine Reduzierung des ‚pietistischen Briefs' auf den erbaulichen Brief, dabei sind das Bekenntnis und der „Brief als Seelenbesuch"

[142] Zur Geschichte des Briefs vgl. Steinhausen, Geschichte und Nickisch, Brief S. 29–75 und Brockmeyer, Geschichte. Zum Gelehrtenbrief vgl. Ammermann, Gelehrten-Briefe.

[143] Brockmeyer, Geschichte S. 3.

[144] Ermert, Briefsorten S. 9.

[145] Vgl. Gellert, Briefe.

[146] Vgl. Nickisch, Brief S. 44–45; Brockmeyer, Geschichte S. 224–253; Shimbo, Säkularisation.

nur eine Facette der Briefe der Pietisten[147]. Verstärkt wird diese einseitige Sicht durch Veröffentlichungen pietistischer Briefe in erbaulichen Briefausgaben, bei denen die Briefe für die Veröffentlichung ediert und alle nicht-erbaulichen Züge für die Drucklegung getilgt wurden. Diese Briefausgaben stellen eine Zwittergattung zwischen Briefen und Andachtstexten dar[148]. Sie sind keinesfalls mit „dem" pietistischen Brief gleichzusetzen. Neben der Erbauung finden sich eine Vielzahl von Themen und Schreibzwecken in den untersuchten Briefen württembergischer Pietisten. Es gibt erbauliche Briefe; Schreiben zu besonderen Anlässen (Kondolenz, Neujahrsgrüße, Glückwünsche); Geschäftsbriefe; Beratung in Bildungsfragen; Briefe mit Zeitungsfunktion, die Neuigkeiten präsentieren; Briefe zu Stellenbesetzungen; Briefe über familiäre Ereignisse; Arbeitsaufträge; Austausch über Wissenschaft und Literatur; Unterstützung in der Ausübung des Amtes wird angefordert und gegeben; theologische Dispute werden ausgetragen und Ereignisse theologisch reflektiert. Die einzelnen Briefe bieten jeweils eine Mischung von diesen verschiedenen Themen. Die Zirkularkorrespondenz enthält vor allem Erbauliches, gegenseitige Amtshilfe und theologische Diskussionen[149].

Die württembergischen Pietisten waren eifrige Briefschreiber. Ein wichtiger Grund liegt darin, dass sie sich um Absonderung von der Welt und den Weltkindern bemühten, hingegen ihr geistiges Wachstum durch Gemeinschaft mit anderen Gotteskindern zu fördern suchten[150]. Sie fühlten sich als geistliche Brüder und Schwestern, eine Verwandtschaft, die ebenso stark war wie die Blutsverwandtschaft. Ihr Zusammengehörigkeitsgefühl wurde dadurch noch gestärkt, dass sie von nichtpietistischen Nachbarn zum Teil Ablehnung erfuhren. Zudem hatten nicht alle die Möglichkeit, direkten Kontakt zu anderen Pietisten zu pflegen. Schleich schrieb etwa an die anderen Pfarrer der Zirkularkorrespondenz: „Wie gern möchte ich doch auch beÿ eurer Zusammenkunft seÿn! ihr seÿd hierinn besser dran, als ich, der ich so weit entfernt u[nd] abgeschieden seÿn muß u[nd] auch hieroben keinen Umgang mit einem vertrauten Bruder haben kan"[151]. Der nächste pietistische Bruder lebte seinen Angaben nach sieben Stunden weit entfernt. Die Korrespondenz musste ihm diesen Mangel, soweit möglich, ersetzen.

Die Literatur zum Brief erweist sich also für die vorliegende Untersuchung als unergiebig. Die dort vorgenommene Unterscheidung der Briefe in „öffentliche" und „private" ist zumindest für die untersuchte Zeit und Gruppe unmöglich. Die Briefe der württembergischen Pietisten waren potentiell einem größeren Teil der pietistischen Binnenöffentlichkeit zugänglich. Auch die Reduktion des „pietistischen Briefs" auf den erbaulichen Brief ist nicht vertretbar. Sie führt schon in der literatur-

---

147 Vgl. Brockmeyer, Geschichte und Shimbo, Säkularisation.

148 Vgl. Mennecke-Haustein, „Gleich als Hand an Hand".

149 Zu den untersuchten Quellen vgl. Kap. I.

150 Vgl. Lehmann, Absonderung; Mennecke-Haustein, „Gleich als Hand an Hand" S. 366; Shimbo, Säkularisation S. 200.

151 WLB cod. hist. qt. 519a 25. 05. 1760.

wissenschaftlichen Forschung teilweise zu Zirkelschlüssen[152]. In einer Arbeit, die den Einfluss der Religion auf die Wahrnehmung von und den Umgang mit Krankheit untersucht, wäre es eine Verzerrung, nur solche Quellen zu untersuchen, in denen die Religion per definitionem eine zentrale Rolle spielt.

Diese Arbeit verzichtet daher weitgehend auf formale Kriterien für die Auswahl der untersuchten Briefe und wendet hauptsächlich inhaltliche Kriterien an[153]. Es werden Briefe aufgenommen, die zwischen württembergischen Pietisten gewechselt wurden und in denen Berichte von Krankheit auftauchen, insbesondere Berichte eigener Krankheiten, aber auch Krankheiten von Familienangehörigen, Freunden oder Gemeindemitgliedern. Um nicht nur eine Momentaufnahme zu haben, wurden vor allem Briefwechsel ausgewählt, die über einen längeren Zeitraum gingen, bzw. (wenn nur die Briefe einer Seite erhalten sind) Briefsammlungen von einer oder an eine Person.

b. Tagebücher

Tagebücher werden in der Forschung meist im Zusammenhang mit Autobiographien diskutiert und figurieren dort als eine der Gattungen, gegen die die Autobiographie abgegrenzt wird. Vier Untersuchungen widmen sich allein dem Tagebuch: Peter Boerner, Tagebuch, Manfred Jurgensen, Das fiktionale Ich, Rüdiger Görner, Das Tagebuch, und Ralph-Rainer Wuthenow, Europäische Tagebücher[154]. Studien über den Quellenwert von Selbstzeugnissen beziehen Tagebücher meist mit ein.

Merkmale von Tagebüchern

Nach Boerner ist das Hauptmerkmal von Tagebüchern, dass die Einträge fortlaufend und regelmäßig erfolgen, oft von Tag zu Tag; sie sind deutlich voneinander getrennt; der Zeitabstand zwischen den beschriebenen Ereignissen und der Niederschrift ist kurz[155]. Der Hauptunterschied zur Autobiographie liegt darin, dass keine rückblickende Interpretation des Ganzen erfolgt[156]. Wuthenow sieht Tagebücher als eine re-

---

[152] Brockmeyer, Geschichte S. 227 nennt als Merkmal des pietistischen Briefs, dass sein „alleiniger Inhalt ... die Beschreibung der eigenen Seelenlage" sei. Dieses Merkmal ergibt sich aber aus seiner Auswahl. Einen Absatz später schreibt er: „Für uns sind diejenigen Briefe interessant, in denen neben der Rechenschaft äußerer Aktivität die Rechenschaft der inneren Situation versucht wird." Brockmeyer untersucht also nur die Briefe, in denen Pietisten von ihrer Seele sprechen, da die anderen Briefe ihm nicht typisch pietistisch scheinen. Dann kommt er zu dem Ergebnis, es sei typisch pietistisch, stets von seiner Seele zu sprechen.

[153] Auch Benigna von Krusenstjern kommt zu dem Ergebnis, dass es sinnvoller ist, inhaltliche und nicht formale Kriterien an Selbstzeugnisse anzulegen. Vgl. Krusenstjern, Was sind Selbstzeugnisse? S. 463.

[154] Görner interessiert sich allerdings vor allem für das literarische Tagebuch.

[155] Vgl. Boerner, Tagebuch S. 11. Ebenso definiert William Matthews Tagebücher, vgl. Matthews, British Diaries S. xv.

[156] Vgl. Boerner, Tagebuch S. 13; dasselbe Abgrenzungskriterium gegen die Autobiographie nennen Bernheiden, Individualität S. 30; Redlich, Autobiographies S. 381; Weintraub, Autobiography S. 827.

gelmäßig oder unregelmäßig geführte Folge von Notizen, die im Gegensatz zu Autobiographien oder Memoiren nicht einer einheitlichen Sinnstiftung vom Ende her unterliegen[157]. Jurgensen sieht Reflexion als notwendigen Bestandteil eines Tagebuchs an. Ein Journal, in dem regelmäßig Einträge gemacht werden, die aber nur Zahlen und Daten und keine Reflexionen enthalten, sei kein Tagebuch[158].

Boerner grenzt Tagebücher außerdem von Chroniken und von Briefen ab. Chroniken werden nicht regelmäßig geführt, sondern nur anlässlich besonderer Ereignisse, aus Chroniken können sich jedoch Tagebücher entwickeln. Der Hauptunterschied zwischen Tagebüchern und Briefen ist die Präsenz eines Gegenübers, auch hier sind Überschneidungen möglich[159]. Jurgensen betont dagegen die Ähnlichkeit von Briefen und Tagebüchern. Die große Ähnlichkeit trage dazu bei, „daß manche Tagebücher in der Form eines Briefes und manche Briefe in der Form eines Tagebuchs geschrieben werden"[160]. Die Übergänge zwischen Tagebuch, Brief, Chronik, Haushaltsbuch und Reisenotiz erscheinen allen Autoren fließend. Jurgensen schließt daraus, dass eine „dogmatisch-präzise Definition des Tagebuchs" sinnlos ist[161].

Die Tatsache, dass ein Brief einen offensichtlichen Adressaten und damit Leser hat, stellt auf den ersten Blick einen großen Unterschied zwischen Briefen und Tagebüchern dar. William Matthews befindet: „The true diarist writes for no one but himself"[162]. Auch Wuthenow zufolge kennt das Tagebuch zunächst nur einen Leser, den Autor[163]. Jurgensen weist dagegen darauf hin, dass schon die Tatsache, dass das diarische Ich sein eigener Leser ist, zu einer Fiktionalisierung des Ich im Tagebuch führt und dass daher Erwartungen, in Tagebüchern ein Spiegelbild des ‚wahren' Ichs zu finden, naiv sind[164].

Dennoch gelten häufig nur solche Tagebücher als echte Tagebücher, die für keinen anderen Leser als nur ihren Autor bestimmt waren. Sowohl der Literaturhistoriker Gustav René Hocke wie auch der Historiker Hans-Joachim Schoeps bewerten diese „reinen" (Hocke) bzw. „naiven" (Schoeps) Tagebücher höher als für die Öffentlichkeit bestimmte Tagebücher; nach Hocke geht dem Tagebuch sonst die Unmittelbarkeit verloren, nach Schoeps mindert sich sein Quellenwert[165]. Wuthenow meint: „Überdies ist klar, daß der Blick auf die Öffentlichkeit dem Journal jede Intimität entweder nimmt oder diese nur als eine literarisch neuerdings hergestellte, als eine fiktive also, gestattet"[166]. Boerner dagegen befindet, dass sich „weder der Struktur noch dem Inhalt nach ... eine unmißverständliche Trennung zwischen privaten und für die Öffentlichkeit bestimmten Tagebüchern vollziehen [läßt]. Im Gegenteil, die Selbstaus-

[157] Vgl. Wuthenow, Europäische Tagebücher S. 1.
[158] Vgl. Jurgensen, Das fiktionale Ich S. 11.
[159] Vgl. Boerner, Tagebuch S. 12–13.
[160] Vgl. Jurgensen, Das fiktionale Ich S. 8–9.
[161] Ebd. S. 10.
[162] Matthews, Diary S. 287.
[163] Vgl. Wuthenow, Europäische Tagebücher S. 5.
[164] Vgl. Jurgensen, Das fiktionale Ich S. 15, S. 22.
[165] Vgl. Hocke, Tagebuch S. 20; Schoeps, Biographien S. 816.
[166] Wuthenow, Europäische Tagebücher S. 5.

sagen der Diaristen, auf die man sich hier als einzige Kriterien stützen kann, zeigen statt einer klaren Kontrastierung von privaten und nicht-privaten Niederschriften immer wieder vielfältige Überschneidungen der beiden Bereiche“[167].

Die in dieser Arbeit untersuchten Tagebücher bestätigen Boerners Analyse voll und ganz. Zwar waren sie nicht zur Veröffentlichung bestimmt. Aber es finden sich immer wieder Hinweise, dass sie ganz oder teilweise von anderen Pietisten gelesen wurden. Die württembergischen Pietisten tauschten Tagebücher aus, kommentierten sie sich gegenseitig, lasen Auszüge aus ihren Tagebüchern bei Zusammentreffen. Hier muss wieder darauf verwiesen werden, dass die Dichotomie öffentlich – privat für die Frühe Neuzeit unangemessen ist und es notwendig ist, verschiedene Öffentlichkeiten zu unterscheiden. Die pietistischen Tagebücher waren (vielleicht nicht in jedem Einzelfall, aber prinzipiell) der pietistischen Binnenöffentlichkeit ganz oder teilweise zugänglich.

Viele Historiker und Literaturwissenschaftler, die nur mit gedruckten Quellen arbeiten und auf die Arbeit im Archiv verzichten, verwechseln allerdings „publiziert“ und „öffentlich“ und unterschätzen somit den Verbreitungsgrad unpublizierter Schriften[168]. Die württembergischen Pietisten, und sicher nicht nur sie, tauschten Manuskripte aus, reichten sie weiter, exzerpierten lange Passagen oder kopierten Manuskripte vollständig von Hand.

Entwicklung und Inhalt

Vorläufer von Tagebüchern sind privat geführte Kalender und Almanache, in denen wichtige allgemeine (Getreidepreise, Wetter) oder private Ereignisse (Geburten und Todesfälle in der Familie) festgehalten wurden. Zu Beginn der Frühen Neuzeit ist eine große Zunahme an Tagebüchern zu verzeichnen. Ihr Umfang stieg sowohl der Anzahl wie auch der Form nach, sie wurden ausführlicher und persönlicher[169]. Im deutschsprachigen Raum stieg die Zahl der Tagebücher zu Beginn des 18. Jahrhunderts noch einmal stark an[170]. Neben einer Zunahme der Schreibfähigkeit war dies

---

[167] Boerner, Tagebuch S. 25–26. Görner zufolge wäre es voreilig, Tagebücher, die von vornherein zur Veröffentlichung bestimmt sind, eine andere Authentizität zuzusprechen als solchen, die – jedenfalls bei ihrer Abfassung – nicht zur Veröffentlichung gedacht waren. Vgl. Görner, Tagebuch S. 12.

[168] Vgl. etwa Niggl, Geschichte der Autobiographie S. 67, der unhinterfragt annimmt, dass unpublizierte Tagebücher unabhängig voneinander entstanden sein müssen.

[169] Vgl. Boerner, Tagebuch S. 40.

[170] In England ist eine Zunahme schon im 17. Jahrhundert zu verzeichnen. Der Aufstieg der Puritaner in all ihren Formen war eine Ursache dafür, denn für sie gehörte zu einem gottgefälligen Lebenswandel die ständige Überprüfung des eigenen Lebens. Auch die politischen Umwälzungen des Bürgerkriegs und der Restauration waren Anlass für zahlreiche Tagebücher. Das berühmteste davon ist sicherlich das Tagebuch von Samuel Pepys, der als Reaktion auf die politischen Ereignisse im Dezember 1659 begann, Tagebuch zu führen (vgl. Latham/Matthews, Pepys). Die Verfolgung der Nonkonformisten nach der Restauration führte ebenfalls dazu, dass etliche von ihnen ein Tagebuch begannen.

nicht zuletzt dem Pietismus zu verdanken: „Um Klarheit über sein Wachstum im Glauben und damit seinen Stand in der Gnade zu gewinnen, sollte der Erweckte immer wieder das wahre Befinden seiner Seele aussprechen und regelmäßig auf seine Bußkämpfe achten. Als ideales Werkzeug für solche Gewissensprüfungen bot sich ein kontinuierlich geführtes Tagebuch an“[171].

Damit ist schon ein erstes Motiv für das Abfassen von Tagebüchern genannt, die Erforschung der eigenen Seele. Andere Tagebücher werden aus Anlass wichtiger oder einschneidender Ereignisse begonnen und dokumentieren die Zeitzeugenschaft der Verfasser[172]. Familienchroniken und Geschäftsjournale können sich zu Tagebüchern entwickeln. Andere Tagebücher werden aus Anlass einer Reise begonnen, können mit der Reise abgeschlossen oder hinterher fortgeführt werden. Wissenschaftler notieren fortlaufende Ergebnisse, Künstler tragen Konzepte und Gedanken ein. Tagebücher können Gedächtnisstützen sein und später als Grundlage einer Autobiographie dienen[173].

In der Forschung werden pietistische Tagebücher meist auf das Bekenntnis- und Seelentagebuch reduziert. Gisela Schlientz etwa schreibt: „Der Pietismus kennt das Tagebuch als Mittel der Selbstkontrolle und Selbstrechtfertigung vor Gott“[174]. Die Realität ist indes vielfältiger. Es existieren wohl reine Seelentagebücher, darunter auch sehr umfangreiche. Israel Hartmann beispielsweise hielt auf über 3500 Seiten Zwiesprache mit Gott. Auch Philipp David Burk vollzog eine 1300 Seiten lange, viele Jahre dauernde qualvolle Seelenprüfung. In anderen Tagebüchern war jedoch der Zustand der eigenen Seele nur ein Thema unter vielen. Albrecht Reichard Reuß thematisierte beispielsweise neben seinem inneren Zustand auch seine Arbeit als Leibmedikus des württembergischen Herzogs. Karl Friedrich Harttmann nahm „observationes“ über Lektüre und Träume, persönliche Begebenheiten und Arzneimittelrezepte in sein Tagebuch auf. Philipp Matthäus Hahn schrieb über seine theologische Arbeit, seine Arbeit als Konstrukteur, seine Ehe und vieles mehr. Die württembergischen Pietisten regten sich gegenseitig an, Tagebücher zu führen. Viele Pfarrer begannen ihr Tagebuch während ihrer Ausbildung am Tübinger Stift.

Wuthenow sieht im „religiöse[n] Tagebuch als Beichte nur eine Zwischenform“ zwischen Chronik und ‚wirklichem‘ Tagebuch. Im ‚wirklichen‘ Tagebuch sei die Beichte hingegen „zur Selbsterfahrung säkularisiert und befreit“[175]. Wuthenow interessiert sich nun für das Tagebuch als „eine wie auch immer locker gefügte literarische Form“[176]. Aus der literaturwissenschaftlichen Perspektive heraus, wenn die Gattung „Tagebuch“ definiert werden soll, mag eine solche Einschränkung sinnvoll sein. Geht

---

[171] Boerner, Tagebuch S. 42.

[172] Hierzu zählen z.B. die Tagebücher des 30jährigen Krieges. Vgl. Krusenstjern, Selbstzeugnisse Dreißigjähriger Krieg.

[173] Vgl. zu Anlässen und Motiven Boerner, Tagebuch S. 16–20, Jurgensen, Das fiktionale Ich S. 10–14, Wuthenow, Europäische Tagebücher S. 8–9.

[174] Schlientz, Die Heilige und die weibliche Schrift S. 164.

[175] Wuthenow, Europäische Tagebücher S. 12–13.

[176] Ebd. S. 7–8.

es jedoch darum, Tagebücher als historische Quellen heranzuziehen, so kommt es darauf an, dass die Texte Material zur untersuchten Fragestellung enthalten und nicht darauf, ob sie im strengen Sinn die Kriterien für eine Gattung erfüllen.

Jurgensen fasst auf der anderen Seite die Gattung „Tagebuch" sehr weit. Er rechnet beispielsweise Montaignes *Essais* zur Tagebuchliteratur, weil Montaigne dort ein geistiges Selbstportrait zeichnet[177]. Jurgensen geht es allein darum, zu untersuchen, wo und wie ein Ich sich ausdrückt, und möchte nicht von vorneherein Werke durch formale Kriterien ausschließen. Auch hier bestimmt also das Erkenntnisinteresse die Definition. Für eine historische Untersuchung erscheint hingegen Jurgensens weite Definition ebenfalls nicht sinnvoll.

Die vorliegende Arbeit beschränkt sich auch bei den Tagebüchern auf ein minimales formales Kriterium: in Betracht gezogen wurden Werke, in denen der Autor oder die Autorin über einen längeren Zeitraum hinweg regelmäßig oder sporadisch Ereignisse des Lebens und/oder Gedanken notiert hat und in denen sie von ihren Krankheiten und den Krankheiten ihres sozialen Umfelds berichten.

c. Autobiographien

Merkmale von Autobiographien

Die Reichweite des Begriffes „Autobiographie" ist in der literaturgeschichtlichen und historiographischen Forschung umstritten. Keine Einigkeit besteht über die Einschließung von Chroniken, Memoiren, literarischen Selbstportraits, autobiographischen Romanen und Reiseberichten.

Eine enge Definition vertreten Ingrid Aichinger und Karl J. Weintraub. Das Merkmal einer Autobiographie sehen beide darin, dass ein ganzes Leben oder „a significant segment of life" in der Rückschau in seiner Entwicklung zusammenfassend dargestellt und interpretiert wird[178]. Weintraub grenzt dann die eigentliche Autobiographie von Memoiren, Tagebüchern und literarischen Selbstportraits ab, Aichinger zudem von Briefen, Reisebeschreibungen, Rechnungs- und Notizbüchern und autobiographischen Romanen.

In Memoiren nimmt die Darstellung der äußeren Ereignisse den breitesten Raum ein, nicht die innere Erlebniswelt des Autors bzw. der Autorin. Das literarische Selbstportrait zeichnet ein Bild des Verfassers/der Verfasserin an einem bestimmten Punkt seines/ihres Lebens, der Aspekt der Entwicklung fehlt. Briefe erfassen das Ich nur punktuell und sind zudem von der Hinwendung zu einem bestimmten Gegenüber geprägt. Eine Reisebeschreibung umfasst nur einen kurzen Ausschnitt aus einem Leben; Rechnungs- und Notizbücher sind fragmentarisch, ihnen fehlt die Sinnstiftung vom Lebensganzen her. Den Unterschied zwischen Autobiographie und autobiographischem Roman sieht Aichinger in dem Stellenwert der Fakten: Stimmen

---

[177] Vgl. Jurgensen, Das fiktionale Ich S. 24.

[178] Vgl. Aichinger, Selbstbiographie S. 803; Weintraub, Autobiography S. 826.

sie mit dem gelebten Leben überein, so handelt es sich um eine Autobiographie, treten hingegen die Realitätsbezüge zurück, muss man von Fiktion sprechen. Beide Autoren betonen die fließenden Übergänge zwischen den genannten Gattungen[179].

Zwar kann Dichtung mit autobiographischem Gehalt auch ein Leben in der Rückschau darstellen und interpretieren, wie eine Autobiographie, aber ihre Subsumierung unter den Begriff „Autobiographie" lehnt Aichinger dennoch ab, denn „zur Gewinnung eines praktikablen Arbeitsbegriffes ist es nötig, den fundamentalen Unterschied zwischen der selbstbiographischen *Substanz* künstlerischer Schöpfungen und der Gestaltung des Autobiographischen in einem *eigenständigen* Werk zu beachten"[180].

Fritz Redlich hingegen diskutiert in seinem Aufsatz „Autobiographies as Sources for Social History" zwar auch die Unterschiede zwischen Autobiographien, Memoiren, Tagebüchern, Briefen und autobiographischen Romanen (mit ähnlichen Ergebnissen wie Aichinger und Weintraub), schließt sie aber alle unter dem Begriff self-testimonies, Selbstzeugnisse, ein[181].

Auch Hans Heinrich Muchow fasst den Begriff der Autobiographie sehr weit: „Sie kann ... vorkommen als Beichte, als Selbstgespräch, als Tatenbericht, als fingierte Gerichtsrede, als rhetorische Deklamation, als Charakteristik, als Briefsammlung, als pragmatische oder als romanhafte Geschichtserzählung, als Roman oder als dramatische Szenenfolge, kurzum: sie kann in jeder nur denkbaren literarischen Gestalt erscheinen ..."[182].

Inge Bernheiden zieht ein inhaltliches Kriterium heran. Sie schließt alle Lebenszeugnisse ein, die schwerpunktmäßig auf die Beschreibung des eigenen Lebens durch die Betroffenen selbst zielen[183].

Einen noch umfassenderen Begriff von Autobiographie hat William C. Spengemann. Er sieht alle Werke als Autobiographien, in denen Autoren ihre Persönlichkeit ausdrücken, ganz gleich in welcher Form. Er unterscheidet drei Perioden in der Geschichte der Autobiographie: die Entwicklung der historischen Autobiographie während der Renaissance und Aufklärung, den Übergang zur philosophischen Autobiographie im späteren 18. Jahrhundert und das Aufkommen der dichterischen Autobiographie im 19. Jahrhundert. Eine dichterische Autobiographie kann biographische Fakten, eingekleidet in Fiktion, enthalten, sie kann aber auch ohne jeden faktischen Bezug zum Leben des Autors bzw. der Autorin sein[184].

Die Unterschiede zwischen den verschiedenen Konzeptionen des Gattungsbegriffs lassen sich zum Teil auf die unterschiedlichen Absichten der sie verwendenden Wissenschaftler zurückführen. Aichinger wollte die literarische Gattung Autobiographie eingrenzen und definieren, während Redlich und Muchow an der Ergiebig-

---

[179] Vgl. Aichinger, Selbstbiographie S. 803–805, Weintraub S. 823–828.
[180] Aichinger, Selbstbiographie S. 802, Hervorhebung im Original.
[181] Vgl. Redlich, Autobiographies.
[182] Muchow, Quellenwert S. 298.
[183] Vgl. Bernheiden, Individualität S. 29.
[184] Spengemann, Forms S. xiv, 134.

keit der Texte als Quellen für Historiker interessiert waren, und dazu kommt es darauf an, ob der Text autobiographisches Material enthält, und nicht darauf, ob er im strengen Sinn die Kriterien für eine Autobiographie erfüllt. Bernheiden untersucht, ob und inwiefern sich in Autobiographien des 17. Jahrhunderts Individualität feststellen lässt. Spengemann möchte die Formen untersuchen, in denen Autoren ihre Persönlichkeit ausgedrückt haben, ohne von vorneherein Werke durch formale Kriterien auszuschließen.

Welche dieser Unterscheidungen sind nun relevant für die vorliegende Arbeit? Das grundsätzliche Kriterium ist auch hier ein inhaltliches, kein formales: Die Texte müssen Information zur persönlichen Krankheitswahrnehmung ihrer Autoren enthalten. Das schließt fiktionale Werke, die unter Verwendung autobiographischen Materials geschrieben wurden, aus, denn es erscheint kaum möglich, zu unterscheiden, ob die Behandlung von Krankheit in solchen Werken die persönlichen Deutungen des Autors widerspiegelt oder ihre Behandlung zum fiktionalen Teil gehört.

Der formale Unterschied von Memoiren und Autobiographien ist für diese Arbeit nicht wesentlich; hier greift das inhaltliche Kriterium, dass die autobiographische Schrift subjektiv genug sein muss, um Krankheitsepisoden zu enthalten. Das einzige formale Kriterium, das diese Arbeit an die Autobiographie anlegt, ist, dass ein ganzes Leben oder ein längerer Abschnitt eines Lebens dort behandelt wird, und dass Autor und Subjekt des Werkes identisch sind, wie es der Begriff „Autobiographie" ja auch schon ausdrückt.

Entwicklung und Inhalt

Eine der frühesten und gleichzeitig wirkungsgeschichtlich einflussreichsten Autobiographien waren die „Confessiones" von Augustinus. Aber erst zu Beginn der Neuzeit nahm die Zahl der Autobiographien zu. Im 18. Jahrhundert gab es einen erneuten Aufschwung. Werner Mahrholz und Ralph-Rainer Wuthenow sehen die Entwicklung der Autobiographie im deutschsprachigen Raum parallel zur Entwicklung des Bürgertums, ohne allerdings ihren Bürgertumsbegriff genau zu klären[185]. Die Geschichte der deutschen Autobiographie im 18. Jahrhundert untersucht Günter Niggl[186]. Er unterscheidet dabei drei Typen: die religiöse Autobiographie, die Berufsautobiographie und die abenteuerliche Lebensgeschichte[187]. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts herrschte die religiöse Autobiographie vor. Der Pietismus regte allerdings nach Niggl eher zum Führen von Tagebüchern als zum Schreiben einer Autobiographie an. Die zahlreichen kurzen Lebensläufe von Pietisten geraten allerdings nicht in Niggls Blickfeld, da sie entweder gar nicht oder im Personalienteil von Leichenpredigten veröffentlicht wurden und nicht als eigenständige Publikationen.

---

[185] Vgl. Mahrholz, Selbstbekenntnisse; Wuthenow, Das erinnerte Ich.

[186] Vgl. Niggl, Geschichte der Autobiographie.

[187] Vgl. ebd. S. 5. Auf den idealtypischen Charakter dieser Typen hat Sabine Groppe hingewiesen. Vgl. Groppe, Das Ich S. 10–11.

Wirkungsmächtig wurde vor allem August Hermann Franckes Bekehrungsgeschichte, die Vorbild für eine Reihe weiterer Bekehrungserlebnisse wurde[188]. Franckes Autobiographie ist allerdings nur zum kleineren Teil eine Bekehrungsgeschichte, der größte Teil beschäftigt sich mit seiner Studien- und Berufszeit. Zwar verlangt das Bekehrungserlebnis die Abkehr von der Welt nach einer als Folie vorangestellten Darstellung des sündhaften Weltlebens. Franckes Bericht über die Zeit vor seiner Bekehrung lässt sich aber nicht darauf reduzieren. Francke vereinigt vielmehr zwei verschiedene autobiographische Gattungen in seiner Selbstbiographie, nämlich die religiöse Autobiographie und die Berufsautobiographie.

Motive für die Abfassung einer Autobiographie konnten religiöse und didaktische Motive sein, der Wunsch, das Wirken Gottes im eigenen Leben zur Erbauung der Leser aufzuzeichnen. Andere Autobiographen wollten ihren Kindern Aufschluss über ihr Leben hinterlassen. Ein häufiges Motiv war die öffentliche Rechtfertigung. In Franckes Lebenslauf finden sich etwa zwei Exkurse, die seiner Selbstverteidigung dienen. Johann Jakob Mosers Autobiographie sollte nicht zuletzt seine Sicht der Ereignisse, die zu seiner Verhaftung und jahrelangen Einkerkerung geführt hatten, öffentlich machen. Christian Friedrich Daniel Schubart diktierte seine Lebenserinnerungen 1778/79 einem Mitgefangenen und veröffentlichte sie 1791 nach seiner Haft.

d. Konsequenzen für die Quellenkritik

Das Problem der Objektivität in Selbstzeugnissen wurde in der Literatur viel diskutiert[189]. Versteht man unter Objektivität faktische Richtigkeit, so sind Selbstzeugnisse sicher problematische Quellen. Es ist fraglich, ob beispielsweise Vermutungen über die Art einer Krankheit (auch nach damaligem Stand medizinischen Wissens) richtig waren[190]. In Autobiographien kommt das Problem des Zeitabstands hinzu, Erinnerungen an lange Zurückliegendes sind oft ungenau, die Ereignisse können im nachhinein verfälscht und gedeutet werden. Nun ist es aber gerade diese Deutung, die in dieser Arbeit interessiert, nicht die Frage, ob eine bestimmte Krankheit vorlag oder nicht. Gerade die Tatsache, dass in einer Autobiographie Ereignisse selektiv ausgewählt und ein Sinnzusammenhang um sie herum konstruiert wird, macht sie interessant, denn dieser Sinnzusammenhang ist Ziel der Untersuchung.

E.P. Thompson sieht eine andere Schwierigkeit darin, Selbstzeugnisse zur Analyse von Deutungsmustern heranzuziehen: „[In a diary] where attitudes are expressed, we

---

[188] Vgl. Francke, Lebenslauf und Niggl, Geschichte der Autobiographie S. 6–7. Im württembergischen Pietismus spielte die Bekehrung nach Franckeschem Muster allerdings eine geringe Rolle.

[189] Vgl. Aichinger, Selbstbiographie S. 806; Barkin, Autobiography S. 87–88; Bernheiden, Individualität S. 31–32; Harnack, Gedanken S. 30–33; Lehmann, Erzählstrukturen S. 27; Mahrholz, Wert S. 72; Misch, Begriff S. 45; Wuthenow, Das erinnerte Ich S. 20.

[190] Ob Untersuchungen der Art „An welcher Krankheit litt XY wirklich?" überhaupt sinnvoll sind, ist eine andere Frage und muss hier nicht diskutiert werden. Vgl. aber zur Problematik retrospektiver Diagnosen Leven, Krankheiten.

must always be aware when we have evidence not of a spontaneous unmediated attitude but of this transcribed into an approved self-image (perhaps with approved doctrinal after-thoughts), like someone arranging his face in a looking-glass. ... How can one, in using a diary, distinguish between the man's actuality and his approved self-image? How can one detect the gap (if one exists) between a man's motives and his rationalization of these motives, and, further, the ideological or doctrinal gloss which he places upon these rationalizations?"[191]

Thompson stellte hier die Frage nach den wirklichen Empfindungen, die hinter den niedergeschriebenen Empfindungen stehen, und er kritisierte Alan Macfarlane dafür, keine Methode für ihre Beantwortung zu haben[192]. Robert Scribner sieht dasselbe fundamentale Problem bei der Interpretation von Selbstzeugnissen, dass nämlich ihre Autoren in diesen Schriften ein Bild von sich konstruieren und sich nicht direkt abbilden. Zudem kommen Verzerrungen durch die Motive der Autoren hinzu. Scribner fragt daher: „Is it possible to ‚read behind' such contamination and to do so without the personal, political and theoretical assumptions of the historian-as-interpreter colouring the analysis?"[193]

Thompson und Scribner fordern hier Unmögliches. Ein Selbstzeugnis erlaubt natürlich keinen Blick direkt in die Köpfe seiner Autoren. Dieser Blick ist aber auch nicht auf andere Weise zu erlangen. Es erscheint generell unmöglich, zu den „wirklichen" Empfindungen anderer Menschen vorzudringen, denn Empfindungen anderer sind nur zugänglich, wenn sie ausgedrückt werden, und sobald sie ausgedrückt werden, unterliegen sie einer Kritik, wie Thompson sie geäußert hat. Dennoch ist es möglich, mit diesem Problem umzugehen. Anhand der Formulierungen, die ein Autor wählt, und anhand des Kontextes, in dem diese Formulierungen stehen, ist es möglich zu entscheiden, ob dieser Autor seine Empfindungen in einem bestimmten ideologischen oder doktrinären Vokabular ausdrückt, ob er oder sie schematisch bestimmte Begriffe übernimmt, oder ob die Übernahme und Verwendung dieser Begriffe mehr ist als ein Lippenbekenntnis. Es ist möglich „to ‚read behind'", zwischen den Zeilen zu lesen[194]. Beispielsweise schrieb ein württembergischer Pfarrer in einem Brief an Amtskollegen: „Der Mensch macht nach und nach sich selbsten und sein fleischliches Wohl zu seinem Zweck. Weil er aber diesem zuwider manchmahlen eine Übelkeit in seinem Leibe fühlet, so braucht er so bald Arzneÿen, stat daß er eine Weile zusehen, und in Gelaßenheit abwarten sollte, biß ihn Gott von seinen Schmerzen befreÿen

---

[191] Thompson, Anthropology S. 42.

[192] Es handelt sich um eine ausführliche Rezension von Macfarlane, Family Life und Thomas, Religion.

[193] Scribner, Historical Anthropology S. 25.

[194] Scribner bezweifelt außerdem, dass das Zwischen-den-Zeilen-lesen unabhängig von den „personal, political and theoretical assumptions of the historian-as-interpreter" geschehen könne. Die Frage, ob die theoretische Position und die politische Haltung eines Historikers oder einer Historikerin ihre Analyse beeinflussen, ist aber völlig unabhängig von der Art der von ihnen verwendeten Quellen. Hier handelt es sich nicht um ein spezielles Problem der Analyse von Selbstzeugnissen.

würde“[195]. Hieraus könnte man nun schlussfolgern, dass die pietistischen Pfarrer eine fatalistische Einstellung gegenüber ihren Krankheiten hatten: Gott ist es, der heilt, Medikamente und Ärzte können nichts ausrichten, es bringt also nichts, Arzneien zu nehmen und man solle sie auch nicht nehmen, sondern nur auf Gott vertrauen. Diese Schlussfolgerung wäre allerdings völlig falsch. Die Pfarrer konsultierten Ärzte und ließen sich von ihnen behandeln. Die zitierte Stelle findet sich in einem sehr langen Brief, in dem dieser Pfarrer Gedankengänge zum rechten Verhalten in Krankheit darlegt. Was er hier als vorbildlich propagiert, entspricht aber nicht seinem eigenen Verhalten. Er nimmt Medikamente, wenn er krank ist, und in einem anderen Brief bittet er seine Kollegen in einer speziellen Krankheit um Rat und erhält daraufhin eine Arzneiempfehlung.

Bei der hier zitierten Stelle handelt es sich um ein „approved self-image“. Der Kontext ermöglicht es, sie als solches zu identifizieren. Sowohl der engere Kontext des Briefes, in dem diese Stelle sich befindet, als auch der weitere Kontext der sonstigen Äußerungen und Handlungen dieses Pfarrers erlauben hier das Zwischen-den-Zeilen-lesen.

Selbstzeugnisse sind nicht angemessen zu interpretieren, ohne ihren Entstehungszusammenhang zu berücksichtigen. Es handelt sich zwar um persönliche Dokumente, aber sie entstehen nicht in Isolation. Sie werden selten allein für ihren Autor geschrieben, sondern für einen bestimmten Leserkreis. Der Autor oder die Autorin hatte bestimmte Vorbilder und eine bestimmte Intention beim Verfassen des Textes.

Briefe und Tagebücher württembergischer Pietisten waren, wie oben ausgeführt wurde, der pietistischen Binnenöffentlichkeit prinzipiell ganz oder teilweise zugänglich, wenn auch nicht in jedem Einzelfall nachzuweisen ist, dass sie tatsächlich von anderen Pietisten gelesen wurden als den Autoren und den nominellen Adressaten. Es ist aber davon auszugehen, dass der Gedanke an die zukünftigen oder potentiellen Leser den Autor oder die Autorin beim Schreiben beeinflussen konnte.

Eine Folge solcher Beeinflussung ist die Selbstzensur. Bestimmte Themen wurden gar nicht erst angesprochen, weil sie als unschicklich angesehen werden oder als unpassend für erweckte Christen. Autoren äußern ihre Meinung vielleicht nicht frei, ein Beispiel ist der oben angeführte Brief von Reuß an Bengel, den er in zwei Versionen abfasste. Die offizielle Version seines Briefes enthält nicht sein ehrliches Urteil über das Verhalten seiner Verwandten[196]. Andere Themen und Ereignisse werden möglicherweise so dargestellt, dass sie den Verfasser des Textes ins rechte Licht rücken sollen. Das „rechte Licht“ kann dabei auch heißen, sich selbst besonders demütig und sündhaft darzustellen.

Neben dem Leserkreis muss die Intention berücksichtigt werden, die die Autoren der Texte beim Schreiben verfolgten. Familienbriefe, wie die zahlreichen Briefe zwischen Johann Albrecht Bengel und seinen Schwiegersöhnen sowie zwischen seiner Frau und den Töchtern, dienten vor allem dem Kontakthalten, dem Bewahren der fa-

---

[195] WLB cod. hist. qt. 519a Moser 08.05.1761.
[196] Vgl. oben S. 28f.

miliären Verbundenheit und dem Austausch von Neuigkeiten. Die Erbauung spielte aber ebenfalls eine wichtige Rolle. Die Zirkularkorrespondenz hingegen diente hauptsächlich der gegenseitigen Erbauung der Teilnehmer, sie wollten sich gegenseitig dabei unterstützen, ein Gott wohlgefälliges Leben zu führen. Außerdem führten sie dort theologische Diskussionen und tauschten Neuigkeiten aus. Autobiographien, die für die Familie und/oder andere Erweckte geschrieben wurden, hatten ebenfalls die Erbauung der Leser zum Ziel; gleichzeitig hatten sie eine didaktische Funktion: sie wollten die Leser dazu bewegen, die Hand Gottes in ihrem eigenen Leben zu suchen. Aufgrund des didaktischen und erbaulichen Impulses wurde das Leben in solchen Autobiographien in einem bestimmten Raster interpretiert, möglicherweise in ein solches Raster hineingezwängt.

Auch die Orientierung an Vorbildern kann dazu führen, dass Elemente der Vorbilder übernommen werden und das eigene Leben diesen Vorbildern angepasst wird. Als Vorbilder kommen vor allem andere pietistische Briefe, Tagebücher und Lebensläufe in Frage, die ja innerhalb der pietistischen Binnenöffentlichkeit weitergegeben wurden. Durch eine solche Anpassung können Fakten verfälscht werden. Bei der Analyse von Krankheitswahrnehmung geht es allerdings nicht primär um die Fakten, sondern um die Deutung des Lebens; und diese Raster, mit deren Hilfe das eigene Leben organisiert wird, sind ja Deutungsmuster, genau sie sind Ziel der Untersuchung. Auch hier ist die Frage, ob das Leben in dieses Raster hineingezwängt wurde, oder ob der Autor oder die Autorin sich diese Bedeutungsmuster aneigneten und ihre Krankheiten in dieser Weise erlebten und deuteten.

Bei den Verzerrungen, die durch die Intention der Autoren (sei ihr Ziel ein didaktisches oder sei es die Erbauung), durch den anvisierten Leserkreis und durch die Vorbilder der Autoren entstehen, handelt es sich um Verzerrungen, die dadurch entstehen, dass die Autoren ein bestimmtes Bild von sich zu präsentieren wünschen. Sie müssen auf die eben beschriebene Art und Weise identifiziert werden, indem die Formulierungen und der Kontext untersucht werden, indem zwischen den Zeilen gelesen wird.

Arbeitet man in der Frühen Neuzeit mit Selbstzeugnissen, so ergibt sich eine Einschränkung: Nur der schreibkundige Teil der Bevölkerung wird erfasst. Im allgemeinen heißt dies, dass die unteren Schichten nicht mit einbezogen werden, denn Selbstzeugnisse aus breiten Bevölkerungsschichten liegen in nennenswerter Anzahl erst für das 19. und 20. Jahrhundert vor. Roy Porter hatte eine „history from below" gefordert, tatsächlich stellen seine Untersuchungen eine „history from the middle" dar[197]. Auch in der vorliegenden Arbeit gehörten die Autoren der untersuchten Selbstzeugnisse der württembergischen Ehrbarkeit an.

---

[197] Vgl. Porter, Patient's View S. 165. Von „history from the middle" spricht Andrew Wear (vgl. Wear, Interfaces S. 231). Wie eine „history from below" aussehen könnte, diskutiert Jim Sharpe, vgl. Sharpe, History. Roy und Dorothy Porter weisen in den Einleitungen zu „In Sickness and in Health" und „Patient's Progress" selbstverständlich darauf hin, dass sie nur die Mittel- und Oberschichten untersuchen.

Die in dieser Arbeit herangezogenen Quellen erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Insbesondere Briefe sind weit verstreut. Einige größere Kontingente an Briefen sind zusammen überliefert, dann finden sich wieder einzelne Briefe an ganz verschiedenen Stellen in verschiedenen Archiven. Es wurde aber versucht, einen Querschnitt der Führungsschicht des württembergischen Pietismus des gewählten Zeitraums zu untersuchen.

Selbstzeugnisse sind, liest man sie kritisch und sorgfältig, einzigartige Quellen. Will man wissen, was Kranke über ihre Krankheiten dachten, gibt es keine besseren Quellen. Ihr hoher Grad an Subjektivität prädestiniert sie geradezu zur Untersuchung von Wahrnehmungs- und Deutungsmustern.

I. Der württembergische Pietismus

1. Der Pietismus – Begriff und Definition

Der Pietismus ist ein schwer fassbares Phänomen. Seit Joachim Feller 1689 sein berühmtes Gedicht schrieb: „Es ist jetzt Stadt-bekannt der Nahm der Pietisten / Was ist ein Pietist? der Gottes Wort studirt, / Und nach demselben auch ein heilges Leben führt", wird über den Pietismus, seine geographische und zeitliche Ausdehnung und seine Merkmale diskutiert[1]. Keine Einigkeit besteht, welche der folgenden religiösen Bewegungen unter dem Begriff „Pietismus" eingeschlossen werden können und sollen: der lutherische Pietismus seit Philipp Jakob Spener, die Frömmigkeitsbewegung in der lutherischen Kirche im Gefolge von Johann Arndt, der reformierte Pietismus, die Herrnhuter Brüdergemeine, separatistische Strömungen und der englische Puritanismus[2].

Im 19. Jahrhundert ließ Heinrich Schmid den Pietismus mit Philipp Jakob Spener beginnen und untersuchte in seiner „Geschichte des Pietismus" nur Speners und August Hermann Franckes Wirken. Separatistische Strömungen, der reformierte Pietismus und Herrnhut wurden von ihm nicht miteinbezogen[3]. Albrecht Ritschl brachte dann zur Jahrhundertwende einen neuen, systematischen Pietismusbegriff, er sah Pietismus als weltflüchtige Frömmigkeit. Dieser Pietismus umfasste auch den Separatismus, den reformierten Pietismus und Herrnhut[4]. Ernest F. Stoeffler und auch die jüngste Gesamtdarstellung des Pietismus, die großangelegte „Geschichte des Pietismus", dehnten die Reichweite des Begriffes noch mehr aus; sie begannen mit dem englischen Puritanismus[5].

---

[1] Das Gedicht ist vollständig abgedruckt bei Leube, Orthodoxie S. 191.

[2] Martin Gierl zufolge ist „die Uneinigkeit über die Definition selbst Bestandteil des historischen Phänomens ‚Pietismus' gewesen" (Gierl, Pietismus und Aufklärung S. 258). Martin Greschat zieht aus der neueren Pietismusforschung die Erkenntnis, d e n Pietismus habe es nie gegeben, stets sei eine ausgesprochene Vielfalt kennzeichnend gewesen, vgl. Greschat, Pietismusforschung S. 5. Aber auch wenn man den Pietismus nicht als einheitliche Bewegung auffasst, bleibt die Frage, welche religiöse Bewegungen man unter dem Sammelbegriff „Pietismus" einschließen möchte.

[3] Vgl. Schmid, Geschichte.

[4] Vgl. Ritschl, Geschichte des Pietismus.

[5] Vgl. Stoeffler, Rise; Brecht, Pietismus vom 17. bis zum frühen 18. Jahrhundert. Das Verhältnis des englischen Puritanismus zum Pietismus bleibt jedoch auch in der jüngsten „Geschichte des Pietismus" ungeklärt. Brecht spricht in der Einleitung von *einer* Frömmigkeitsbewegung, die um 1600 parallel in England, den Niederlanden und Deutschland auftrat,

Sinnvoll erscheint Johannes Wallmanns Unterscheidung zwischen einer weiteren Definition des Pietismus als Frömmigkeitsbewegung, die mit Johann Arndt beginnt, und einer engeren Definition des Pietismus als Reformbewegung[6]. Im Luthertum begann die Reformbewegung mit Speners programmatischer Schrift „Pia Desideria" von 1675. Spener fand besondere Resonanz in Halle, wo August Hermann Francke die Glauchaer Anstalten mit Waisenhaus, Schulen, Druckerei und medizinischen Einrichtungen gründete[7], und in Württemberg. Eine eigene Form des Pietismus schuf Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf mit der Herrnhuter Brüdergemeine. Radikale, separatistische Bewegungen entstanden parallel zum kirchlichen Pietismus[8].

Die vorliegende Arbeit orientiert sich mit ihrem Pietismusbegriff an Johannes Wallmann und Hartmut Lehmann. Wallmann definiert den Pietismus aus einer kirchengeschichtlichen Perspektive als „eine im 17. Jahrhundert entstehende, im 18. Jahrhundert zu voller Blüte kommende *religiöse Erneuerungsbewegung* im kontinentaleuropäischen Protestantismus, neben dem angelsächsischen Puritanismus die bedeutendste religiöse Bewegung des Protestantismus seit der Reformation. Gleicherweise in der lutherischen wie in der reformierten Kirche entstanden, dringt der Pietismus auf Individualisierung und Verinnerlichung des religiösen Lebens, entwickelt neue Formen persönlicher Frömmigkeit und gemeinschaftlichen Lebens, führt zu tiefgreifenden Reformen in Theologie und Kirche und hinterläßt tiefe Spuren im gesellschaftlichen und kulturellen Leben der von ihm erfaßten Länder"[9].

Diese Definition muss ergänzt werden durch eine sozialgeschichtliche Verortung der Pietisten. Dies leistet Hartmut Lehmann für den württembergischen Pietismus[10]. Er nennt drei Merkmale[11]:

1. Die religiöse Erbauung im kleinen Kreis von Gleichgesinnten (Konventikel),
2. eine feste, geistige Tradition, die alle anerkannten. Spener stand für die Pietisten gleichberechtigt neben Luther, in Württemberg neben beiden Johann Albrecht Bengel,
3. Pietist war nur, wer von Mitgliedern eines Konventikels als Mitbruder akzeptiert wurde. Dies widerspricht nicht der Individualisierung des religiösen Lebens, die Wallmann betont, zeigt aber, dass diese Grenzen hatte.

---

vgl. Brecht, Einleitung S. 5. Im weiteren Verlauf bleiben aber die Kapitel über die verschiedenen Länder strikt getrennt. Es wird nicht diskutiert, welche Parallelen es erlauben, von ein und derselben Bewegung zu sprechen. Wallmann kommentiert das Kapitel „Der englische Puritanismus": „Von einer um 1600 im Puritanismus entstehenden Frömmigkeitsbewegung, die Pietismus genannt werden könnte, wird nicht geredet. ... Das Kapitel hätte auch für ein ganz anderes Handbuch geschrieben sein können, im Rahmen einer ‚Geschichte des Pietismus' wirkt es wie ein Irrläufer." Wallmann, Fehlstart S. 223.

[6] Vgl. Wallmann, Anfänge des Pietismus.

[7] Zu Halle vgl. Hinrichs, Preußentum; Deppermann, Hallescher Pietismus.

[8] Vgl. zum radikalen Pietismus den Forschungsbericht von Schneider, Radikaler Pietismus. In den letzten Jahren fanden separatistische Bewegungen ein verstärktes Interesse in der Forschung, vgl. etwa Hoffmann, Radikalpietismus; Temme, Krise der Leiblichkeit.

[9] Wallmann, Was ist Pietismus S. 12.

[10] Vgl. Lehmann, Pietismus und weltliche Ordnung.

[11] Vgl. ebd. S. 15–16.

Der württembergische Pietismus stellt eine eigene Spielart des lutherischen Pietismus dar. Der Pietismus schlug in Württemberg tiefere Wurzeln als irgendwo sonst; heute noch existieren dort pietistische Gruppen[12]. Seine größte Ausbreitung hatte er allerdings erst im 19. Jahrhundert. In seiner ersten Phase von ca. 1680–1780 wurde der Pietismus von der württembergischen „Ehrbarkeit" dominiert. Die Erbauungsstunden wurden von Pfarrern, zum kleinen Teil auch von Lehrern geleitet. Gegen 1780 änderte sich die soziale Basis des württembergischen Pietismus, nun fanden sich verstärkt Bauern und Handwerker, die Konventikel gründeten. Die soziale und politische Haltung änderte sich ebenfalls zu dieser Zeit. Im 18. Jahrhundert war der württembergische Pietismus quietistisch. Während die Pietisten in Halle ein umfangreiches politisches und soziales Programm zu verwirklichen suchten und dabei mit dem Staat zusammenarbeiteten, legten die Württemberger mehr Wert auf die persönliche Heiligung als auf politische Betätigung[13]. Ihr Interesse galt vor allem der Eschatologie[14]. Im 19. Jahrhundert hingegen wurde auch in Württemberg aktive innere und äußere Mission betrieben.

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dem altwürttembergischen Pietismus des 18. Jahrhunderts. Lehmann teilt diese Zeit noch einmal in zwei Phasen, in die Zeit von 1684–1723, wo die ersten Konventikel in Württemberg entstanden, und die „geistige Blüte" von 1724–1780, in der die großen Werke der württembergischen Pietisten entstanden. In dieser Zeit war Johann Albrecht Bengel die zentrale Gestalt des württembergischen Pietismus[15]. Aus der Frühphase sind kaum Selbstzeugnisse erhalten, die Material zur medikalen Kultur enthalten. Aus der Blütezeit sind hingegen zahlreiche Briefe und Tagebücher überliefert, an denen sich die Einstellung der Pietisten zu Krankheit und ihr Umgang mit ihr untersuchen lassen. Aufgrund der Quellenlage ergibt sich als Untersuchungszeitraum dieser Arbeit die Blütezeit des altwürttembergischen Pietismus von 1724–1780. Im folgenden sollen die untersuchten Quellen und ihre Autoren, eingebettet in einen Abriss der Geschichte des württembergischen Pietismus, kurz vorgestellt werden.

2. Der Pietismus in Württemberg

Die Rahmenbedingungen, innerhalb derer sich der Pietismus in Württemberg entwickeln konnte, müssen knapp skizziert werden. Württemberg wurde im 17. Jahr-

---

[12] Dies gilt außer für den württembergischen Pietismus nur für die Herrnhuter Brüdergemeine.

[13] Martin Jung hat die These, der württembergische Pietismus sei quietistisch gewesen, zu relativieren versucht, vgl. Jung, Württembergische Kirche S. 196. Er verweist auf die finanzielle Unterstützung, die württembergische Pietisten der halleschen Judenmission leisteten. Es erscheint aber doch ein großer Unterschied zwischen eigener politischer Initiative und der finanziellen Unterstützung anderer.

[14] Vgl. hierzu unten S. 51ff.

[15] Vgl. Lehmann, Pietismus und weltliche Ordnung.

hundert durch den 30jährigen Krieg schwer verwüstet, seine Bevölkerung hatte sich während des Krieges um fast zwei Drittel vermindert. Die schlechten klimatischen Bedingungen, die „kleine Eiszeit" des 17. Jahrhunderts, führten zu Missernten[16]. Zum Ende des 17. Jahrhunderts brachten die Eroberungskriege Ludwigs XIV. neue Kriegsnot über das Land. Im 18. Jahrhundert verbesserte sich das Klima, die Bedrohung durch Krieg, Hunger und Pest nahm objektiv ab, die Angst davor blieb aber bestehen. Krieg, Hunger und Krankheit waren auch keineswegs besiegt, die letzte große Ernährungskrise in Württemberg war erst 1769–1772[17].

Der aufkommende fürstliche Absolutismus führte in Württemberg zu einem besonders scharfen Gegensatz zwischen dem herzoglichen Hof und dem Rest des Landes[18]. Herzog Eberhard Ludwig, der von 1693–1733 regierte, forderte von dem württembergischen Landtag, der „Landschaft", große Summen für das Militär und seine prächtigen Schlossbauten. Außerdem stieß er wegen seiner Mätressenwirtschaft auf Kritik. Herzog Karl Alexander (1733–1737) und Herzog Karl Eugen (1744–1793) waren beide katholisch und befanden sich schon daher im Gegensatz zu der protestantischen Landschaft.

Johann Arndt und seine Forderung nach Heiligung des Lebens, die durch seine „Vier Bücher vom wahren Christentum" von einem breiten Publikum rezipiert wurde, stießen in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts in der Tübinger theologischen Fakultät auf heftige Kritik. Die Tübinger Theologen, allen voran Lukas Osiander, warfen Arndt vor, verschiedene Irrlehren in sein Buch aufgenommen zu haben. Innerhalb der Kirchenverwaltung machte sich der Konsistorialrat Johann Valentin Andreä (1586–1654) Arndts Sorge um ein frommes Leben zu eigen[19]. Die Hebung der allgemeinen Frömmigkeit wollte er über die Kirchenzucht erreichen. Es gelang ihm, kirchliche Sittengerichte (Kirchenkonvente) zu etablieren, die sich mit Fragen wie Sonntagsheiligung, Kleiderpracht und Fluchen beschäftigten. In der Tatsache, dass in Württemberg die Kirche sich – wie erfolgreich oder erfolglos auch immer – der Lebensführung der Gläubigen annahm und die Wichtigkeit der Praxis erkannte, sieht Martin Brecht einen Hauptgrund dafür, dass der Pietismus in Württemberg im wesentlichen kirchlich blieb und der Separatismus – abgesehen von der Anfangszeit – keine große Rolle spielte[20].

Die Tübinger theologische Fakultät hatte Arndt abgelehnt, in der Kirchenleitung hatte er hingegen Fürsprecher. Diese Konstellation wiederholte sich bei Spener. Die Universität nahm seine „Pia Desideria" skeptisch auf[21]. Die Theologen der Fakultät

---

[16] Vgl. allgemein zur „Krise des 17. Jahrhunderts" Koenigsberger, Krise.

[17] Vgl. Carl, Württemberg S. 15.

[18] Zum Absolutismus in Württemberg vgl. Vann, Württemberg, v.a. S. 237–279, und Wilson, War.

[19] Vgl. zu Andreä neben der allgemeinen Literatur zum württembergischen Pietismus, die in der Einleitung S. 20ff. angeführt wird, Brecht, Kirchenordnung S. 53–82; Ders., Aufkommen S. 151–166; Dülmen, Utopie; Kruse, Speners Kritik S. 82–117; Fritz, Andreä. Andreä widmete Arndt seine utopische Schrift „Reipublicae Christianopolitanae descriptio" (Straßburg 1619).

[20] Vgl. Brecht, Kirchenordnung S. 78.

[21] Zu den folgenden Abschnitten (die Anfänge des Pietismus in Württemberg im engeren

begrüßten zwar die Forderung nach Frömmigkeit, lehnten aber die Konventikel und die eschatologischen Vorstellungen Speners ab. Das Konsistorium gelangte dagegen bald zu einer deutlich milderen Haltung gegenüber der neuen Bewegung. Eine wichtige Rolle spielten hier Johann Georg von Kulpis (1652–1698) und Johann Andreas Hochstetter (1637–1720)[22], die beide mit Spener bekannt waren und mit ihm korrespondierten[23]. In den siebziger und achtziger Jahren wurden zwar noch einzelne Pfarrer vom Konsistorium wegen chiliastischer Lehren und der Einrichtung von Konventikeln entlassen, dann aber wurden chiliastische Vorstellungen in Maßen toleriert. Im Edikt „Über die Pietisterey" von 1694, das von Kulpis entworfen wurde, hieß es, es sei erlaubt, in diesen Fragen „modeste zu dissentieren". Die Tübinger Theologen unter Johann Wolfgang Jäger (1647–1720) wandten sich erfolglos gegen das Edikt.

Zu Anfang des 18. Jahrhunderts wurden an zahlreichen Stellen in Württemberg Konventikel abgehalten. Das Konsistorium musste sich mit der Frage von Erbauungsstunden im Tübinger Stift befassen und entschied, dass sie nicht zu verbieten seien, aber nur unter der Leitung von Repetenten und nur in der Spitalkirche stattfinden dürften. Größere separatistische Gruppen gab es zu Beginn des Jahrhunderts in Calw und in Herrenberg. Eine vom Synodus[24] eingesetzte Untersuchungskommission empfahl, die Separatisten mit Liebe und Toleranz zu behandeln und riet von Bestrafungen ab.

Das Edikt „Über die Pietisterey" hatte sich nicht über die Konventikel geäußert, und die Diskussion darum, ob und wem sie gestattet werden sollten, hielt an. Ein Reskript von 1705 erlaubte es Pfarrern, „Privatinformationen" zu geben. Ein Edikt von 1706 versuchte einen Kompromiss: Alle separatistischen Konventikel wurden verboten. Ansonsten wurden aber religiöse Privatversammlungen an öffentlichen Orten und unter geistlicher Aufsicht erlaubt. Gleichzeitig wurden die Geistlichen ermahnt, christlich zu leben und in ihrer Gemeinde auf christlichen Wandel zu achten, um so dem Separatismus den Nährboden zu entziehen. Ein Edikt von 1711, das allerdings nur für Stuttgart galt, sah vor, Separatisten mit Geduld zu begegnen und sie wieder in die Kirche zu führen. Nur hartnäckigen Separatisten und den Anführern der separatistischen Gruppen wurde mit Ausweisung gedroht. Die Drohung wurde selten umgesetzt, die Landesverweisung blieb eine Ausnahme. Endgültig geregelt wurde die Frage der Privatversammlungen in einem Reskript vom 10. Oktober 1743[25]. Entworfen hatte dieses Reskript Georg Bernhard Bilfinger (1693–1750), der selbst kein Pietist,

---

Sinn) vgl. Kolb, Anfänge des Pietismus in Württemberg; Fritz, Konventikel; Brecht, Spener; Johannes Wallmann, Der Pietismus S. 124–129; Leube, Tübinger Stift S. 259–295.

[22] Zu Hochstetter vgl. Fritz, Altwürttembergische Pietisten S. 5–17.

[23] Vgl. Brecht, Spener S. 445–447.

[24] Das höchste Beratungsorgan über kirchliche Angelegenheiten in Württemberg, er bestand aus dem Konsistorium und den Generalsuperintendenten.

[25] Dieses Reskript ist ediert in: ‚Von Gottes Gnaden. 250 Jahre Württembergisches Pietisten-Reskript 1743–1993, Von Gottes Gnaden S. 33–55. Vgl. außerdem Gutekunst, Pietistenreskript.

sondern ein Schüler Christian Wolffs war und so „bereits jenseits der Fronten von Pietismus und Orthodoxie stand“[26]. Separatistische Konventikel blieben verboten. Wenn aber keine separatistischen Absichten bestanden, waren Versammlungen erlaubt. Die Leitung sollte beim Pfarrer oder Lehrer liegen, Laien war das Lehren verboten. Pfarrer mussten auf jeden Fall davon unterrichtet werden, wenn jemand Konventikel abhalten wollte. Es durften nur die Bibel oder kirchlich approbierte Bücher gelesen werden.

Wie Wallmann feststellt, war dieses Reskript kein Toleranzedikt, aber ein Schritt zu größerer religiöser Freiheit[27]. Der Pietismus hatte nun einen festen Platz in der württembergischen Kirche. Das Reskript kam ohne besondere Initiative der württembergischen Pietisten zustande, sie kämpften nicht für das Recht, Privatversammlungen besuchen zu können.

Der württembergische Pietismus hatte in seiner Frühphase keine dominanten Persönlichkeiten wie August Hermann Francke es in Halle war. An verschiedenen Orten bemühten sich einzelne oder kleine Gruppen von Gläubigen um Erbauung und Heiligung, aber sie besaßen kein geistiges Zentrum. Dies änderte sich erst mit Johann Albrecht Bengel (1687–1752)[28]. Er wurde die zentrale Gestalt des württembergischen Pietismus.

Bengel kam schon in seiner Jugend mit separatistischen und chiliastischen Ideen in Berührung. 1703 kam er ins Tübinger Stift und studierte dort Theologie. Während einer Studienreise 1713 hielt er sich längere Zeit in Halle auf. Ende 1713 wurde Bengel Präzeptor an der evangelischen Klosterschule Denkendorf, dieses Amt hatte er 28 Jahre inne. 1741 wurde er Probst von Herbrechtingen. 1747 wurde er Mitglied des größeren Ausschusses der württembergischen Landschaft. 1749 schließlich wurde er Prälat von Alpirsbach und Konsistorialrat in Stuttgart. Bengel gelangte also erst spät in seinem Leben in höchste kirchliche Ämter.

Seine große Bedeutung liegt auf drei Ebenen: 1. Als Lehrer in Denkendorf beeinflusste Bengel viele Generationen von zukünftigen Theologen. Die meisten Pietisten, die im Lauf des 18. Jahrhunderts hervortraten, waren seine Schüler. 2. Als Philologe kann Bengel als „Vater der modernen Textkritik“ bezeichnet werden[29]. Er legte 1734 eine kritische Ausgabe des griechischen Neuen Testaments vor, in der er die verschiedenen Varianten zusammenstellte und bewertete[30]. Seine Bibelübersetzung hingegen wurde erst nach seinem Tod gedruckt und fand weniger Beachtung. 3. Bengel wirkte durch seine theologischen Schriften. Weit rezipiert wurde sein Kommentar zum Neuen Testament, der „Gnomon Novi Testamenti“ von 1742, es wurde zum „klassi-

---

[26] Wallmann, Der Pietismus S. 129.

[27] Ebd.

[28] Vgl. zu Bengel neben der allgemeinen Literatur zum württembergischen Pietismus Mälzer, Bengel; Wächter, Bengel; Brecht, Bengels Seelsorge; Ders., Bengels Theologie; Fritz, Altwürttembergische Pietisten.

[29] Wallmann, Der Pietismus S. 134.

[30] Zu Bengels Bibelarbeit und Bibelübersetzung vgl. Aland, Pietismus und Bibel; Köster, Bibelübersetzungen.

schen theologischen Werk des württembergischen Pietismus"[31]. Insbesondere aber beschäftigte sich Bengel mit der Apokalypse und stellte chiliastische Berechnungen an[32]. Bengel veröffentlichte fast nur Texte zur Bibel. Erbauliche Schriften von ihm gibt es kaum, und er publizierte nur eine polemische Schrift, die sich gegen Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine richtete, den „Abriß der sogenannten Brüdergemeine"[33].

Bengel bekleidete öffentliche Ämter, aber wie die meisten anderen württembergischen Pietisten versuchte er nicht, die politischen und sozialen Verhältnisse aktiv zu gestalten. „Dem Grundsatz treu, dass die geistliche Unordnung die Kinder Gottes mehr bedrücke als die weltliche, die ohnehin nach Gottes Plan vergehe, scheute Bengel den offenen politischen Kampf mit den Mächten dieser Welt"[34]. Eine Ausnahme war der Landschaftskonsulent Johann Jakob Moser, der sich um Reformen bemühte und in Konflikt mit dem Herzog geriet[35]. Aber Moser stand allein, und als er von Herzog Karl Eugen von 1759 bis 1764 widerrechtlich gefangengehalten wurde, unternahmen die anderen Pietisten nichts, um ihn wieder freizubekommen.

Nach Bengels Tod zerfielen seine Schüler in Gruppen. Seine Schwiegersöhne Philipp David Burk, Christian Gottlieb Williardts und Albrecht Reichard Reuß bildeten eine dieser Gruppen[36]. Eine zweite Gruppe stellten jüngere Bengelschüler, die 1747/48 im Tübinger Stift erweckt worden waren und die sich zu einer Zirkularkorrespondenz zusammengeschlossen hatten[37]. Die bedeutendsten Mitglieder dieser zweiten Gruppe waren Karl Heinrich Rieger (1726–1791) und Magnus Friedrich Roos (1727–1803)[38]. Rieger wurde 1757 Hofkaplan, 1779 Hofprediger, 1783 Stiftsprediger und Konsistorialrat. Anders als der frühe pietistische Hofprediger Hedinger vermied er es, mit dem herzoglichen Hof in Konflikt zu geraten. Roos war zunächst Diakon in Göppingen, wo er gutbesuchte Konventikel abhielt. 1767 wurde er Pfarrer in Lustnau, dann Dekan von Bebenhausen, und schließlich 1784 Prälat von Anhausen. Zu der Zirkularkorrespondenz gehörten außerdem (innerhalb des hier untersuchten Zeitraumes bis 1780) Christoph Jakob Bächler (1724–1767), Pfarrer in Hermaringen; Johann Friedrich Baumann (1722–1761), Oberdiakon in Kirchheim u. T.; Eberhard Ludwig Denk (1729–1807), Diakon in Winnenden, Dekan in Neuenstadt und Nürtingen; B.G. Engel (gest. 1758) Vikar in Öschingen; Gotthard Friedrich Faber (1726–1779), Pfarrer in Denkendorf, Dekan in Neuffen und Neuenstadt; Johann Ludwig

---

[31] Wallmann, Der Pietismus S. 134.

[32] Hierzu vgl. unten S. 52.

[33] Bengel warf den Herrnhutern insbesondere vor, dass sie die Bibel zu eklektisch läsen und nicht die ganze Bibel berücksichtigten. Zinzendorf hatte zwar Kontakte nach Württemberg und einige Anhänger dort, aber er prägte den württembergischen Pietismus nicht.

[34] Lehmann, Pietismus und weltliche Ordnung S. 98.

[35] Zu Moser vgl. Rürup, Moser.

[36] Die Korrespondenz Bengels und seiner Frau mit seinen Töchtern und Schwiegersöhnen bildet die erste Quellengruppe, die in dieser Arbeit untersucht wird, das Tagebuch seines Schwiegersohns Philipp David Burk die zweite. Zu den Quellen vgl. unten S. 53ff.

[37] Diese Zirkularkorrespondenz stellt die dritte Quellengruppe dar.

[38] Zu Roos vgl. Pickenhan, Frömmigkeit.

Fricker (1729–1766), Pfarrer in Dettingen, ein Schüler Oetingers und musisch und mathematisch begabt, er hielt Erbauungsstunden, die von zwei- bis dreihundert Teilnehmern besucht wurden; Eberhard Friedrich Hellwag (1722–1780), Diakon in Calw, dann Dekan in Sulz und schließlich Dekan in Göppingen, auch er ein Schwiegersohn Bengels; Wolfgang Friedrich Hochstetter (1729–1758), Diakon an St. Leonhard in Stuttgart; Philipp Christian Honold (1728–1787), Präzeptor in Ludwigsburg, dann Pfarrer in Erdmannhausen; Ludwig Christoph Huzelin (1725–1783), Pfarrer in Steinenbronn und Schnaitheim; Christian Ludwig Leutwein (1730–1799), Pfarrer in Eningen; Philipp Ulrich Moser (1720–1792), Pfarrer in Lorch und Dettingen bei Heidenheim; Johann Christoph Eberhard Pichler (1722–1776), Pfarrer zu Hirsau; Johann Friedrich Raser (1723–1755), Pfarrer in Dettingen a.F.; Georg Friedrich Schleich (1722–1789), Diakon in Hornberg, Pfarrer in Oberjettingen; Johann Christoph Schölkopf (1726–1796), Pfarrer in Heimerdingen; Georg Leonhard Seiz (1724–1762), Pfarrer in Hohenacker, Waisenhauspfarrer in Stuttgart, ein Schwiegersohn Oetingers; Johann Zacharias Stänglin (1727–1778), Pfarrer in Beuren.

Bengels Schüler teilten seine quietistische Haltung, und sie begnügten sich zumeist damit, sein theologisches Erbe zu verwalten. Eine Ausnahme bildet hier Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782), der, auf Bengel aufbauend, sein eigenes theologisches System entwickelte[39]. Er trieb theologische, philosophische und naturwissenschaftliche Studien, las Jakob Böhme, setzte sich mit der Mystik und der Kabbala auseinander. Mit Herrnhut hatte er enge Kontakte. Da sich Oetinger zunächst nicht entschließen konnte, ein Pfarramt anzutreten, studierte er, unter anderem in Halle, Medizin. 1738 übernahm er dann doch die Pfarrei Hirsau, später war er Pfarrer in Schnaitheim, 1746 in Walddorf. 1752 wurde er Dekan in Weinsberg, 1759 Dekan in Herrenberg, 1765 Prälat des Klosters Murrhardt. Neben der Bibel war für Oetinger die Natur Erkenntnisquelle.

Philipp Matthäus Hahn (1739–1790) war ebenfalls ungewöhnlich vielseitig[40]. Er war seit 1764 Pfarrer in Onstmettingen, 1770 bekam er die Pfarrei Kornwestheim, 1781 die reiche Pfarrei Echterdingen. Hahn war technisch sehr begabt und konstruierte Rechenmaschinen, Uhren, Sonnenuhren und eine Weltmaschine, die den Lauf der Heils- und Weltgeschichte nach Bengels Berechnungen darstellte. Hahns Erbauungsstunden waren sehr erfolgreich und gut besucht, er organisierte zudem Konferenzen pietistischer Pfarrer. Wegen seiner theologischen Schriften und seiner Konferenzen geriet er in Konflikt mit dem Konsistorium, das Publizieren und seine Erbau-

[39] Zu Oetingers Theologie vgl. Schoberth, Geschöpflichkeit; Weyer-Merkhoff, Christus. Zu seinem Leben vgl. Weyer-Merkhoff, Oetinger; Brecht, Oetinger.
Oetingers publizierte Autobiographie ist in Bezug auf medikale Kultur wenig ergiebig und wird daher in dieser Arbeit nicht herangezogen. Vgl. Oetinger, Selbstbiographie.

[40] Zu Hahn vgl. neben der allgemeinen Literatur zum württembergischen Pietismus den Aufsatzband Philipp Matthäus Hahn 1739–1790; Brecht, Hahn und der Pietismus; Sorg, Leben in Gang halten; Stäbler, Pietistische Theologie. Hahns Tagebücher stellen die vierte Quellengruppe dar.

ungsstunden wurden ihm verboten. Er führte die Erbauungsstunden jedoch als Abendandachten weiter.

Weitere Persönlichkeiten, die an ihren Orten kleine pietistische Zentren bildeten, waren der Waisenhauspfarrer in Ludwigsburg Matthäus Friedrich Beckh (1708–1780) und sein Mitarbeiter, der Lehrer Israel Hartmann (1725–1805)[41]. In Münchingen wirkte der Pfarrer und Erzieher Johann Friedrich Flattich (1713–1797), der Schwiegervater Hahns[42]. Karl Friedrich Harttmann (1743–1815) wurde Hahns Nachfolger in Kornwestheim. Zuvor war er Repetent am Tübinger Stift und hatte schon während dieser Zeit Erbauungsstunden abgehalten. 1774 wurde er Professor auf der Solitude, 1777 Pfarrer in Illingen, 1793 Dekan in Blaubeuren, dann in Neuffen, schließlich in Lauffen am Neckar. Er führte eine rege Korrespondenz mit pietistischen Freunden, zumeist Pfarrern[43].

Wie groß der Anteil der Pietisten im Württemberg des 18. Jahrhunderts war, ist schwer zu sagen. Johann Ludwig Fricker schätzte 1761, dass ein Fünftel der württembergischen Theologen erweckt seien, aber wie Lehmann dargelegt hat, ist dies wohl eine übertriebene Schätzung[44]. Was die Zahl der Anhänger des Pietismus unter der Bevölkerung angeht, so schätzte Fricker, es gebe in den meisten Orten 20–30 Erweckte. Brecht hält diese Angabe für realistisch[45]. Sicher war die Zahl der Pietisten von Ort zu Ort sehr unterschiedlich, und sie stellten nie die Mehrheit[46].

3. Die Eschatologie im württembergischen Pietismus

Der württembergischen Pietismus zeichnet sich durch seine Langlebigkeit aus – noch heute gibt es in Württemberg Pietisten –, durch seine relative enge Bindung an die Staatskirche sowie durch die Bildung einer eigenen geistigen Tradition mit Bengel als Zentrum. Im Vergleich zu Halle war der württembergische Pietismus quietistisch. Das Interesse an der Pädagogik war nicht so ausgeprägt wie in Halle. Es gab zwar gute und engagierte Lehrer, nicht zuletzt Bengel prägte als Lehrer mehrere Schülergenerationen in Denkendorf, aber es gab keine Schulgründungen, und es wurden keine pädagogischen Theorien entwickelt. Der Moment der Wiedergeburt, die Bekehrung,

---

[41] Zu Hartmann vgl. Grube, Hartmann.

[42] Zu Flattich vgl. Ehmer, Flattich.

[43] Zu Harttmanns Korrespondenzpartnern zählten Matthäus Friedrich Beckh und dessen Frau, Johann Gottfried Conz, W.F. Eisenlohr, Johann Jakob Eytel (1742–1788, Diakon in Neubulach und Pfarrer von Neckartenzlingen), J.J. Lanz, Nonnenmacher sowie Christian Gottlieb Williardts. Briefe dieser Personengruppe sowie Tagebücher Harttmanns bilden die fünfte Quellengruppe.

[44] Lehmann, Pietismus und weltliche Ordnung S. 117/118 FN 147.

[45] Brecht, Württembergischer Pietismus S. 248.

[46] Für das ausgehende 18. Jahrhundert hat Gestrich die Verbreitung des Pietismus im Tübinger Dekanat untersucht, vgl. Gestrich, Pietistische Dörfer. Zwischen Dörfern ohne pietistische Gemeinschaften befanden sich Dörfer mit pietistischen Gruppen, ohne dass jedoch ein Verteilungsmuster erkennbar wäre.

hatte in Württemberg nicht den zentralen Stellenwert, den er in Halle hatte. Besonders kennzeichnend für den württembergischen Pietismus war die intensive Beschäftigung mit der Eschatologie[47].

Spener hatte in seiner „Pia Desideria" nicht nur die praktische Bewährung des Glaubens durch ein heiliges Leben gefordert. Er hatte diese Forderung eingebettet in das, was er „Hoffnung besserer Zeiten für die Kirche" nannte. Hier befand sich Spener im Gegensatz zur lutherischen Orthodoxie, die vor dem nahegeglaubten Jüngsten Tag keine solchen „besseren Zeiten" für die christliche Kirche erwartete. Spener bezog sich auf die biblischen Verheißungen in Röm 11, 25f. und Offb 18–20 und erwartete die Bekehrung der Juden, den Fall des Papsttums und den Anbruch einer tausendjährigen Blütezeit der christlichen Kirche.

Die württembergischen Pietisten griffen diese Zukunftshoffnung Speners auf, entwickelten sie weiter und konkretisierten sie. Am wichtigsten war auch hier Bengel. Bengel sah eine hierarchische Ordnung in den biblischen Schriften und die Offenbarung als Krönung von allen: „Was die Apostel und Evangelisten sonst geschrieben haben, das haben sie unter der guten Hand Gottes aus demjenigen Schatz der Weisheit und Erkenntniß, den sie beständig bei sich hatten, hervorgebracht. Hingegen, was Johannes, nachdem er etlich und sechzig Jahr das Apostelamt geführet, in diesem Buch beschrieben hat, dazu mußte ihm ein ganz besonderer Befehl und neue Instruktion gegeben werden. Der Herr Jesus ist der Verfasser, und Johannes hat die Feder geführt. Vieles hat der Herr die Apostel vor seinem Hingang gelehrt; aber das, was sich dazumal nicht sagen ließ (Joh. 16, 12.) brachte er in die Offenbarung"[48].

Bengel glaubte, Gott habe sein ganzes Handeln mit der Welt, seine „Ökonomie", in der Offenbarung dargelegt. Mit dem richtigen Schlüssel könne man die Offenbarung verstehen, und zu gegebener Zeit werde Gott diesen Schlüssel jemandem geben. Diese Zeit sah Bengel gekommen. Er glaubte, den apokalyptischen Schlüssel durch göttliche Gnade gefunden zu haben. Er deutete 666, die Zahl des Tieres, als chronologische Angabe und erstellte auf dieser Basis eine biblische Chronologie, die sämtliche Daten der Heilsgeschichte von der Erschaffung der Welt bis zum Jüngsten Tag enthielt. Den Beginn des tausendjährigen Reiches berechnete er für das Jahr 1836[49]. Bengel erwartete also die „besseren Zeiten" noch nicht für seine eigene Lebenszeit.

---

[47] Vgl. zur Eschatologie neben der allgemeinen Literatur zum württembergischen Pietismus Groth, Wiederbringung; Jung, 1836 – Wiederkunft Christi; Lehmann, Vergangenheit; Brecht, Chiliasmus; Böcher, Johannesapokalypse.

[48] Bengel, Gnomon S. 750.

[49] Strenggenommen berechnete Bengel den Beginn des *ersten* tausendjährigen Reiches für dieses Datum, denn er sagte zwei tausendjährige Reiche voraus. Jung hat detailliert beschrieben, wie in der Frage der Zahl der tausendjährigen Reiche und in der Frage, ob Christus selbst bei Anbruch des tausendjährigen Reiches wiederkommen werde oder ob er erst zum Jüngsten Gericht auf die Erde zurückkommen werde, Bengels Schüler von seinen Lehren abwichen, vgl. Jung, 1836 – Wiederkunft Christi. Diese Unterschiede sind aber für die vorliegende Arbeit nicht von Belang. Wichtig ist, dass alle württembergischen Pietisten chiliastische Zukunftshoffnungen hegten.

Ein weiteres Merkmal der württembergisch-pietistischen Eschatologie war die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge, die Allversöhnungslehre[50]. Die lutherische Orthodoxie lehrte, dass am Jüngsten Tag jeder Mensch entweder selig oder verdammt werde und dieser Zustand ewig sein werde. Die Allversöhnungslehre besagt, dass auch die Verdammten nach einer langen Zeit der Läuterung Erlösung finden. Sie wurde in Deutschland zuerst von den norddeutschen radikalen Pietisten Johanna Eleonora und Johann Wilhelm Petersen (1649–1726) vertreten. Bengel kannte die entsprechenden Veröffentlichungen Petersens. Er selbst hat allerdings die Allversöhnungslehre nie offen vertreten. Es gibt sogar zahlreiche Aussagen Bengels, die ihr zu widersprechen scheinen. Aber wie Groth ausgeführt hat, verwendete Bengel das Wort „ewig" (gr. aionios) in zwei verschiedenen Bedeutungen. Nur die Ewigkeit des ewigen Lebens ist wirklich ohne Ende, die Ewigkeit der Höllenstrafen hingegen ist zwar sehr lang, aber begrenzt[51]. Groth zufolge vertrat Bengel die Allversöhnungslehre nicht offen, weil er es für wichtiger hielt, seine heilsgeschichtliche Chronologie und seine chiliastischen Lehren zu entwickeln und zu verbreiten. Zudem wollte er niemandem Anlass zu falscher Sicherheit liefern[52]. Oetinger entwickelte dann eine explizite Wiederbringungslehre.

4. Die verwendeten Quellen[53]

Bengel und seine Frau führten eine rege Korrespondenz mit ihren erwachsenen, außer Haus lebenden Kindern. Die Geschwister korrespondierten auch miteinander. Die Briefe sind jedoch nur zum Teil erhalten. Größere Kontingente liegen in der Württembergischen Landesbibliothek, einzelne Briefe liegen an verstreuten Stellen in verschiedenen Archiven. Für diese Arbeit wurden ca. 1000 Briefe der Bengelschen Familienkorrespondenz eingesehen[54].

---

[50] Vgl. Groth, Wiederbringung.

[51] Vgl. ebd. S. 78–80.

[52] Vgl. ebd. S. 85–86.

[53] Zahlreiche Auszüge von weiteren Briefen und Tagebüchern sind im 19. Jahrhundert von Charlotte Zeller (1815–1899) angefertigt worden und liegen heute im Archiv für Familienforschung (Zeller). Sie wurden jedoch nicht herangezogen. Die Auszüge wurden von Charlotte Zeller nach Maßstäben des 19. Jahrhunderts ausgewählt, dies verzerrt die Sicht des 18. Jahrhunderts, die ja Thema dieser Arbeit ist. Gerade für die Untersuchung medikaler Kultur sollten nicht Auszüge, sondern nur vollständige Selbstzeugnisse herangezogen werden. Schon die Auslassung weniger Sätze kann zu einer völligen Verzerrung führen, beispielsweise zu einer erbaulichen Verfälschung oder zu einer Elimination religiöser Ansichten im Zusammenhang mit Krankheit. Vgl. hierzu Mennecke-Haustein, „Gleich als Hand an Hand".

[54] Eine vollständige Erfassung der Briefe Bengels und eine Veröffentlichung in mehreren Bänden, z.T. als Volltext und z.T. als Regest, ist durch die Historische Kommission zur Erforschung des Pietismus geplant, Bearbeiter ist Dieter Ising vom Landeskirchlichen Archiv Stuttgart. Ein Termin für das Erscheinen des ersten Bandes steht noch nicht fest. Eine vollständige Veröffentlichung ist allerdings nur von solchen Briefen geplant, die Bengel als Mensch, Theologe und Seelsorger in seiner Zeit zeigen. „Weniger bedeutsame" Briefe sollen nur als Regest ver-

Von den Briefen zwischen Bengel, seiner Frau und ihren Kindern sind insbesondere erhalten ein Teil der Briefe an und von Sophia Elisabeth (1717–1777) und ihren Mann Albrecht Reichard Reuß (Eheschließung 1738)[55], ein Teil der Briefe an und von Johanna Rosina (1720–1788) und ihren Mann Christian Gottlieb Williardts (Eheschließung 1737)[56] sowie ein Teil der Briefe an Maria Barbara (1727–1782) und ihren Mann Philipp David Burk (Eheschließung 1744)[57]. Einige Briefe Bengels sind abgedruckt bei Oscar Wächter[58]. Von den Briefen, die zwischen den Geschwistern gewechselt wurden, sind vor allem Briefe von und an Christian Gottlieb Williardts und seine Frau Johanna Rosina erhalten[59]. Auch Briefe der Kinder Bengels an ihre eigenen Kinder wurden eingesehen[60].

Im allgemeinen schrieb Bengel an seine Schwiegersöhne, seine Frau an ihre Töchter. Bengels Briefe sind dabei sehr viel zahlreicher und umfangreicher[61]. Neben persönlichen Themen diskutierte er mit seinen Schwiegersöhnen theologische Fragen,

---

öffentlicht werden (vgl. Vortrag von Dieter Ising auf dem I. Internationalen Kongress für Pietismusforschung in Halle vom 28. August bis 01. September 2001). Es steht zu befürchten, dass Briefe, die für eine kulturgeschichtliche Arbeit wie die vorliegende Quellen darstellen, unter die Kategorie „weniger bedeutsam" fallen werden.

[55] Bengel und Bengelin an Albrecht Reichard Reuß und Sophia Elisabetha Reußin WLB cod. hist. fol. 1002, 32c, cod. hist. fol 1002 42 I–III.

[56] Bengel und Bengelin an Christian Gottlieb Williardts und Johanna Rosina Williardtin WLB cod. hist. qt. 688, I–II, cod. hist. qt. 689, II, cod. hist. fol. 1002, 32b.

[57] Bengel und Bengelin an Philipp David Burk und Maria Barbara Burkin WLB cod. hist. qt. 353a.

[58] Wächter, Bengel. Im Vergleich mit erhaltenen Originalbriefen zeigt sich, dass Wächter teilweise die Briefe kürzt. Kürzungen sind dabei fast immer durch Auslassungszeichen angegeben; die Briefe sind ansonsten korrekt wiedergegeben. Zahlreiche schwäbische pietistische Publikationen zitieren zwar auch Passagen aus Bengels Briefen, aber ohne Herkunftsangabe, stark gekürzt und nicht immer zuverlässig. Vgl. etwa Claus, Württembergische Väter.

[59] Briefe von Philipp David Burk und von Eberhard Friedrich Hellwag und seiner Frau Katharina Margaretha an Christian Gottlieb Williardts ZEL 18 I 174. Johanna Rosina Williardtin und Christian Gottlieb Williardts an Ernst Bengel WLB cod. hist. qt. 717,13. Christian Gottlieb Williardts an Philipp David Burk WLB cod. hist. fol. 874. Ernst Bengel an seine Frau WLB cod. hist. qt. 717,14. Maria Barbara Burkin an ihre Geschwister WLB cod. hist. fol. 874.

[60] Christian Gottlieb Williardts und Johanna Rosina Williardtin an ihren Sohn Johann Christian, an ihre Tochter Christiana Friederika und deren Mann Christian Gottlieb Reuß sowie Briefe der Kinder an die Eltern WLB cod. hist. qt. 410. Albrecht Reichard Reuß und Sophia Elisabetha Reußin an ihren Sohn Christian Gottlieb WLB cod. hist. qt. 410. Ernst Bengel an seinen Sohn Johann Albrecht WLB cod. hist. qt. 717, 14.

[61] Es ist möglich, dass von den Frauenbriefen nur wenige erhalten sind, weil sie als weniger erhaltenswert von den Nachkommen eingestuft wurden. Gisela Schlientz hat untersucht, wie Selbstzeugnisse württembergischer Pietistinnen von Männern „bevormundet, enteignet, verfälscht, vernichtet" wurden (vgl. Schlientz, Bevormundet). Dagegen spricht, dass gerade in Württemberg das „fromme Gedächtnis" der weiblichen Vorfahren gepflegt wurde. Vgl. hierzu das Forschungsprojekt von Gleixner, Frommes Gedächtnis.

Die von Schlientz untersuchten Texte wurden in dieser Arbeit nicht berücksichtigt. Die Lebensgeschichte der „Württembergischen Tabea" ist kein Selbstzeugnis. Beata Sturm hat zwar Selbstzeugnisse verfasst, sie aber vor ihrem Tod vernichtet. Ihre Biographie stammt von Georg Konrad Rieger. Magdalena Sibylla Rieger kleidete Autobiographisches in dichterische Formen;

praktische Fragen etwa im Zusammenhang mit seinen theologischen Publikationen, Stellenbesetzungen, Neuigkeiten von näheren oder entfernteren Bekannten und besondere Ereignisse. Die Korrespondenz diente hier auch als Zeitung. Die Briefe zwischen der Bengelin und ihren Töchtern handelten ebenfalls von persönlichen Dingen, vom Gedeihen der Enkelkinder, von Neuigkeiten und vom Haushalt. Eine Besonderheit weisen die Briefe an Reuß auf: Da er Arzt war, wurde er von seinen Schwiegereltern und Schwägern in ihren Briefen häufig konsultiert. Der zeitliche Schwerpunkt der Briefe Bengels liegt auf den 1740er Jahren, sie setzen mit der Verheiratung seiner Töchter ein und enden mit seinem Tod.

Die Briefe wurden häufig innerhalb der Familie weiterverbreitet. Dass Reuß sich einmal gezwungen sah, Bengel zwei parallele Briefe zu schreiben, von denen er einen seinen Verwandten am Ort zeigen konnte und den anderen nicht, ist oben berichtet worden[62]. Christian Gottlieb Williardts schrieb an Ernst Bengel: „Wir bekommen alle Briefe, welche an gel[ieb]te Frau Mutter erlassen werden, und wissen also, wie es bey M[einem] l[ieben] H[errn] Schwager aussiehet von innen und von aussen“[63].

Von Albrecht Reichard Reuß ist außerdem ein 84seitiges Tagebuch erhalten, das er in den Jahren 1758–1780 unregelmäßig führte[64]. Zwischen den Einträgen liegen meist längere zeitliche Abstände. Themen des Tagebuchs sind Gebete und Reflexionen über Reuß' inneren Zustand, sein Beruf als Leibmedikus (die Visitation der Apotheken, der Gesundheitszustand des Herzogs, nicht aber seine normale ärztliche Praxis) und Krankheiten. Reuß schrieb vor allem von seinen eigenen Krankheiten, vom Tod seiner Frau 1777 und von schweren Krankheiten und dem Tod von Verwandten und Freunden.

Christian Gottlieb Williardts führte ebenfalls Tagebuch. Teile seines Tagebuchs aus den Jahren 1768 und 1769 sind im Archiv für Familienforschung (Zeller) erhalten, insgesamt 14 Seiten[65]. Williardts berichtet dort ausführlich vom Tod seiner Tochter Maria Magdalena Grossin. Andere Themen sind seine eigene Gesundheit, die Hochzeit seiner Tochter Christiana Friderica mit Christian Gottlieb Reuss (ein Sohn Albrecht Reichards und Sophia Elisabethas), die Predigten, die er hört, Besuche sowie seine ökonomische Situation.

Philipp David Burk führte als Student, Vikar und junger Pfarrer von 1734–1745 ein ausführliches Tagebuch. Es besteht aus 31 unterschiedlich dicken Oktavheftchen, die extrem dicht und klein beschrieben sind. Insgesamt handelt es sich um etwas mehr als 1300 Seiten[66].

---

vgl. hierzu die Einleitung Abschnitt „Autobiographien“ S. 37. Die Aufzeichnungen von Beata Regina Hahn und Beate Paulus liegen außerhalb des Zeitrahmens dieser Arbeit.

[62] Siehe Einleitung S. 28f.

[63] WLB cod. hist. qt. 717, 13 17.01. 1760.

[64] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 III.

[65] ZEL 18 I 45/2.

[66] WLB cod. hist. oct. 102. Zitiert wird die Nummer des Heftchens und das Datum des Eintrags.

Dieses Tagebuch ist Dokument einer qualvollen Selbstprüfung, der Burk sich unterzog. Er zeichnet dort vor allem seinen Seelenzustand auf, den Wechsel von stillen und von unruhigen Stunden. In stillen Stunden fühlte er sich Gott nahe, in unruhigen weit entfernt von ihm. Die stillen Stunden hielten aber nie lange an, irgendein Vergehen entfernte ihn immer wieder von Gott. Diese Vergehen waren vor allem Esslust, die Angst, bei Weltkindern anzuecken sowie der Wunsch, der Welt zu gefallen, zu langes Schlafen, unnützes Reden, Neugierde auf Bücher oder Zeitungen, Zeitverschwendung. Andere Personen spielen kaum eine Rolle in diesem Tagebuch, sie werden zwar gelegentlich erwähnt, aber inhaltlich geht es immer um Burk selbst. Andere waren nur wichtig als Anlass eines bestimmten Seelenzustandes bzw. sie dienten als Folie, vor der sich Burks Seelenzustand entfaltete. Entsprechend schrieb Burk auch fast nur über seine eigenen Krankheiten. Im letzten Jahr des Tagebuchs heiratete er Maria Barbara Bengelin, dort tauchen dann auch Krankheiten seiner Frau auf sowie ein Bericht über die Geburt und den Tod ihres ersten Kindes.

In den ersten Jahren (ab 1734) führte Burk dieses Tagebuch täglich und ausführlich, ab ca. 1738 fasste er häufig zwei oder drei Tage in einem Eintrag zusammen. Ab ca. 1740 werden die Einträge noch seltener. 1745 endet das Tagebuch. In einem der letzten Einträge schrieb Burk: „[Ich] ... habe über m[eine]r häufigen Bibelarbeit ... dieses Diarium fast liegen lassen. Ich habe a[ber] aus der Bibelarb[eit] Nutzen u[nd] Erwek[un]g u[nd] Erq[ui]ck[un]g reichl[ich] genossen. U[nd] in m[eine]m Inneren gehet ohnehin ... nichts sonderl[ich]es vor, d[as] bes[onders] anbemerkt zu werden verdienet“[67]. In den ersten Jahren las Burk zu Beginn jeden Monats die Aufzeichnungen des Vormonats durch und suchte nach den Spuren göttlicher Gnade in seinem Leben.

Burks Tagebuch wurde mindestens teilweise von anderen Pietisten gelesen. In Heft VII befindet sich ein eingeschobener Zettel mit dem Text: „M. Burck α. 1. wie es die liebe brüder freüet, daß du deiner ängstlichkeit in etwas loß geworden, so erinnern sie dich hertzlich, du wollest fortfahren, dich im wort vom glauben zu stärcken. 2. du möchtest suchen, etwas activer und lebhafter in deinem exterieur zu reden, gehen etc. zu seÿn“[68]. Die Hefte I–XX sind bis zum Rand beschrieben, ab der letzten Seite von Heft XXI lässt Burk jedoch einen Rand stehen. Im letzten Eintrag dieses Heftes berichtet er, er habe „die Diaria d[er] Brüder“ bekommen[69]. In Heft XXII und XXIII finden sich am Rand Kommentare in anderen Handschriften, d.h. auch Burk hatte sein Tagebuch weggegeben und bekam es dann, mit Kommentaren pietistischer Brüder versehen, zurück. Diese Kommentare beziehen sich auf die Amtsführung als Pfarrer, theologische Fragen und die Erbauungsstunden. Der Austausch von Tagebüchern diente also der gegenseitigen brüderlichen Ermahnung und Erbauung.

Eine Besonderheit ist das „Vicariats Diarium“, das Burk 1734 in Neuffen als Vikar bei seinem Großvater führte[70]. Dort notierte Burk unter anderem „alle aufgefaßte

[67] WLB cod. hist. oct. 102 XXX 30.09.–20.12. 1745.
[68] WLB cod. hist. oct. 102 VII Januar 1735.
[69] WLB cod. hist. oct. 102 XXI 03.01. 1744.
[70] WLB cod. hist. oct. 102 XXXI.

Vor-Urtheile der gem[einen] Leute wieder das rechtschaffene Weßen, alle falsche Auslegung der Sprüche die unter den Leuten im Schwang gehen, alle Vortheile, diese oder jene Art Leute zu überzeugen, alle ihre Ausflüchte, welche sie von sich merken laßen“[71]. Die Reaktion der Gemeinde auf ihren pietistischen Vikar lässt sich dort – gebrochen durch Burks eigene Wahrnehmung – ersehen.

Eine weitere zentrale Quelle ist eine Zirkularkorrespondenz pietistischer Pfarrer[72]. Zwölf pietistische Pfarrer, Schüler Bengels, hatten sich in Württemberg Mitte der fünfziger Jahre des 18. Jahrhunderts zusammengeschlossen, um einen brüderlichen Gedanken- und Erfahrungsaustausch zu pflegen. Starb ein Teilnehmer, wurde die Zwölferzahl wieder aufgefüllt und ein anderer erweckter Pfarrer eingeladen, sich zu beteiligen. Die Korrespondenz zirkulierte unter den Teilnehmern; jeder las, was seine elf Brüder geschrieben hatten, setzte seinen Abschnitt dazu und sandte die Korrespondenz weiter an den nächsten. Dass zwölf Pfarrer an dieser Korrespondenz teilnahmen, geschah wahrscheinlich in Anlehnung an die zwölf Apostel. Für den Zeitraum bis 1780 umfasst die Korrespondenz ca. 1400 Seiten.

Die ersten 78 Seiten der Korrespondenz, auf denen wahrscheinlich Zweck und Ziel des Unternehmens genannt waren, sind nicht erhalten. Es ist aber klar, dass es in erster Linie um Erbauung geht, um gegenseitige Unterstützung im geistigen Wachstum, um theologische Diskussionen und Hilfe bei der Amtsführung. Anhand dieser Quelle lässt sich aber auch untersuchen, wie diese pietistischen Pfarrer Krankheit sahen und deuteten, bis zu einem gewissen Grad auch, wie sie mit ihren Krankheiten umgingen. Zum anderen gibt diese Quelle aber auch indirekt und in Ansätzen Auskunft darüber, wie die – zumeist nicht-pietistischen – Gemeindemitglieder Krankheit interpretierten.

Für die Wahrnehmung von Krankheit ist diese Korrespondenz eine reiche Quelle. Die Pfarrer berichteten von ihren eigenen schweren oder auch leichteren Krankheiten, bei einigen erwiesen sie sich als tödlich. Sie schrieben von ihren Ehefrauen und Kindern, eine große Zahl ihrer Kinder begruben sie schon früh. Und sie schrieben von ihren Erfahrungen als Seelsorger, zu deren Aufgabe auch die Betreuung kranker Gemeindemitglieder gehörte. Dabei erfährt man einiges über die Ansichten dieser Gemeindemitglieder über ihre Krankheiten, insbesondere da, wo diese Ansichten von denen der Pfarrer abweichen.

Auf einem *Scopus* waren die Regeln der Korrespondenz festgehalten, dieser Scopus liegt der Zirkularkorrespondenz heute nicht mehr bei. Denk schrieb nach seiner Aufnahme in den Kreis der Zwölf: „Da ich den Scopum des Instituti gelesen: so freute mich insonderheit, daß doch auch das Fragen erlaubt ist, und diesen legem habe in Absicht auf mich so interpretiert, daß ich auch das ungeschickte Fragen darunter gerechnet“[73]. Die Reihenfolge, in der die Briefe herumgeschickt wurden, lag ebenfalls fest und war dadurch bedingt, in welcher Häufigkeit und zwischen welchen Orten

[71] WLB cod. hist. oct. 102 XXXI 13.10.1734.
[72] WLB cod. hist. qt. 519 a-b.
[73] WLB cod. hist. qt. 519a 01.10.1756.

die Postboten verkehrten. Gelegentlich wurden auch Teilnehmer im Zirkel vergessen. Anfangs kursierten die Blätter zügig, die Teilnehmer behielten sie nur wenige Tage und schickten sie dann weiter. Dann nehmen die Entschuldigungen zu, dass man die Blätter länger behalten habe, und auch die Klagen, dass die Korrespondenz zu langsam zirkuliere[74].

Ergänzend wurde weitere Briefe an Magnus Friedrich Roos, einen der Teilnehmer der Zirkularkorrespondenz, herangezogen[75].

Philipp Matthäus Hahn hat lange und ausführlich Tagebuch geschrieben, sein Tagebuch liegt in einer modernen und vollständigen Edition vor[76]. Die erhaltenen Bände decken die Jahre 1772–77, 1783–85 und 1787–89 ab. In den Tagebüchern fehlen gelegentlich Seiten, die von Hahns zweiter Ehefrau Beata Regina entfernt worden sind, es handelt sich um Seiten, auf denen Hahn über seine Ehekonflikte schrieb. Möglicherweise hat seine zweite Frau auch ganze Tagebuchbände vernichtet. Andere Bände sind wahrscheinlich verloren, darunter der erste Band. Vermutlich hat Hahn sein Tagebuch im Zusammenhang mit den neu gegründeten Konferenzen pietistischer Pfarrer begonnen, denn dort lasen die Teilnehmer aus ihren Tagebüchern vor[77]. Insbesondere in den ersten Jahren sind die Einträge häufig sehr ausführlich. Später finden sich zunehmend Einträge, die nur aus ein paar Stichworten bestehen. Im allgemeinen erhält jeder Tag einen eigenen Eintrag. Neben seinem Tagebuch hat Hahn einen autobiographischen Abriss seines Lebens geschrieben.

Wie schon erwähnt, nehmen die Streitigkeiten in beiden Ehen einen großen Raum in Hahns Tagebuch ein. Auch zu seinen Brüdern und später zu seinen erwachsenen Söhnen, die in seiner Werkstatt arbeiteten, hatte Hahn ein gespanntes Verhältnis. Ansonsten schrieb er über seine Arbeit als Pfarrer, über die – sehr erfolgreichen – Erbauungsstunden, die er hielt, über seine Bibelarbeit und seine theologischen Schriften. Seine Arbeit als Konstrukteur von Uhrwerken, astronomischen Maschinen und Rechenmaschinen war ebenfalls Thema seines Tagebuchs. Seiner Gesundheit und seinen Krankheiten widmete Hahn häufige Bemerkungen. Auch schwere Krankheiten seiner Kinder tauchen auf, und der Tod seiner ersten Ehefrau wird ausführlich behandelt. Hahn spürte den Schickungen Gottes in seinem Leben nach und notierte sie in seinem Tagebuch.

Häufig ist vom Austausch von Tagebüchern die Rede. Hahn berichtete, wie auf den Konferenzen der Brüder aus Tagebüchern vorgelesen wurde. Er las bei sich zu Hause unter anderem das Tagebuchs seines Vikars. Pietistischen Besuchern las er zuweilen aus seinem Tagebuch vor. Als er nach dem Tod seiner ersten Frau zunächst daran dachte, Helena Flattich zu heiraten, gab er ihr sein Tagebuch zu lesen und nahm es ihr

---

[74] 1755/56 dauerte es etwa 8–10 Wochen, bis die Korrespondenz den Kreis vollendet hatte. 1773 beschwerte sich Roos, es habe diesmal ein Dreivierteljahr gedauert (WLB cod. hist. qt. 519b 13.08. 1773).

[75] HStAS Q 2/19, ZEL 5 I 17, 1–50.

[76] Vgl. Hahn, Kornwestheimer Tagebücher und Hahn, Echterdinger Tagebücher.

[77] Vgl. Brecht, Einleitung, in: Hahn, Kornwestheimer Tagebücher S. 35–36.

sehr übel, dass sie ihm ihr Tagebuch nicht geben wollte. Hahn empfahl seinen Besuchern, ein Tagebuch zu beginnen, wenn sie noch keines führten.

Israel Hartmann führte von 1774 bis 1805 Tagebuch. Das Ergebnis sind Dutzende von Oktavheftchen mit insgesamt über 3500 Seiten, die heute in 13 Büscheln im Staatsarchiv Ludwigsburg liegen[78]. Hartmann schrieb auch einen Lebenslauf in mehreren Versionen[79]. Sein Motiv dafür, ein Tagebuch zu beginnen, lässt sich dem ersten Satz entnehmen: „Erforsche mich Gott, und erfahre mein Herz". Entsprechend ist das Hauptthema des Tagebuchs Hartmanns Seelenverfassung. Hartmann fühlte sich oft geistlich elend und bat Gott um Hilfe. Große Teile seines Tagebuchs sind direkte Zwiesprache mit Gott. In Hartmanns Tagebuch wird ein intensives Zeitbewusstsein deutlich, er schrieb immer wieder davon, dass schon wieder eine Woche, ein Monat oder Jahr vorbei seien. Diese Einträge sind verbunden mit Freude darüber, jetzt dem Ziel des Heimgangs zu Gott näher gekommen sein, und mit Scham darüber, wie schlecht er diese Zeit angewendet habe.

Hartmann führte sein Tagebuch sehr regelmäßig, normalerweise hat jeder Tag seinen Eintrag. Erst spät im Alter im Jahr 1802 lässt die Häufigkeit der Einträge nach. Die Einträge sind allerdings sehr unterschiedlich lang, sie können aus einem Seufzer bestehen oder mehrere Seiten umfassen.

Über praktische Dinge schrieb Hartmann wenig. Er nannte die Namen der Besucher, die zu ihm kommen, und notierte, wen er selbst besucht hat. Über seine Arbeit als Lehrer am Waisenhaus erfährt man nur selten etwas und nur zu besonderen Anlässen, wie zur Konfirmation oder wenn die Schule visitiert wurde. Manchmal fügte Hartmann Abschriften von Briefen ein, die er verschickt hat. Außerdem notierte er zahlreiche Gedichte in seinem Tagebuch. Es war bei den württembergischen Pietisten – und nicht nur bei ihnen – üblich, zu bestimmten Anlässen Gedichte zu verfassen, z.B. Leichencarmina oder Hochzeitscarmina. Hartmann dichtete andauernd, er drückte seinen Seelenzustand in den Gedichten aus und nahm sie folgerichtig auch in sein Tagebuch auf.

Die Briefe Johann Friedrich Flattichs sind ediert[80]. Von seinem ursprünglich sehr umfangreichen Briefwechsel sind allerdings nur noch 89 Briefe erhalten, die bis auf zwei Ausnahmen 1776 und später geschrieben sind. Auch Flattichs Briefe scheinen durch Erbteilungen aufgeteilt worden zu sein[81]. Flattich schrieb an seine Tochter Veronika (Briefe an die anderen Töchter sind kaum erhalten), dessen Mann Wilhelm Friedrich Trautwein, den befreundeten Vikar Wilhelm Ludwig Hosch sowie Christian Adam Dann. Es liegen nur die Briefe Flattichs vor, nicht die Briefe seiner Korrespondenzpartner. Themen sind Beobachtungen, die Flattich in seiner Gemeinde macht. Eine Sache, die ihn besonders interessierte, war, was Flattich das „rechte Hausen" nannte, also die ökonomischen und sozialen Aspekte des Zusammenlebens. Er-

[78] StAL PL 701 Bü 2–14.
[79] StAL PL 701 Bü 15.
[80] Flattich, Briefe (88 Briefe). Ein weiterer Brief Flattichs liegt in UB Tüb. Md 929.
[81] Vgl. Ehmer, Einleitung, in: Flattich, Briefe S. XVI.

ziehungsfragen werden häufig berührt. Flattichs Briefe an seine Tochter enthalten familiäre Begebenheiten, Neuigkeiten aus der Bekanntschaft, Ratschläge an die Tochter; die Briefe an Hosch und Dann enthalten ebenfalls Ratschläge des älteren Pfarrers an die jungen Kollegen. Krankheit und Gesundheit tauchen immer wieder einmal auf, entweder wenn Flattich selbst erkrankte, wenn von kranken Bekannten die Rede war oder wenn Flattich aus seiner Gemeinde berichtete. Am Beispiel Flattichs lässt sich schön belegen, wie sehr Briefe sich innerhalb der pietistischen Binnenöffentlichkeit verbreiten konnten, auch ohne gedruckt zu werden. An Hosch schrieb er: „Weil Ihnen das, was der H[err] Praelat Oetinger an den Herrnhuter Spangenberg geschrieben, Nachdenken gemacht, und ich die Copie von solchem Schreiben bekommen, so übersende Ihnen diese Copie mit der Bitte, mir solche wieder zurückzuschicken." Einige Monate später schrieb er wieder an Hosch: „Weil mir die Antwort des H[errn] Missionarii Spangenberg auf des H[errn] Praelat Oetingers Brief in originali kürzlich zugekommen und ich solchen abgeschrieben, so wolte Ihnen diese Abschrift communiciren, indem ich weiß, daß solche Ihnen angenehm seyn werde. Ich bitte solche auch dem H[errn] Pf[a]r[rer] Lehrenkrauß zu communiciren, doch so, daß Sie mir selbige wieder zurückschicken"[82]. Die Originale und die Abschriften der Originale zirkulierten unter den württembergischen und anderen Pietisten.

Von dem Pfarrer Karl Friedrich Harttmann sind zwei handschriftliche Tagebücher erhalten[83]. Das erste unpaginierte Tagebuch führte er im Jahr 1761, dort notierte er hauptsächlich „Gedanken und Lesefrüchte", d.h. Überlegungen, die er anlässlich einer Lektüre anstellte. Themen sind theologische Fragen, das Wetter, Träume, und sein Seelenzustand. Am Ende dieses Tagebuchs notierte Harttmann Arzneirezepte gegen diverse Leiden. Das zweite Tagebuch mit 236 Seiten führte Harttmann von 1765–1781; die zeitlichen Abstände zwischen den einzelnen Einträgen sind oft groß. Auch dieses Tagebuch besteht zum großen Anteil aus allgemeinen „observationes" , aber es enthält mehr persönliche Begebenheiten als das Tagebuch von 1761, insbesondere auch Berichte über verschiedene Krankheiten Harttmanns, seiner Frau und seiner Kinder.

Eine Briefsammlung aus Harttmanns Nachlass ist ebenfalls erhalten[84]. Sie enthält über 100 Briefe an Harttmann, die meisten von pietistischen Pfarrern und von Verwandten Harttmanns. Einige Briefe sind nicht an Harttmann gerichtet, er hat sie wahrscheinlich ihres erbaulichen Inhalts wegen gesammelt. So findet sich zum Beispiel ein Brief von Johann Albrecht Bengel, in dem er über die Wirkungsweise der göttlichen Gnade spricht, und ein Brief von General Rieger, in dem er über seine Bekehrung berichtet. Die Briefe an Harttmann dienten dem Kontakthalten und der gegenseitigen Erbauung. Sie berichten davon, wie es gemeinsamen Freunden und Bekannten gesundheitlich und beruflich ergeht. Gedanken zur Bruderliebe unter Kindern Gottes stehen neben Sterbeberichten und Erzählungen von Krankheiten.

---

[82] Flattich, Briefe Nr. 16 11.03. 1778, Nr. 20 31.06. 1778.
[83] UB Tüb. Mh 810 und Mh 810a.
[84] UB Tüb. Mh 749.

II. Krankheit in normativen pietistischen Schriften

Der Pietismus bot seinen Anhängern bestimmte Deutungsmuster und Handlungsanweisungen im Zusammenhang mit Krankheit. Die tatsächliche Krankheitswahrnehmung der Pietisten, ihre Deutung von und ihr Umgang mit Krankheit können jedoch nicht aus normativen Texten abgelesen werden. Dennoch ist es notwendig, vorab die Deutungsmuster und Handlungsanweisungen des Pietismus zu bestimmen. Um nämlich feststellen zu können, welche Normen übernommen wurden und welche in der Praxis verändert wurden, ist es notwendig, die Normen zu kennen. In diesem Kapitel soll daher untersucht werden, wie Krankheit in normativen pietistischen Schriften dargestellt und gedeutet wurde. Quellen hierzu sind Predigten und Erbauungsbücher verschiedener, im württembergischen Pietismus bekannter Autoren. In den folgenden Kapiteln wird analysiert, ob und wie diese Deutungsmuster von den württembergischen Pietisten angenommen wurden. Hier sollen sie zunächst einmal identifiziert werden.

1. Philipp Jakob Spener

Spener veröffentlichte eine Predigt darüber, wie ein Christ Krankheit anzusehen habe und wie er oder sie sich in Krankheit verhalten solle. Der Predigt „Schuldigkeit in Krankheit" aus den „Evangelischen Lebens=Pflichten" ist die Stelle Mt 9, 18–26 zugrundegelegt[1]. Spener stellt seiner Auslegung des Textes einen allgemeinen Teil voran, in dem er von dem Ursprung aller Krankheiten spricht, dem Sündenfall[2]. Adam und Eva waren zunächst unsterblich und niemals krank. Weil sie Gottes Gebot über-

[1] „DA er solches mit ihnen redet / siehe / da kam der Obersten einer / und fiel für ihm nieder / und sprach: Herr / Meine tochter ist jetzt gestorben / Aber komm und lege deine hand auff sie / so wird sie lebendig. Und JEsus stund auff / und folgte ihm nach / und seine jünger. Und siehe / ein Weib / das zwölff Jahr den Blutgang gehabt / trat von hinden zu ihm / und rühret seines Kleides Saum an / Denn sie sprach bey sich selbs: Möchte ich nur sein Kleid anrühren / so würde ich gesund. Da wendet sich Jesus um / und sahe sie / und sprach: Sey getrost meine Tochter / Dein Glaube hat dir geholffen. Und das Weib ward gesund zu derselbigen Stunde. Und als er in des Obersten Hauß kam / und sahe die Pfeiffer und das Getümmel des Volcks / sprach er zu ihnen: Weichet / dann das Mägdlein ist nicht todt / sondern es schläfft. Und sie verlachten ihn. Als aber das Volck außgetrieben war / gieng er hinein / und ergriff sie bey der Hand / da stund das Mägdlein auff. Und diß Gerüchte erschall in dasselbige gantze land." (Spener, Schuldigkeit in Krankheit S. 529–530). Spener greift in seiner Argumentation auch häufig auf die Parallelstellen zu dieser Episode in den anderen Evangelien zurück, nämlich Lk 8,43–48 und Mk 5, 25–34.

[2] Spener, Schuldigkeit in Krankheit S. 530–531.

traten, wurden sie sterblich. Sie waren nun dem Tod und den Krankheiten unterworfen. Der menschliche Leib ist seit dem Sündenfall so beschaffen, dass in ihm „der saamen stecket zu allerley kranckheiten“[3]. Auch die Erde ist um des Menschen willen verflucht worden, und so ist die Nahrung, die auf der Erde wächst, dem Leib nicht nur nützlich, sondern enthält auch schädliches und krankheitsverursachendes. Alle Menschen sind von Krankheit betroffen, die einen früher, die anderen später, die einen mehr, die anderen weniger. Es steht in Gottes Hand, „von dem jenigen / was wol insgesamt der sünden frucht ist / nach seinem willen einem jeden mehr oder weniger zuzutheilen“[4].

Es folgt die Erklärung des Evangeliumstextes[5]. Zunächst betont Spener, wie krank und elend die Frau, die seit zwölf Jahren am Blutgang litt, gewesen sein muss. Entkräftet, arm und nach menschlichem Ermessen ohne Hoffnung auf Genesung „war wol dieses arme weib in dem äussersten elend auff alle manier“[6]. Hingegen finden sich bei dieser Frau viele Tugenden. Sie hatte einen großen Glauben, sie war demütig, bescheiden und aufrichtig. Sie hatte einen großen Glauben, denn sie war überzeugt, dass sie nur Jesu Gewand anrühren müsse, um gesund zu werden. Sie war demütig und bescheiden, denn sie näherte sich unauffällig von hinten und hielt sich nicht für wert, ihr Anliegen offen vorzubringen. Und sie war aufrichtig, denn als Jesus (bei Markus und Lukas, nicht bei Matthäus) fragte, wer ihn angerührt habe, da bekannte sie, dass sie es war. Spener kommentiert: „Dieses waren nun feine tugenden / daran fast vermuthlich ist / daß dieselbe bey ihr durch ihre kranckheit gewürcket oder vermehret worden sind. wie dann sehr offt die kranckheiten des leibes viel zu der gesundheit der seelen thun und helffen müssen“[7]. Auf der körperlichen Seite ist die Frau krank und elend, im geistlichen aber ist sie, gerade durch ihre Krankheit und ihr Elend, gesund und tugendhaft. Die heilsame Wirkung der Krankheit auf die Seele ist eine Interpretation Speners, in den Bibelstellen findet sich keinerlei Hinweis darauf. In der Bibel wird kein Zusammenhang zwischen der Krankheit der Frau und ihren Tugenden hergestellt. Ihre Tugenden werden dort gar nicht besonders herausgestellt, allein ihr großer Glaube wird betont, und aufgrund dieses großen Glaubens wird sie geheilt. Spener aber ist es aber an dieser Stelle nicht um die Heilung zu tun, sondern um die Krankheit, ihn interessiert diese Frau als vorbildliche Kranke.

Zur Heilung kommt Spener im nächsten Absatz. Die Frau glaubte fest daran, dass sie durch Jesus gesund werden würde, „welches gewiß ein hoher grad des glaubens war / und also der H. Geist kräfftig in ihrem hertzen gewürcket haben muß“[8]. Spener bemerkt sodann, dass sich in ihre Tugend „Bescheidenheit“ auch Schwachheit mischt, sie hätte Jesus freimütig um seine Hilfe ansprechen sollen. Gott lässt sich solche menschliche Unvollkommenheit jedoch gefallen und sieht über die Schwachheit

[3] Ebd. S. 530.
[4] Ebd. S. 531.
[5] Ebd. S. 531–533.
[6] Ebd. S. 532.
[7] Ebd. S. 532.
[8] Ebd. S. 532.

hinweg, er sieht den Glauben und hilft. Kaum berührte die Frau den Saum des Gewandes Jesu, so wurde sie gesund.

Spener beginnt nun mit den „Lehr=puncten", die er aus dieser Evangelienstelle ableitet[9]. Er beginnt mit drei grundsätzlichen Erwägungen („fundamenten"). Die erste Erwägung ist diese: „Und also haben wir jegliche kranckheit anzusehen / daß sie entweder auffs wenigste eine allgemeine frucht der sünden / oder zuweilen eine besondere straff einer gewissen sünde seye"[10]. Spener belegt dies noch einmal mit mehreren Bibelstellen[11]. Krankheit kommt von Gott, nichts geschieht ohne Gottes Willen, und Gott straft so die Sünder. Gleichzeitig kommt Krankheit nicht von Gott, sondern vom Teufel, da der Teufel Ursprung aller Sünde ist und die Sünde der Ursprung der Krankheit[12]. Der Teufel kann auch die direkte Ursache einer Krankheit sein. Er macht zuweilen Menschen krank, so wie er Hiob krank gemacht hatte. Es kann also sein, dass „bey mancher kranckheit nicht lauter natürliches sich finde / sondern der teuffel / nemlich auf GOttes verhängnuß / offt sein werck dabey habe"[13]. Krankheiten können also natürliche Ursachen haben oder vom Teufel kommen, in beiden Fällen aber steht die menschliche Sünde dahinter, und beide Fälle sind von Gott regiert.

In der zweiten grundsätzlichen Überlegung legt Spener dar, dass Krankheiten zwar Sündenstrafen sind, diesen Strafcharakter aber „bey glaubigen kindern GOttes" verlieren und zu „einer ihnen heylsamen züchtigung werden"[14]. Hierfür zieht Spener den ersten Korintherbrief heran. Paulus schreibt dort im elften Kapitel, dass bei den Korinthern soviele Kranke seien, weil sie das Abendmahl unwürdig genossen hätten. Dies sei ein Gericht des Herrn. „Wann wir gerichtet werden / so werden wir von dem HErrn gezüchtiget / auff daß wir nicht samt der welt verdammt werden"[15]. Das Strafgericht wandelt sich in ein Gnadengericht, das zum Besten des Gezüchtigten dient. Spener führt dies darauf zurück, dass die Korinther „ohne zweiffel / ... in wahrer buß gestanden"[16]. Weil sie bußfertig waren, wollte Gott sie nicht strafen, sondern durch die Krankheit bessern.

Die dritte grundsätzliche Überlegung ist die, dass die Menschen nie im voraus wissen können, wie eine Krankheit ausgehen wird. Manche vermeintlich harmlose Krankheit erweist sich als tödlich, von anderen schweren Krankheiten genesen die Kranken unerwartet. Kranke müssen sich also auf beide Möglichkeiten gefasst ma-

---

[9] Ebd. S. 533.

[10] Ebd. S. 533.

[11] Etwa Sir 38,15 Wer vor seinem schöpffer sündigt / der muß dem artzt in die hände kommen; 5 Mos 28,22 Der HERR wird dich schlagen mit schwulst / fieber / hitze / brunst / dürre / gifftiger lufft und gelbsucht / und wird dich verfolgen / biß er dich umbringe. SPENER, Schuldigkeit in Krankheit S. 533–534.

[12] Ebd. S. 534.

[13] Ebd. S. 534.

[14] Ebd. S. 534.

[15] 1 Kor 11, 32.

[16] SPENER, Schuldigkeit in Krankheit S. 534. In der entsprechenden Bibelstelle ist von Buße nicht die Rede.

chen. Das Gebot „Du sollst nicht töten" gilt auch gegenüber sich selbst, Kranke müssen also danach bestrebt sein, ihr Leben zu erhalten, soweit es in ihrer Macht steht[17].

Aus diesen Fundamenten leitet Spener nun die Pflichten ab, die ein Christ erfüllen muss, wenn er (oder sie) krank ist. Die erste Pflicht des Kranken ist, sich vor Augen zu führen, dass Krankheiten nicht zufällig auftreten, sondern von Gott kommen, und dass ihr Ursprung die Sünde ist. Sie sind eine Erinnerung Gottes, „daß er ein sündlicher verderbter mensch seye / und daß er an der kranckheit seines leibes / was auch vor kranckheit in seiner seel stecke / bedencken solle"[18]. Der Kranke muss sich seine Sünden vor Augen führen. Dazu zählt die Prüfung, ob er selbst durch falsches Verhalten – unmäßiges Essen, zuviel Wein, oder zu heftige Gemütsbewegungen – seine Krankheit hervorgerufen hat. Denn sich selbst durch Unmäßigkeit oder anderes falsches Verhalten eine Krankheit zuzuziehen, gilt Spener als Sünde. Oder hat eine andere Sünde Gottes Zorn provoziert und ihn dazu veranlasst, diese besondere Krankheit zu schicken? Die Kranken müssen ihren Lebenswandel prüfen und sehen, ob sie eine solche besondere Sünde bei sich entdecken. „Diese erkantnuß der sünden insgemein und absonderlich muß allezeit billich das erste seyn / und den übrigen pflichten gleichsam den weg bahnen"[19].

Die zweite Krankheitspflicht ist es, Gott seine Sünden zu bekennen, sich vor ihm zu demütigen und ihn bußfertig um Vergebung anzuflehen. Selbst wenn die sorgfältige Prüfung des eigenen Lebenswandels ergibt, dass weder Unmäßigkeit noch eine andere besondere Sünde die Ursache der Krankheit sein können, so hat der Kranke zu bedenken, dass er „nicht nur in sünden empfangen und gebohren seye / sondern auch GOtt so offt würcklich beleidiget habe / da eine jegliche die geringst scheinende sünde bereits die ewige verdammnuß / geschweige dann jede schmertzliche kranckheit / verschulde"[20]. Buße und Sündenbekenntnis sind daher stets notwendig. Jetzt ändert die Krankheit ihren Charakter: „Wo wir nun in wahrer buß mit GOtt versöhnet sind / und also numehr an demselben uns eines gnädigen GOttes und Vaters wiederum getrösten können / so ist die meiste und gefährlichste gewalt der kranckheit gebrochen / und die vorhin eine eigenliche straff gewesen / davon man wenig trosts oder nutzen hätte haben können / wird alsdann eine gesegnete züchtigung und heylsames creutz"[21].

Die Versöhnung mit Gott durch Sündenbekenntnis und Buße ist Voraussetzung für die dritte Krankheitspflicht. Sie besteht darin, dass der Kranke Gott seine Not vorträgt, ihn darum bittet, die Krankheit abzuwenden und ihm seine Gesundheit wieder zu schenken. Allerdings soll der Kranke nur mit Einschränkungen um seine Genesung beten. Nur wenn die Genesung Gottes Ehre dient und der Seligkeit des Kranken zuträglich ist, soll Gott heilen. Der Kranke soll auch gerne krank bleiben und gerne sterben, wenn Gott es so beschließt. Auf der anderen Seite ist dieses bedingte Ge-

[17] Ebd. S. 534.
[18] Ebd. S. 535.
[19] Ebd. S. 536.
[20] Ebd. S. 536.
[21] Ebd. S. 536.

bet um Heilung aber eine Pflicht. Auch solche Kranken, die es vorzögen, zu sterben und endlich bei Gott in der Seligkeit zu sein, müssen ihn darum bitten, gesund zu werden. Denn Gott hat den Menschen auf der Welt Arbeit aufgetragen, sie sollen seine Ehre mehren und den Nächsten dienen[22]. Auch die Mitbrüder des Kranken sollen zu Gott um dessen Heilung beten, wie es im Jakobusbrief 5,14 vorgeschrieben ist[23].

Die vierte Krankheitspflicht ist es, zu versuchen, seine Gesundheit nicht nur durch Gebet, sondern auch durch die Konsultation von Ärzten wiederzuerlangen. Spener zitiert hier zur Begründung aus dem 38. Kapitel des Buches Sirach[24]. Er wendet sich sodann gegen Einwände, die man gegen die Behandlung von Krankheit durch Ärzte machen könnte. Zwar stimmt es, dass die Arzneikunst sehr unvollkommen ist und die Unwissenheit der Ärzte groß. Ungeschickte Ärzte bringen ihre Patienten zuweilen sogar ums Leben, anstatt sie zu heilen, und selbst geschickte Ärzte wenden manchmal die falschen Kuren an und verschlimmern das Übel. Dennoch „haben wir doch nicht zu gedencken / so wollen wir dann der artzeney gar nicht brauchen / weil doch nichts gewisses seye / wolle uns GOtt gesund haben / so könne ers auch ohne artzeney. ... Und ist je besser / der artzeneyen sich gebrauchen / die noch zuweilen und etwas helffen / als gar alles unterlassen. Daß auch GOtt ohne artzeney helffen könne / ist wahr: aber er fordert doch von uns / daß wir seine ordnung in acht nehmen“[25].

Spener referiert hier zunächst eine gängige Medizinkritik der Frühen Neuzeit[26], mit dieser Kritik setzt er sich dann aber nicht wirklich auseinander. Spener schildert selbst die Gefahren einer falschen Behandlung sehr drastisch. Ein Medizingegner könnte nun argumentieren, dass ein Kranker, der sich in ärztliche Behandlung begibt, wissentlich sein Leben riskiert und damit eine Sünde begeht. Die fahrlässige Ruinierung der eigenen Gesundheit ist ja auch für Spener eine Sünde, wie er bei der Diskussion der ersten Krankheitspflicht dargelegt hatte. Auf dieses Problem geht Spener aber gar nicht ein. Als er begründet, warum die Konsultation von Ärzten dennoch ei-

---

[22] Spener zitiert hier wieder Paulus. Im Brief an die Philipper 1, 21–24 schreibt Paulus: „Christus ist mein leben / und sterben ist mein gewinn: sintemal aber im fleisch leben / dienet mehr frucht zu schaffen / so weiß ich nicht / welches ich erwählen solle / dann es ligt mir beydes hart an. Ich habe lust abzuscheiden / und bey Christo zu seyn / welches auch viel besser wäre. Aber es ist nöthiger im fleisch bleiben um euert willen.“ (Spener, Schuldigkeit in Krankheit S. 537).

[23] Spener zitiert Jak 5,14–15: „Wann jemand kranck seye / daß er solle zu sich ruffen die ältesten von der gemeinde / und lasse über sich beten / und salben mit öle in dem namen des Herrn / und das gebet des glaubens wird den krancken helffen / und der Herr wird ihn auffrichten.“ (Spener, Schuldigkeit in Krankheit S. 538).

[24] „Ehre den artzt mit gebührlicher verehrung / daß du ihn habest zur noth. Dann der HErr hat ihn geschaffen / und die artzeney kommt von dem Höhesten / und die Könige ehren ihn. Der HErr lässt die artzeney auß der erden wachsen / und ein vernünfftiger verachtet sie nicht. ... er hat solche kunst den menschen gegeben / daß er gepreiset würde in seinen wunderthaten / damit heilet er und vertreibet die schmerzten / und der apothecker macht artzeney darauß.“ (Spener, Schuldigkeit in Krankheit S. 538).

[25] Ebd. S. 538.

[26] Vgl. Porter/Porter, Patient's Progress S. 53–63. Zur Medizinkritik in literarischen Schriften vgl. Eckart, „Medicus Politicus“.

ne Pflicht ist, erwähnt er den möglichen Schaden durch eine Behandlung gar nicht mehr, sondern nur ihren ungewissen Nutzen. Dass eine Behandlung nicht mit hundertprozentiger Sicherheit hilft, sei kein Argument, sie ganz zu unterlassen. Es genügt, dass sie manchmal hilft. Gott hat eine bestimmte Ordnung eingerichtet. Er hat Arzneimittel geschaffen, die gegen Krankheiten helfen, er hat auch den Beruf des Arztes geschaffen, wie man dem Buch Sirach entnehmen kann. Christen müssen sich an die göttliche Ordnung halten. Natürlich kann Gott auch ohne Medikamente und direkt heilen, aber das ist nicht der Normalfall. Gott könnte auch einen Menschen am Leben erhalten, der keine Speise zu sich nimmt, dennoch würde niemand mit dieser Begründung aufhören, Nahrung zu sich zu nehmen[27].

Spener schiebt nun einen kurzen Absatz über die Pflichten christlicher Ärzte ein, zu denen nicht nur gehört, in der Behandlung von Kranken jede mögliche Sorgfalt walten zu lassen, sondern auch, bei allen Behandlungen Gott anzurufen und um seine Führung und seinen Segen zu bitten[28]. Die Patienten sollen sich ihren Anweisungen fügen, um nicht „mit unordentlichem wesen und übeler hülff die curen selbs [zu] verderben / und damit mörder an ihnen selbs [zu] werden"[29]. Hier taucht das Argument doch auf, dass Kranke sich nicht in einer Art und Weise verhalten dürfen, die ihre Gesundheit noch mehr schädigt. Spener benutzt es, um eigenmächtiges Abweichen der Kranken vom ärztlichen Behandlungsplan zu verurteilen.

Gott hat eine bestimmte Ordnung eingerichtet: Kranke sollen bei Ärzten Hilfe suchen. Wenn sie dann den Anweisungen dieser Ärzte folgen, sind sie selbst von der Verantwortung für den Ausgang der Behandlung entbunden. Die Kranken machen sich nicht des Selbstmords schuldig, wenn sie aufgrund falscher Behandlung sterben. Lassen sie sich aber nicht behandeln oder ändern sie eigenmächtig die Therapie, sind sie selbst für den Ausgang verantwortlich. Über eine der wichtigsten Formen der Krankenbehandlung in der Frühen Neuzeit, nämlich die Selbstbehandlung bzw. die Behandlung durch die eigene Familie, äußert sich Spener nicht. Es bleibt offen, ob Spener Kranke, die sich bei größtmöglicher Sorgfalt und unter Anrufung Gottes selbst behandeln, für einen schlechten Ausgang selbst verantwortlich macht.

Auf alle Fälle müssen Kranke zu „rechten natürlichen mitteln" greifen und sich vor allen „aberglaubischen / unnatürlichen / und also zauberischen mitteln" hüten[30]. Sie dürfen auch ihr Vertrauen und ihre Hoffnung weder auf die Mittel noch auf die Ärzte setzen, sondern nur auf Gott. König Asa hatte sein Vertrauen auf die Ärzte gesetzt, anstatt Gott zu suchen, daher ließ Gott ihn sterben[31]. Gott segnet die Arzneien oder segnet sie nicht, wie es ihm beliebt. Diesen Segen müssen die Kranken daher erbitten.

---

[27] Spener, Schuldigkeit in Krankheit S. 538.
[28] Ebd. 538–539.
[29] Ebd. S. 539.
[30] Ebd.
[31] Vgl. 2. Chr 16, 12.

Die fünfte Krankheitspflicht ist es, sein Haus zu bestellen[32]. Kranke müssen ihre weltlichen Angelegenheiten ordnen, Rechnungen bezahlen, ihr Testament machen, und dabei darauf achten, der Liebe und der Gerechtigkeit Genüge zu tun. In einer Krankheit soll man auch den Armen besonders viel Gutes tun[33].

Sein Leiden mit Geduld zu ertragen, ist sodann die sechste Krankheitspflicht. Die Kranken dürfen nicht gegen Gott murren, sondern müssen ihre Krankheit und ihre Schmerzen gelassen ertragen und ruhig die Zeit erwarten, „welche GOTT zu ihrer hülffe bestimmet haben mag"[34]. Diese Hilfe kann entweder in der Schenkung zeitlicher Gesundheit durch eine Genesung bestehen, oder in der Verleihung ewiger Gesundheit durch den Tod. Auf beides sollen die Kranken vorbereitet sein und mit beidem zufrieden. Sie sollen ihre Krankheit von Gott als väterliche Züchtigung willig annehmen. Spener verweist hier auf den Hebräerbrief[35].

Die siebte und letzte Pflicht ist es schließlich, nach einer Genesung Gott dafür zu danken, und zwar nicht nur mit Worten, sondern auch mit Werken. Insbesondere sollen die Geheilten von ihren früheren Sünden ablassen. Wer das nicht tut und nach seiner Genesung so arge lebt wie vorher, „da wäre einem solchen besser gewesen / er wäre nimmermehr gesund worden / als wodurch er nur gelegenheit bekommen / die menge seiner sünden / und also die schwere seiner verdamnuß zu vermehren"[36].

Spener untersucht im nächsten Teil seiner Predigt die Hilfsmittel, deren sich ein Kranker bedienen kann, um seine Krankheitspflichten zu erfüllen, sowie die Hindernisse, die ihrer Erfüllung im Wege stehen[37]. Dazu zählen zunächst einmal das göttliche Wort, die Taufe, das Abendmahl, das Gebet und frühere Leiden. Das göttliche Wort ist „recht die artzeney unserer seelen", die „wahre apotheck alles trostes"[38]. Die Betrachtung des göttlichen Worts stärkt die Seele im Leiden. Durch die Taufe sind Christen zur Nachfolge Christi auch im Leiden verpflichtet. In der Taufe wird der Anfang daran gemacht, den „alten Menschen" zu töten, und jedes spätere Leiden dient demselben Zweck. So können sich Christen damit trösten, dass ihre Krankheiten ihnen nützlich sind. Der Genuss des Heiligen Abendmahls stärkt den inneren Menschen, so dass der Kranke Anfechtungen, Schmerzen und Angst überwinden kann. Das Gebet ist nicht nur eine Pflicht der Kranken (die dritte Krankheitspflicht), sondern auch ein Mittel, das bei der Erfüllung der Krankheitspflichten hilft. Der Mensch allein ist zu schwach, um seine Pflichten erfüllen zu können, aber durch das Gebet kann er von Gott die Kraft dafür erlangen. Schließlich helfen bereits durchlit-

---

[32] In Jes 38,1 lässt Gott dem König Hiskia durch eine Krankheit sagen: Bestelle dein Haus, denn du wirst sterben.

[33] SPENER, Schuldigkeit in Krankheit S. 539.

[34] Ebd. S. 540.

[35] Hebr 12,5–6 „Vnd habt bereit vergessen des Trosts / der zu euch redet / als zu den Kindern. MEIN SON / ACHTE NICHT GERINGE DIE ZÜCHTIGUNG DES HERRN / und verzage nicht wenn du von jm gestrafft wirst / Denn welchen der HERR lieb hat / den züchtiget er / Er steupt aber einen jglichen Son / den er auffnimpt."

[36] SPENER, Schuldigkeit in Krankheit S. 541.

[37] Ebd. S. 541–543.

[38] Ebd. S. 541.

tene Leiden dabei, eine Krankheit in rechter Weise zu überstehen, denn dadurch sind die Kranken bereits gewöhnt zu leiden. Wer durch „züchtigung geübet" ist, erlangt eine „friedsame frucht der gerechtigkeit" (Hebr 12,11)[39].

Zwei weitere Überlegungen können den Kranken zu einem rechten Verhalten in Krankheit führen. Zum einen ist Krankheit von allen Leidensarten noch die erträglichste, schreibt Spener, denn sie ist leichter mit Geduld zu ertragen und daher ist die Verführung zur Sünde nicht so groß wie bei anderen Leiden. Wer etwa von Feinden Unrecht erleidet, verfällt leicht in die Sünde des Zorns und des Unwillens. Zum andern sollen die Kranken ihren Zustand als ihren derzeitigen Beruf ansehen. Gott entbindet sie durch ihre Krankheit von ihren sonstigen Berufs- und Amtspflichten und gibt ihnen einen neuen Beruf. Sie können und dürfen also alle ihre Kräfte den neuen Pflichten, die die Krankheit mit sich bringt, widmen.

Zwei Hindernisse sind es, die die Kranken bei ihren Krankheitspflichten stören, und zwar zum einen allzu große Furcht vor Krankheit, zum andern die feste Überzeugung, man werde am Leben bleiben. Wer Krankheit nur mit „vernunfft / fleisch und blut"[40] ansieht anstatt mit dem Auge des Glaubens, der kann nur ihre entsetzliche und schreckliche Seite sehen. Solche Kranke werden von Furcht gelähmt und unfähig zum richtigen Verhalten. Wer hingegen der festen Überzeugung ist, er werde wieder genesen, hält Buße und Versöhnung mit Gott für überflüssig und schiebt sie zu lange auf. Diese Kranken wiegen sich in falscher Sicherheit.

Spener endet mit einigen „Vermahnungen"[41]. Gesunde sollen ihre Gesundheit wert halten und sich hüten, Gott durch Sünden zu erzürnen und ihn zu reizen, eine Krankheit als Strafe zuzusenden. Auch soll man sich nicht selbst durch Unmäßigkeit die Gesundheit verderben. In einer selbstverursachten Krankheit ist das Gewissen schwer damit belastet, dass man vielleicht seinen Tod selbst verschuldet hat. Kranke sollen den Pflichten nachkommen, die Spener so ausführlich beschrieben hat. Die Gesunden sollen die Kranken nicht richten. Zwar sind Krankheiten Frucht der Sünde, aber es ist „eine grosse vermessenheit / dem Christenthum und der liebe zuwider"[42], über einen Kranken das Urteil zu fällen, er müsse ein großer Sünder sein. Das 9. Kapitel des Johannesevangeliums zeigt, dass nicht jede Krankheit durch eine eigene Sünde verschuldet ist[43]. Vielmehr soll man den Kranken im geistlichen und im leiblichen alle Liebe erzeigen und für sie beten. Kranke sollen sich damit trösten, dass Gott durch das Leiden ihres Leibes das Beste ihrer Seelen bezweckt. Schließlich können Kranke gewiss sein, dass ihre Schmerzen und ihre Last nie unerträglich werden. Wer sich in Gottes Willen ergibt, kann alles ertragen, was er ihm schickt, denn Gott legt nie zu

[39] Ebd. S. 542.
[40] Ebd. S. 543.
[41] Ebd. S. 543–546.
[42] Ebd. S. 544.
[43] Als Jesus und seine Jünger einen Blinden sehen, fragen die Jünger, wer gesündigt habe, der Blinde selbst oder seine Eltern, dass er blind geboren sei. Jesus erwidert, weder er noch seine Eltern hätten gesündigt, sondern das Wirken Gottes solle an diesem Blinden offenbar werden. (Joh 9.1–3).

schwere Last auf. Entweder lindert er die Last oder er stärkt die Kräfte[44]. Schließlich soll es die Kinder Gottes trösten, dass Gott stets so handeln wird, wie es besser für sie ist. Genesen sie, ist dies das Beste für sie. Bleiben sie krank, nützt ihren Seelen dies am meisten. Und sterben sie, dient auch dies zu ihrem Heil.

Dies gilt aber nur für die Kinder Gottes. Spener betont dies in „Schuldigkeit in Krankheit" nicht sehr stark. Meistens spricht er nur von „Kranken" allgemein. Aber es ist klar, dass Buße und Versöhnung mit Gott Voraussetzung dafür sind, dass alle diese Trostgründe greifen können. Ohne Buße und Versöhnung mit Gott behält Krankheit ihren Strafcharakter. Erst für die, die sich durch ihre Krankheit (oder schon vorher) zu Gott bekehrt haben, wird eine Krankheit zu einer heilsamen Züchtigung.

In einer anderen Schrift Speners, „Natur und Gnade / Oder der Unterscheid der Wercke / So aus natürlichen Kräfften / und aus den Gnaden-Würckungen des heiligen Geistes herkommen", ist die Unterscheidung zwischen Bekehrten und Unbekehrten zentral[45]. Es geht darum, wie man Werke der sündigen, gefallenen menschlichen Natur und Werke, die vom heiligen Geist herrühren, unterscheiden kann, um Aufschluss darüber zu bekommen, ob man ein Kind Gottes sei; zugleich wird wesentliches über das Verhalten in Krankheit bzw. allgemein im Leiden ausgesagt.

Kranke können guten Mutes sein, dass sie Kinder Gottes sind, wenn sie nicht über ihr Leiden betrübt sind, sondern über ihre Sünde, die diese Strafe erst herausgefordert hat. Wahre Kinder Gottes wollen die Strafe gerne ausstehen, wenn sie die Sünde nur rückgängig machen könnten. Ein Kennzeichen des Wirkens des Heiligen Geistes ist es, die göttlichen Züchtigungen zufrieden anzunehmen. Diese Zufriedenheit und Ergebenheit muss aber auch auf dem rechten Grund beruhen. Eine stoische Ergebenheit in das Unabänderliche oder Stolz auf die Kraft, mit der man Leid erträgt, weisen nicht auf Gnade, sondern auf Natur hin. Die Ergebenheit in das Leiden muss einerseits auf der Einsicht aufbauen, dass die eigene Sünde seine Ursache ist, andererseits gründet sie im Wissen, dass Gott dies Leiden aus guten Gründen und zum eigenen Besten sendet[46].

Spener greift die Geduld in Krankheit und anderen Leiden an einer späteren Stelle noch einmal auf und unterscheidet dort drei Grade der Geduld[47]. Der erste Grad ist es, die Krankheit ohne Murren zu ertragen, aber dabei Traurigkeit über das Leiden und viele „reitzungen des fleisches zur ungedult" zu verspüren. Der Kranke kämpft mit seiner Ungeduld und überwindet sie, er demütigt sich unter die Hand des Vaters. Wer den zweiten Grad der Geduld besitzt, ist innerlich zufrieden damit, krank zu sein und wünscht nicht, gesund zu sein, da Gott ihm die Krankheit ja zugeschickt hat. Das Leiden des äußeren Menschen verhindert aber, dass der Kranke sich wirklich

---

[44] Spener begründet dies mit 1 Cor 10,13 „Gott ist getreu / der euch nicht wird lassen versucht werden über euer vermögen / sondern schaffen / daß die versuchung so ein ende gewinne / daß ihrs möget ertragen." (Spener, Schuldigkeit in Krankheit S. 545).

[45] Spener, Natur und Gnade. Vgl. auch Kap. VIII zum pietistischen Naturbegriff.

[46] Spener, Natur und Gnade S. 102–104.

[47] Ebd. S. 229–231.

über die Krankheit freut. Der dritte und höchste Grad der Geduld ist erreicht, wenn der Kranke sich über seine Krankheit freut und sie für die größte Wohltat hält.

Der Wunsch, zu sterben, um endlich bei Gott zu sein, deutet ebenfalls auf Gnadenwirkung hin. Auch dieser Wunsch muss aber auf dem rechten Grund beruhen. Wenn man nur sterben will, weil man leidet, ist dies ein fleischlicher Wunsch. Wäre man glücklich und ohne Leiden, würde man lieber weiterleben. Nur der Wunsch, bei Gott zu sein, darf die Sehnsucht nach dem Tod verursachen, und auch dann muss sich der Kranke gerne dem Willen Gottes ergeben, wenn Gott etwas anderes verhängt[48].

Ein Kranker darf Arzneimittel gebrauchen, um seine Krankheit zu heilen oder zumindest seine Schmerzen zu stillen. In dieser Schrift stellt Spener es nicht als Pflicht dar, seine Krankheiten zu behandeln, sondern als erlaubte Option. Mehrere Dinge sind von den Kranken in einer Behandlung zu beachten. Nur solche Mittel dürfen verwendet werden, die „bekantlich Göttlicher ordnung gemäß sind“[49]. Die Motivation der Behandlung soll nicht in erster Linie der Wunsch nach Gesundheit sein, sondern „daß wir unserm gewissen ein gnüge thun / und Göttliche ordnung nicht verachten“[50]. Die Kranken sollen sich nicht ängstlich sorgen, ob die Medikamente helfen, sondern alles Gott überlassen. Schließlich sollen sie nicht versuchen, Gott seine Hilfe abzuzwingen, sondern den Willen Gottes akzeptieren. Werden sie gesund, so müssen sie Gott dafür danken und dürfen es nicht der Behandlung zuschreiben. Bleiben sie krank, können sie versichert sein, dass es so besser für sie ist.

Für Spener kommt Krankheit von Gott, ihre Ursache ist die menschliche Sünde. Durch den Sündenfall kam Krankheit in die Welt. Einzelne Krankheiten können dabei verschiedene direkte Ursachen haben. Der Körper selbst enthält nach dem Sündenfall den Samen zu Krankheiten. Der Teufel kann Menschen krank machen, und Gott schickt Krankheiten als Strafe einer speziellen Sünde. Ohne Wissen und Willen Gottes können aber weder die Natur noch der Teufel eine Krankheit verursachen, und immer ist in letzter Instanz die menschliche Sünde Ursache. Dies zu erkennen ist der wichtigste Schritt. Erkennen und bereuen die Kranken ihre Sünden, prüfen sie ihren Lebenswandel, tun sie Buße und versöhnen sie sich mit Gott, so ändert sich der Charakter ihrer Krankheit. Aus einer Strafe wird eine väterliche und heilsame Züchtigung. Buße und Versöhnung mit Gott sind die ersten und wichtigsten Krankheitspflichten, und sie sind Voraussetzung für alle weiteren Krankheitspflichten. Die Kranken dürfen und sollen zu Gott um Linderung und Heilung beten. Auch die Behandlung ihrer Krankheit ist eine Pflicht. Zentral ist dabei aber die Ergebenheit in Gottes Willen. Kranke sollen nicht am Leben hängen, sondern gern sterben, wenn Gott es so will. Gott könnte einen kranken Menschen direkt heilen, normalerweise heilt er aber durch Ärzte und Medikamente. Streng verboten sind abergläubische und „zauberische“ Mittel. Weitere Pflichten sind es, seine weltlichen Angelegenheiten zu ordnen, seine Krankheiten mit Geduld und ohne Murren zu ertragen und nach einer Genesung Gott

[48] Ebd. S. 114–115.
[49] Ebd. S. 241.
[50] Ebd. S. 241.

mit Worten und Werken zu danken. Zwar ist Sünde die Ursache von Krankheit, man darf aber Kranke nicht richten. Hilfsmittel, die die Kranken geistlich stärken und zur Erfüllung ihrer Krankheitspflichten befähigen, sind vor allem die Bibel, die Sakramente, das Gebet und die Betrachtung des Nutzens der Krankheit. Bußfertige Kranke können versichert sein, dass Gott ihr Heil durch ihre Krankheit befördert.

„Schuldigkeit in Krankheit" entwickelt sich aus der Auslegung eines Bibeltextes. Besonders aufschlussreich sind die Interpretationen, die durch den Bibeltext nicht gedeckt sind. Da ist vor allem die These, dass die kranke Frau des Evangeliumtextes aufgrund ihrer Krankheit so tugendhaft geworden ist. Die heilsame Wirkung von Krankheit auf die Seele, der didaktische Einsatz einer Krankheit durch Gott ist eine Zutat Speners, die sich weder bei Matthäus noch in den Parallelstellen bei Markus und Lukas findet. Auch die Bußfertigkeit der Korinther, die Gott für den unwürdigen Genuss des Abendmahls mit Krankheit straft, ist eine Deutung Speners.

In der Schrift „Natur und Gnade" setzt Spener andere Akzente als in „Schuldigkeit in Krankheit". Er betont dort viel stärker die geduldige Ergebenheit in alles, was Gott schickt. Die Behandlung von Krankheit erscheint hier als Option, nicht als Pflicht. Sünde, Buße und Versöhnung mit Gott treten zurück. „Natur und Gnade" hat eine andere Intention: Es geht nicht um das richtige Verhalten in Krankheit, sondern darum, wie sich Erweckte ihrer Gotteskindschaft versichern können. Spener setzt voraus, dass bei diesen Erweckten Erkenntnis ihrer Sünden, Bekenntnis und Buße schon stattgefunden haben.

2. Samuel Urlsperger

Der umfangreichste pietistische Text über Krankheit, der in Württemberg entstand, ist Samuel Urlspergers „Der Kranken Gesundheit und der Sterbenden Leben" von 1723[51]. Urlsperger (1685–1772) war zunächst Hofprediger in Stuttgart. Während er an seinem Krankenbuch arbeitete, war er Pfarrer und Dekan in Herrenberg. Als es erschien, war Urlsperger Senior der lutherischen Gemeinde in Augsburg. In seinem Krankenbuch zitiert er ein ganzes Kapitel aus Bernhard Walter Marpergers „Getreue Anleitung zur wahren Seelen-Cur bei Krancken und Sterbenden" (1717) und nimmt ein nachgelassenes Werk von Johann Reinhard Hedinger, Hofprediger in Stuttgart, mit auf, eine Anleitung für die Krankenseelsorge für angehende Prediger[52]. Urlspergers Werk ist stark vom hallischen Pietismus beeinflusst[53].

---

[51] Urlsperger, Der Kranken Gesundheit. Hier wurde die dritte Auflage von 1756 verwendet, und zwar das Exemplar, das im Besitz von Ernst Bengel war. Es liegt heute in der Universitätsbibliothek Tübingen. Zu Urlspergers Leben vgl. Schwarz, Urlsperger.

[52] Urlsperger hat Hedingers Text erheblich erweitert. Er gibt jedoch genau an, welche Stellen von Hedinger sind und welche er hinzugefügt hat. Marperger war Oberhofprediger in Dresden. Zu Hedinger vgl. Schöllkopf, Hedinger; Sommer, Hedinger.

[53] Vgl. hierzu Brecht, Urlsperger und der Hallische Pietismus; Helm, Umgang S. 74; Zsindely, Krankheit S. 28.

„Der Kranken Gesundheit und der Sterbenden Leben" hat drei Teile. Der erste Teil beginnt mit einer „Aufmunterung zur Annehmung der Heilsordnung", es folgen Gebete für die „zerschiedenen Seelen- und Leibeszustände, Zeiten und Curen", also eine kleine Kasuistik. „Ein auserlesener Vorrath von Seufzern / Sprüchen heiliger Schrift, und Versikeln für Kranke und Sterbende" rundet den ersten Teil ab. Der zweite Teil enthält zwölf Betrachtungen über Krankheit und Tod sowie dazu passende Lieder. Das nachgelassene Werk Hedingers sowie der Auszug aus Marperger bilden den dritten Teil.

Urlspergers Buch ist gedacht als „göttlicher Buß- und Glaubensposaunenschall"[54]. Der Kranken Gesundheit und der Sterbenden Leben besteht nicht in körperlicher Gesundheit und irdischem Leben, sondern in seelischer Gesundheit und dem ewigen Leben. Um diese zu erlangen, müssen Kranke die göttliche Heilsordnung beachten. Jesus hat den Menschen das Heil erworben, aber nur denen, die ihre Sünden bereuen und Buße tun, die sich zu Gott bekehren. Gott gibt den Menschen viele Gelegenheiten dazu, Buße zu tun, und Krankheit ist eine dieser Gelegenheiten. Kranke und ihre Seelsorger (Urlsperger nennt sie „geistliche Ärzte"[55]) müssen auf dem Fundament dieser Heilsordnung aufbauen, wenn sie auch nur das geringste erreichen wollen.

Urlsperger möchte die Seelen der Kranken einen Mittelweg zwischen der „breiten Bahn der Sicherheit" und dem „Sturz der Verzweiflung" führen. Weder sollen sie ihre Seele schon gerettet wähnen, noch sollen sie an ihrer Seligkeit ganz verzweifeln[56]. Er scheint aber mehr zu fürchten, dass „unbekehrte und ungebrochene Herzen auf die hier und da vorkommenden evangelische Vorstellungen und Trostgründe fallen, und neben der Buse{sic} vorbeigehen"[57]. Trost spendet Urlsperger den bedrängten Kranken nur „hier und da", die Buße ist dagegen allgegenwärtig. Die Herzen müssen gebrochen werden, die Kranken bekehrt, das ist das Ziel des Buches.

Auch bei Urlsperger ist es der Sündenfall, durch den Krankheit und Tod erst in die Welt gekommen sind. Und so ist Krankheit zunächst einmal eine Strafe für die Sünder: „Du wirst heute oder morgen krank: denke, das ist ein Gerichtsbothe, den mir GOtt schicket, daß er mich mahne an meine Schuld"[58]. Lassen sie sich aber durch die Krankheit zu Buße und Bekehrung bringen, verändert die Krankheit, ganz wie bei Spener, ihren Charakter. Aus einem Zorneszeichen wird eine väterliche Züchtigung. Zwei Kranke können also äußerlich in genau demselben Zustand sein, innerlich aber ganz verschieden, der eine verworfen, der andere im Gnadenstand. Urlsperger mahnt, dies zu beachten, damit „du nicht ein blindes Urtheil fällest, und glaubest, daß sie in gleicher Verdammniß seyen"[59]. Während die Unbekehrten in Krankheit büßen müssen, sollen sich die Bekehrten bewähren.

---

[54] Urlsperger, Der Kranken Gesundheit, Vorrede.
[55] Ebd.
[56] Ebd.
[57] Ebd.
[58] Ebd. S. 314.
[59] Ebd. S. 312.

Der erste Teil des Buches führt Gebete zu verschiedenen Gelegenheiten auf: „Gebether der Kranken auf alle Tage in der Woche", „Gebether der Kranken auf allerhand Zustände im Geistlichen und Leiblichen", „Gebether bey allerhand Curen und Operationen", „Gebether kranker Personen, wie sie nach den Ständen und dem Alter unterschieden sind", „Gebether der Kranken auf besondere Zeiten" und „Gebether vor, in, und nach dem Tode". Hier werden den Kranken vorbildliche Gebete präsentiert. Die Gefühle und Denkmuster, die in diesen Gebeten ausgedrückt werden, sollen sich die Leser zu eigen machen. Als Ursache der Krankheit erscheint in diesen Gebeten die eigene Sünde. Die Kranken sollen vom „Leiden, so ich wohl verschuldet" sprechen. Wassersüchtige sollen zum Beispiel bekennen, „daß ich diese Krankheit und Geschwulst mit allem Recht trage: dieweilen ich das Unrecht in mich gesoffen wie Wasser, mit dieser und jener Sünde mein armes Gewissen überschwemmet"[60]. Welche Sünde es ist, die ihr Gewissen überschwemmt hat, müssen die Kranken durch eine Gewissensprüfung erforschen[61]. Der Leib hat zwar einen Platz in diesen Gebeten, und die Kranken dürfen auch für ihn beten, aber er ist der Seele immer nachgeordnet. Es muss „zuvörderst alle Sündenfinsterniß vertrieben" sein, ehe „alle Beschwerlichkeit des Leibes" und dann auch nur mit der Einschränkung „soviel mir nützlich ist" hinweggenommen werden kann[62]. Ohne Murren und in Geduld sollen die Kranken ihr Leiden tragen, dafür dürfen sie Gott um Stärkung bitten[63]. Sie sollen sich in Gottes Willen schicken: „Willst du mich krank behalten: so will ich auch. Willst du mich gesund machen: so geschehe dein Wille"[64]. Sie sollen die Wohltaten bemerken, die Gott ihnen in ihrer Krankheit erweist, und ihm dafür danken[65]. Wie sich ein Kranker in seiner Krankheit zu verhalten hat, ist auch das Thema der vierten Betrachtung des zweiten Teils, „Von dem besten Patienten". Jesus war der beste Patient, der unschuldig litt, geduldig und ergeben war und dadurch der ganzen Menschheit das Heil erwarb. Kranke sollen in Jesu Fußstapfen treten, sie sollen ihren eigenen Willen verleugnen, geduldig leiden, ihren Sinn auf die Frucht richten, die Gott durch das Leiden bewirken will. Sie sollen ihre Krankheit aus der Hand Gottes annehmen

---

[60] Ebd., Morgengebet am Montag S. 32, Gebet eines Wassersüchtigen S. 66.

[61] Im Abendgebet am Sonnabend wird die Bitte an Gott gerichtet, dabei zu helfen „diesen Abend, so viel ich, Leibesschwachheit halber, thun kann, mein geführtes Leben durchforsche, um nicht ungeprüfet und unbereitet, aber auch nicht unbegnadiget, von dir ergriffen zu werden." Urlsperger, Der Kranken Gesundheit S. 48–49.

[62] Ebd., Abendgebet am Montag S. 33. Vgl. z. B. auch das Abendgebet am Donnerstag: „Mein GOtt! es schmerzet mich zwar meine Krankheit und mein Leiden: aber dieß schmerzet mich vielmehr, daß so mancher Abend und Morgen hingegangen, daran ich an die Krankheit meiner Seele nicht gedacht." (S. 42).

[63] „Laß immerhin den äusserlichen Menschen leiden: wenn nur der innere durch dich recht gestärket, und der äusserliche von dir mit Kraft, das Leiden christlich zu tragen, ausgerüstet wird." (Urlsperger, Der Kranken Gesundheit, Morgengebet am Freitag S. 44).

[64] Ebd., Morgengebet am Montag S. 33.

[65] Vgl. z. B. „Nicht nur: daß du mir die Beschwerlichkeiten des vergangenen Tages überwinden helfen; sondern auch, daß du meiner Seele vornehmlich, und dann dem Leibe, der gebrechlichen und kränklichen Hütte, vieles gute erzeiget hast. Ich bins nicht werth, was du an mir tust." (Urlsperger, Der Kranken Gesundheit, Abendgebet am Sonntag S. 30).

und es nicht für zufällig halten oder die „Mittelursachen", deren Gott sich bedient, als erste Ursachen ansehen[66].

Urlsperger unterscheidet in seiner Gebets-Kasuistik acht verschiedene Seelenzustände: Kranke, die unter der Gnade sind, also schon Bekehrte; Kranke, die noch nicht unter der Gnade und also noch unbekehrt sind; zweifelnde Kranke, die nicht wissen, welches ihr Gnadenstand sei; fromme Kranke, die aber ängstlich sind und fürchten, einen zu kleinen Glauben zu haben; fromme Kranke, die mit bösen Gedanken geplagt werden; Kranke, die „Anfänger im Guten" sind und die unter ihren früheren Sünden leiden; fromme Kranke, die an ihrer Seligkeit zweifeln; „geistlich kämpfende" Kranke, die fürchten, Gott werde ihre späte Buße nicht annehmen[67]. Er berücksichtigt also sechs verschiedene Seelenzustände, die bei bekehrten Kranken auftreten. Bei den unbekehrten gibt es für Urlsperger nur zwei wesentliche Variationen: die definitiv unbekehrten und die, bei denen ihr Gnadenstand zweifelhaft ist. Die Unbekehrten müssen in Krankheit erkennen, dass Gottes Gericht sie getroffen hat und Gott sie zur Buße bewegen will. Ihr Gebet ist eine Bitte um Erbarmung und darum, dass Gott ihren harten Sinn ändern möge und in ihnen einen wahren Glauben wirken möge. Kranke, die ihres Seelenzustands ungewiss sind, sollen Gott anflehen, sie an sich zu ziehen und festzuhalten. Sie sollen darum beten, solange krank zu bleiben, bis sie gefestigt und bewährt sind. Wenn sie nach einer Genesung doch nur wieder rückfällig würden, soll Gott sie lieber sterben lassen.

Bekehrte Kranke, die nicht unter Angst und Zweifeln leiden, sind am vorbildlichsten. Alle Kranke sollen also danach streben, so zu beten wie sie: „Sey willkommen mit deiner Heimsuchung!"[68] Diese Kranken wissen, dass Gott ihnen die Krankheit als guter Vater schickt. Sie wissen, dass sie es nötig haben, unter der Zucht gehalten zu werden, und sie nehmen mit kindlichem Gehorsam alles aus Gottes Händen an. An ihrem Fleisch klebt noch die Sünde, aber sie wissen, dass sie dem Geist angehören. Die zweifelnden und ängstlichen Bekehrten dürfen Gott ihr Leid klagen und ihn bitten, sie von ihrer Angst und ihren Sorgen zu befreien. Sie sollen ihn besonders um Geduld und Stärkung bitten. Auch wer erst spät zu wahrer Buße findet, soll nicht verzweifeln, muss aber seine große Sünde bekennen: „Nun, mein GOtt! ich muß bekennen, daß ich aller Strafen würdig bin, und daß ich von dir ewig verstossen zu werden verdienet habe." Aber er oder sie darf Gott bitten, Gnade vor Recht ergehen zu lassen. Die Krankheit, mit der Gott sie zu dieser Buße gerufen hat, sollen sie dankbar annehmen: „Unterdessen will ich gern leiden, wie ich noch mehrers verschuldet zu haben nicht läugnen kann"[69].

Wer aber darf auf dem Krankenbett hoffen, von Gott in Gnaden angenommen und ein Kind Gottes zu sein? Davon handelt die sechste Betrachtung „Von einer gegründeten Hoffnung auf dem Kranken- oder Todtenbette"[70]. Urlsperger warnt dort vor

[66] Ebd. S. 331–335.
[67] Ebd. S. 49–61.
[68] Ebd. S. 49.
[69] Ebd. S. 61.
[70] Ebd. S. 360–364.

bloßen „gute[n] Bewegungen, [den] Rührungen deines Herzens durch Wort, und [den] Bestrafungen in deinem Gewissen“[71]. All das sei gut, wenn dadurch eine wahre Besserung erreicht wird. Wenn es bei der Rührung und den Gewissensbissen bleibt, so ist nichts erreicht. „Nicht unrecht hat demnach ein gewisser Gottesgelehrter gesagt: daß heutigen Tages ein neuer Weg zur Hölle gehe; und der seye mit lauter guten Bewegungen gepflastert“[72]. Die Besserung, die Urlsperger meint, bezieht sich auf das Inwendige. Die guten Bewegungen müssen zu einer Abkehr von der Welt, Reinigung des Herzens, zu wahrer Liebe zu Gott, zum Hass gegen das Böse und zur Verleugnung seiner selbst führen, dann ist die Bekehrung vollendet. Für die Außenstehenden stellt sich allerdings das Problem, wie sie diese inwendige Besserung erkennen und beurteilen können[73].

Die Behandlung der Krankheiten nimmt bei Urlsperger deutlich weniger Raum ein als bei Spener. In der Sektion „Gebether[n] bey allerhand Curen und Operationen“ zeigt sich aber, dass Urlsperger davon ausgeht, dass die Kranken ihre Krankheiten auch behandeln[74]. Sie sollen sie sogar behandeln, denn sie sollen beten: „Du wollest denn auch zu denen Arzneyen, so ich nach deinem Willen zu gebrauchen habe, deinen Segen und Gnade geben“[75]. Ärzte können nur etwas ausrichten, wenn sie mit Gottes Segen arbeiten[76]. Es geht aber auch in dieser Sektion hauptsächlich um den Zustand der Seele. Die Gebete enthalten die Bitte, die Sünde der Kranken wegzunehmen, und stets müssen sie versichern, dass sie ihre neugewonnene Gesundheit – sollte Gott beschließen, sie ihnen zu schenken – besser nutzen wollen als ihre vorige Gesundheit und hinfort ein besseres Leben führen wollen. Nach erfolgreicher Heilung sollen die Kranken Gott dafür danken. Das „sicherste Präservativ oder Verwahrungsmittel“ vor Krankheit ist die Vereinigung mit Gott und die Abkehr von der Sünde. „Die Beobachtung der Gebothe Gottes [thut] mehr, als die Wahl der Speisen, der Gebrauch der Arzneyen, der Bäder und Brunnen“[77].

In den „Gebether Kranker Personen, wie sie nach den Ständen und dem Alter unterschieden sind“ werden verschiedenen Gruppen wie etwa Angehörigen der Obrigkeit, Hofdamen, Soldaten, Beamten bestimmte Sünden präsentiert, die in diesen Ständen besonders häufig sind und die Gott abzubitten sind. Die Hofdamen sollen Gott bekennen, dass sie Ehre und Pracht gesucht haben und nicht ihn[78]. Eltern kranker Kinder müssen sich fragen, ob sie ihr Kind zuviel geliebt haben, mehr als Gott, und Gott deshalb droht, das Kind wieder sterben zu lassen. Auch sollen sie Gott bitten, das Kind lieber sterben zu lassen, wenn Gott sieht, dass es ansonsten zu einem bösen

---

[71] Ebd. S. 362.
[72] Ebd. S. 362.
[73] Vgl. dazu unten S. 77f.
[74] Urlsperger, Der Kranken Gesundheit S. 76–94.
[75] Ebd. S. 77.
[76] Ebd. 3. Betrachtung S. 326.
[77] Ebd. 11. Betrachtung S. 429–433.
[78] Ebd. S. 100.

Menschen heranwachsen würde[79]. Kindern kranker Eltern rät Urlsperger zu beten: „Soll denn, o gerechter GOtt! auch uns Arme das schwere Gericht treffen, das du denen Kindern, die sich von ihrem bösen Wesen nicht bekehren wollen, als die härteste Strafe androhen lässest: daß sie ihrer Eltern beraubet, und zu Waisen gemacht werden sollen“[80].

Der dritte Teil von Urlspergers Krankenbuch, die von Urlsperger erweiterte nachgelassene Schrift Hedingers, richtet sich vornehmlich an junge Theologen, die sich auf ihre Aufgaben als Seelsorger am Krankenbett vorbereiten wollen. Die Arbeit der Seelsorger soll mit einem Gebet beginnen, in dem sie Gott bitten, ihnen dabei zu helfen, die Kranken zu trösten oder aufzurütteln. Die wichtigste Aufgabe des Seelsorgers ist es, den Seelenzustand der Kranken herauszufinden. Sind sie noch unbekehrt? Dann ist es notwendig, ihnen eine Bußpredigt zu halten, ihre Sünde vor Augen zu führen und sie zur Bekehrung zu bringen. Die meisten Kranken fallen laut Hedinger in diese Kategorie. Ihnen darf man nicht zu früh Trost spenden: „Ein Prediger hat zu erkennen, daß er dem leiblichen Arzte hierinnen unumgänglich folgen müsse: welcher nicht eher ein Heilpflaster aufleget, als bis die Wunde gesäubert; der Kranke mag sich grämen, so viel und so lange er will“[81]. Nur den Bußfertigen darf ihre Qual durch geistlichen Trost erleichtert werden. Hedinger vertritt hier eine noch unbarmherzigere Bußpredigt als Urlsperger. Urlsperger fügt nämlich an, dass auch den Unbekehrten neben der Gesetzespredigt die Erbarmung Gottes vorgehalten werden müsse. Keinesfalls darf ein Prediger aus „Menschenfurcht“ oder Heuchelei mit den Kranken zu sanft umgehen und ihnen die Gesetzespredigt ersparen, weil diese oder die Umstehenden nichts davon hören wollen.

Bisher spielte in diesem Krankenbuch der Umgang mit der körperlichen Seite von Krankheit eine Nebenrolle, es geht darum, den Kranken die Wichtigkeit der Pflege ihrer Seelen vor Augen zu führen, nicht ihren Körper zu pflegen. Als es um die Prediger geht, ändert sich das plötzlich. Bei Krankenbesuchen kommen sie mit allerhand verschiedenen Krankheiten in Berührung, darunter auch ansteckenden. Wie sollen sie sich verhalten, wenn sie zu einem Kranken in einer ansteckenden Krankheit gerufen werden? Hedinger mahnt zunächst, nicht zuviel Angst vor Ansteckung zu zeigen und auch nicht die Krankenbesuche zu kurz zu halten, damit der Seelsorger nicht seine Glaubwürdigkeit verliere. Bei großer Gefahr darf aber der Theologe vorsichtig sein, und er soll sich durch Medikamente und andere Vorsichtsmaßnahmen schützen: „Man soll sich freilich mässigen, und muthwillens sich bey ansteckenden Seuchen in keine unnöthige Gefahr stürzen; denn GOtt dieses nicht befohlen. Es werden auch einem Prediger nebst dem Gebethe, der besten Schutzwehr, die Vortheile wohl gegönnet, daß er durch Medicin und allerley gebrauchende Mittel (davon ein Arzt oder experimentirter Hausvater und geübter Minister den besten Anschlag geben kann) sich klüglich präservire. [...] Jedoch mögen die Leute, zumalen auf den Dörfern, dahin er-

[79] Ebd. S. 130.
[80] Ebd. S. 131.
[81] Ebd. III Hedinger S. 24–25.

mahnet und gewöhnet werden: daß, ehe der Prediger kömmt, sie [die Häuser] säubern, und die bösen Dünste, so viel möglich seyn kann, vertreiben“[82]. Es wird zwar darauf hingewiesen, dass das Gebet der beste Schutz ist, aber auf einmal erhalten Medikamente, Ärzte und hygienische Maßnahmen einen deutlich größeren Stellenwert, als Urlsperger und Hedinger ihnen sonst einräumen.

Urlsperger fügt in den Hedingertext noch einige Abschnitte darüber ein, wie ein Prediger den Tod sowohl von selig wie von unselig Gestorbenen zu weiterer Erbauung der Gemeinde gebrauchen kann, vor allem wenn sich „sonderbare Wirkungen göttlicher Gnade“ oder „besondere Bedenklichkeiten“ oder „geistliche Gerichte“ geäußert haben[83]. Seliggestorbene soll der Prediger in der Leichenpredigt als Vorbild darstellen. Bei solchen, die erst kurz vor ihrem Tod bekehrt wurden, soll er die Gnade Gottes preisen, aber nachdrücklich vor falscher Sicherheit warnen und die Gemeinde mahnen, die Bekehrung nicht solange anstehen zu lassen. Bei Unbekehrten ist der „Ernst GOttes gegen seine und seines Sohnes Verächter“ vorzustellen. Ist der Seelenzustand des Verstorbenen zweifelhaft, soll der Prediger weder etwas Gutes noch etwas Böses von dem Toten sagen und nur den Bibeltext auslegen[84].

Eine Schwierigkeit besteht allerdings darin, dass es auf den inneren Zustand der Kranken ankommt – sind sie bekehrt oder nicht? –, aber die Prediger diesen Zustand nur nach äußeren Zeichen beurteilen können, nach den Worten, Seufzern, Gebärden und der Mimik der Kranken. So gibt es in den Gemeinden laut Urlsperger ein Vorurteil, dass, wer sanft stirbt, selig sein müsse, wer unter Schmerzen und Kämpfen stirbt, nicht selig sein könne. Ein plötzlicher Tod durch einen Unglücksfall oder ein Tod im Delirium gelte vielen als Zorneszeichen Gottes, aber Gott verhänge dergleichen auch über seine Kinder. Die Gemeinde ist also zu ermahnen, diese Kranken nicht zu richten[85]. Das Problem zeigt sich deutlich an dieser Stelle: „So ist auch von solchen Todesängsten, Verdrehungen der Glieder, und Herzensbangigkeiten bey solchen, da die christliche Liebe ein widriges Urtheil zu fällen verbiethet, desswegen kein Schluß auf den Mangel des inwendigen Fridens zu machen: weilen solche Zufälle entweder aus der Natur der Krankheit, z.E. wann ein Mensch die fallende Sucht oder Muttergichter hat; oder aus der Blühte des Alters, da junge Leute mit hitzigen Fiebern angegriffen werden; oder aus der Art eines natürlichen Temperaments, herkommen können. Folglich sind solche sich äussernde Zufälle, wenn sie auch auf das allerheftigste sich zeigen, nicht mächtig, ein Kind GOttes in seinem Inwendigsten zu beunruhigen“[86].

Seelenangst und Zweifel an der Seligkeit auf dem Totenbett können bei solchen, „da die christliche Liebe ein widriges Urtheil zu fällen verbiethet“, nicht als Zeichen für einen unseligen Tod angesehen werden. Sie können nämlich auch natürliche Ursa-

---

[82] Ebd. III Hedinger S. 17–18.

[83] Ebd. III S. 46.

[84] Ebd. III S. 48.

[85] Urlsperger zieht hier Lk 13, 2–3 heran. Jesus sagt dort: „Meinet ihr, daß diese Galiläer vor allen Galiläern Sünder gewesen sind, dieweil sie das erlitten haben? Ich sage: Nein; sondern so ihr euch nicht bessert, werdet ihr alle auch also umkommen.“

[86] Urlsperger, Der Kranken Gesundheit III S. 172.

chen haben, entweder an der Art der Krankheit liegen oder am Temperament der kranken Person. Bisher galten allerdings solche natürlichen Ursachen als „Mittelursachen", und die Leser des Buches wurden aufgefordert, ihren Blick über die Mittelursachen auf die eigentlichen Ursachen zu lenken, nämlich auf Gott und ihre eigene Sünde. Und bisher galten auch Gewissensängste als Zeichen dafür, dass Gott die Sünder zur Buße ruft[87]. Urlsperger nennt hier kein Kriterium, an dem die christliche Liebe ihr Urteil orientieren könnte.

Dieselbe Todesart, dasselbe Verhalten auf dem Totenbett ist bei verschiedenen Leuten verschieden zu beurteilen. Der Prediger soll die Gemeinde lehren, „wie man nicht sowol die äusserlichen leibliche Gerichte, die die Frömmsten treffen können, als vielmehr die innerlichen heimliche Gerichte, so über die Seelen gehen, zu förchten haben. ... Eine andere Bewandtniß hat es mit den offenbaren Zorn-Gerichten, durch welche Ruchlose und offenbar Unbußfertige hingerafft werden"[88]. Die Entscheidung, bei wem es sich um einen Ruchlosen handelt, der von einem „offenbaren Zorn-Gericht" hinweggerafft wurde, und wer nur von einem äußerlichen, nicht von einem innerlichen Gericht getroffen wurde, sollen die Gemeinden am besten dem Prediger überlassen. Sie sollen nicht beurteilen, was sie nicht verstehen, und nicht richten, worüber sie nicht gesetzt sind[89]. Die Prediger haben nach Urlspergers Vorstellung also ein Deutungsmonopol auf den seligen oder unseligen Tod.

Auch bei Urlsperger ist Krankheit durch den Sündenfall in die Welt gekommen. Sie ist eine Strafe Gottes für die Sünder. Wenn diese aber Buße tun, ihre Sünden bekennen und sich bekehren, so wird die Strafe zu einer väterlichen Züchtigung. Urlsperger und vor allem Hedinger vertreten eine sehr strenge Bußpredigt. Trost zur falschen Zeit, bevor die Bekehrung erfolgt ist, führt zu falscher Sicherheit und damit in die Verdammnis.

Bekehrte Kinder Gottes sollen durch Krankheiten noch weiter gebessert werden und sich in der Krankheit bewähren. Kranke sollen sich in Gottes Willen ergeben, die Krankheit geduldig ertragen, idealerweise nehmen sie sie freudig an. Aber auch Kinder Gottes können auf dem Krankenbett mit Zweifeln, Ängsten und bösen Gedanken geplagt werden.

Der innere Zustand der Kranken ist entscheidend, nicht der äußere. „Gute Regungen" reichen allerdings nicht, sondern eine echte Bekehrung und wahre Besserung des Lebens muss erfolgen. Für Außenstehende besteht das Problem, wie sie den inneren Zustand der Kranken aufgrund äußerer Zeichen beurteilen können. Bei Gottlosen ist ein schrecklicher Tod ein Zorngericht Gottes, bei Frommen nicht. Wie soll man die beiden Fälle unterscheiden? Urlsperger liefert dazu keine Kriterien, aber er stellt klar, dass die Gemeinde diese Entscheidung besser dem Prediger überlässt.

---

[87] „Die Angst, worüber ein Sünder klagt, das Brennen seines Gewissens, muß nicht mit voreiligem Troste vertrieben werden." Urlsperger, Der Kranken Gesundheit III S. 59.

[88] Ebd. S. 49–50.

[89] Ebd. S. 51.

Die Behandlung nimmt bei Urlsperger wenig Raum ein. Die Kranken sollen und dürfen aber ihre Krankheiten behandeln, nur dürfen sie nicht ihr Vertrauen in die Mittel setzen, sondern müssen auf Gott schauen und ihn um Segen zur Behandlung bitten. Sie müssen versprechen, ihre Gesundheit nutzen zu wollen, um künftig ein besseres Leben zu führen als zuvor. Als es um die Gesundheit der Prediger geht, die durch Krankenbesuche bei Kranken mit ansteckenden Krankheiten gefährdet sein kann, spielen die Mittel allerdings auf einmal eine weitaus wichtigere Rolle.

3. Magnus Friedrich Roos

Roos (1727–1803) war Prälat in Anhausen und einer der Teilnehmer der Zirkularkorrespondenz[90]. 1779 veröffentlichte er die „Kreuzschule oder Anweisung zu einem christlichen Verhalten unter dem Leiden".

Auch bei Roos liest man, dass Gott des Sündenfalls wegen alle Trübsal in diese Welt geschickt hat[91]. Gott ist also der Urheber allen Leidens. Roos unterscheidet dabei zwischen dem wohlgefälligen und dem zulassenden Willen Gottes. Gott ist der direkte Urheber all dessen, was ihm wohlgefällig ist. Andere Ereignisse und Taten sind ihm nicht wohlgefällig, aber er lässt sie zu und verfolgt damit bestimmte Zwecke. Roos führt als Beispiel Hiob an: „Bei Hiob war es Gottes wohlgefälliger Wille, daß er zu seiner Bewährung und Läuterung vieles leiden sollte; daß ihm aber Räuber seine Kinder und Kamele nahmen und seine Knechte töteten, war dabei Gottes Zulassung"[92]. Alles Leiden geschieht also entweder aus Gottes Ratschluss oder aus Gottes Zulassung. Dabei zeigt Gott seine Macht, seine Gerechtigkeit, seine Weisheit, denn er bestimmt jedem das Leiden, das für ihn angemessen ist und dazu taugt, den bestimmten Zweck zu erreichen, und seine Güte, denn Gott züchtigt nie zuviel und nie so, dass der Gezüchtigte es nicht ertragen könnte[93].

Auch Roos unterscheidet das heilige und gesegnete Kreuz der Gläubigen und das unheilige und gemeine Leiden der ungläubigen Welt[94]. Wieder lässt sich nicht vom äußeren Zustand auf den Gnadenstand schließen, Roos führt dazu die beiden Schächer am Kreuz an. Äußerlich befanden sich beide in der gleichen Situation, aber der eine war bußfertig und würde bald ins Paradies eingehen, der andere war unbußfertig, auf ihn wartete die Verdammnis[95].

Den Gottlosen wird das Leid als Strafe zugeschickt. Das Leid selbst büßt allerdings die Sünde nicht. Nur wenn der Sünder durch das Leid dazu veranlasst wird, zu bereuen und sich zu bekehren, wird die Strafe zur väterlichen Züchtigung[96]. Kranke sollen

---

[90] Vgl. S. 57f.
[91] Roos, Kreuzschule S. 1.
[92] Ebd. S. 4.
[93] Ebd. S. 6–8.
[94] Ebd. S. 11.
[95] Ebd. S. 12.
[96] Ebd. S. 23.

also ihren Lebenswandel erforschen, ihre Sünden entdecken und bekennen und Gott um Vergebung bitten[97]. Wenn diese Voraussetzung dafür erbracht ist, dass die Krankheit dem Kranken zum Heil gereicht, müssen die Kranken weitere Verhaltensregeln beachten. Nun ist „nichts nötiger, als daß man des leidenden Heilands fleißig gedenke", denn die Betrachtung des Leids Jesu, welches dieser für die Menschen und unschuldig auf sich genommen hat, ermöglicht es den Kranken, ihr eigenes Leiden geduldig zu ertragen[98]. Kranke sollen oberflächliche Gespräche meiden und sich statt dessen mit ihren Besuchern erbauen. Sie sollen ihren Beichtvater bestellen, falls er nicht von sich aus kommt, und sich nicht durch abergläubische Furcht, der Besuch des Beichtvaters bedeute den nahen Tod, davon abhalten lassen[99]. Die Behandlung von Krankheiten ist gestattet und ratsam. Man soll nicht selbst etwas versäumen, was zur Genesung beitragen könnte, da es eine Sünde wäre, sein eigenes Leben zu gefährden. Allerdings soll man seine Hoffnung nicht auf die Mittel, sondern nur auf Gott setzen[100]. Roos kommt es allerdings vor allem darauf an, dass nur solche Mittel verwendet werden, die der göttlichen Ordnung nicht zuwiderlaufen. Die Verwendung „abergläubischer" oder gar „zauberischer" Mittel führt die Seele ins Verderben. Roos betont dies mehrfach an verschiedenen Stellen. Selbst wenn der Körper geheilt werde, so nehme die Seele doch unermesslichen Schaden, und meist sei auch die Heilung nicht lang anhaltend[101]. Kranke dürfen zu Gott um Linderung der Schmerzen und um ihre Gesundheit beten, aber nur, wenn sie sich dabei ganz in Gottes Willen ergeben und gerne krank bleiben, wenn sein Ratschluss es vorsieht[102].

Roos interpretiert Krankheit also theologisch genauso wie Spener und Urlsperger, sie ist eine Aufforderung zur Buße, eine göttliche Strafe für die Unbekehrten und eine väterliche Züchtigung für die Bekehrten. Roos fordert von den Kranken auch dieselben Verhaltensweisen. Einige Gewichtungen sind bei ihm jedoch anders. Er widmet die ersten beiden Kapitel den Themen, dass Krankheiten und alle andere Trübsal tatsächlich von Gott kommen und das Gott jedes Recht dazu hat, Menschen diese Leiden zuzusenden. Spener und Urlsperger widmen diesen Fragen weitaus weniger Raum. Roos sah 1779 die Notwendigkeit, diese Fragen ausführlicher zu behandeln, während Spener und Urlsperger dies zum Anfang des Jahrhunderts noch als weitgehend selbstverständlich voraussetzten. Die pietistische Norm hat sich im Laufe des Jahrhunderts nicht verändert, wohl aber die Welt, in der diese Norm verbreitet werden sollte. Die Aufklärungstheologie vertrat ein anderes Menschen- und Gottesbild, in dem der Mensch von Natur aus gut und Krankheit nicht gottgesandt war[103]. Auch die Frage der „abergläubischen und zauberischen Mittel" treibt Roos mehr um als

[97] Ebd. S. 34.
[98] Ebd. S. 39.
[99] Ebd. S. 36.
[100] Ebd. S. 5, S. 29.
[101] Ebd. S. 24, S. 28–29, S. 38.
[102] Ebd. S. 36.
[103] Vgl. zur Anthropologie der Aufklärungstheologie Kremers, Mythos; Gericke, Theologie; Schmidt, Aufklärung S. 605.

Spener und Urlsperger. Roos kämpft stärker gegen konkurrierende Krankheits- und Weltdeutungen.

4. Ergebnis

Spener, Urlsperger und Roos interpretieren Krankheit grundsätzlich auf die gleiche Weise. Sie stimmen darin überein, was die Ursachen von Krankheit sind, wie das richtige Verhalten in Krankheit aussieht und wie die Heilung von Krankheit zu erreichen und zu bewerten ist. Sie gewichten allerdings die Elemente verschieden.

Krankheiten kommen von Gott, und sie kommen von der Sünde. Gott hat sie als Strafe für den Sündenfall in die Welt gesetzt. Die Menschen sind also einerseits selbst die Urheber ihrer Krankheiten, weil sie Sünder sind. Zum anderen ist Gott der Urheber aller Krankheiten. Roos unterscheidet daher den wohlgefälligen und den zulassenden Willen Gottes. Die Sünde lässt Gott nur zu, aber die Strafe und die Läuterung durch Krankheit ist ihm wohlgefällig.

Eine bestimmte Krankheitsepisode kann verschiedene direkte Ursachen haben. Sie kann eine natürliche Ursache haben, denn der Körper ist durch den Sündenfall anfällig für Krankheit geworden, die Anlage zu Krankheiten steckt nun im menschlichen Körper. Man kann sich eine Krankheit selbst zuziehen, etwa durch Unmäßigkeit. Der Teufel kann Krankheiten hervorrufen, und manche Krankheiten schickt Gott direkt, ohne Umweg über andere Ursachen. Es kann aber keine Krankheit ausbrechen ohne Wissen und Willen Gottes, und immer ist die Sünde die eigentliche Ursache.

Das richtige Verhalten in Krankheit ergibt sich aus den Ursachen. Die Kranken müssen ihre Sünden erkennen, sie Gott bekennen und Buße tun, um sich mit Gott wieder zu versöhnen. Durch diese Buße und das Bekennen der Sünden, die Rückkehr zu Gott, ist der alles entscheidende Schritt getan. Alle Autoren unterscheiden nämlich zwischen bußfertigen und unbußfertigen Kranken, Bekehrten und Unbekehrten, Weltkindern und Kindern Gottes. Und der Charakter ihrer Krankheit verändert sich fundamental: Für die Gottlosen ist sie immer eine Strafe, für die Kinder Gottes ist sie von ihrem liebevollen Vater geschickt. Sie kann eine Züchtigung sein, aber diese Strafe hat einen anderen Stellenwert, es ist eine erziehende Strafe, kein Zorneszeichen. Aber auch die erziehende Züchtigung, die Gott seinen Kindern angedeihen lässt, deutet auf ein Fehlverhalten dieser Kinder hin. Die Kranken sollen sich noch weiter bessern, sie sollen sich in ihrer Krankheit bewähren. Sie sollen durch das Leiden von der Welt abgezogen werden und sich ganz auf Gott richten. Krankheit ist immer eine göttliche Mahnung, dass dieses Leben nicht ewig dauert und die Kranken dem Ewigen schon in dieser Welt den Vorrang einräumen sollen. Das Leiden selbst macht nicht selig, büßt nichts, es kommt allein auf die innere Verfassung des oder der Leidenden an. Wer für seine Sünden erkrankt, büßt dadurch nicht automatisch seine Schuld. Er oder sie muss innerlich bußfertig und zerknirscht sein, um die Vergebung seiner Sünden zu erlangen. Da es nicht auf die äußere, sondern auf die innere Verfassung der Leidenden ankommt, warnen die Autoren auch davor, von der einen auf die

andere zu schließen. Wer schwer krank wird, gar plötzlich stirbt, ist deshalb nicht von Gott verworfen; wer in hohem Alter sanft im Bett stirbt, ist deshalb noch nicht selig zu preisen. Die Beurteilung der inneren Verfassung der Kranken und die Entscheidung, bei welcher Krankheit es sich um eine Gottesstrafe handelt und bei welcher nicht, sollen die Gläubigen nach Urlsperger besser den Predigern überlassen.

Krankheit soll zu Sündenerkenntnis und Sündenbekenntnis und somit zur Bekehrung führen. Die Autoren äußern sich in den hier behandelten Werken nicht klar darüber, ob auch nach der Bekehrung Kranke ihre Sünden aufs neue bekennen und bereuen müssen. Sie konzentrieren sich so stark auf den Prozess, der Weltkinder in Kinder Gottes verwandelt, dass sie die Frage der Buße nach diesem Prozess nicht mehr behandeln. Aus anderen Schriften wird aber deutlich, dass Kinder Gottes weiterhin sündigen können, ja ihren Gnadenstand sogar verlieren können, und sie daher zur Selbstüberprüfung, zur Erkenntnis ihrer Sünden und zur Reue weiterhin verpflichtet sind[104].

Kranke sollen Buße tun, ihre Sünden bereuen, darin sind sich alle Autoren einig. Urlsperger spricht ein ganzes Buch lang fast nur davon. Der Zustand des Körpers ist bei ihm unwichtig, es geht fast ausschließlich um den Zustand der Seele. Er geht jedoch davon aus, dass seine Leser Ärzte konsultieren und Arzneimittel einnehmen; der vierte Teil des Buches ist Gebeten „bei allerhand Curen und Operationen" gewidmet. Als es um die Gesundheit von Predigern geht, die bei Krankenbesuchen gefährdet ist, erhalten Medikamente, Ärzte und präventive Maßnahmen allerdings auf einmal größeren Stellenwert.

Bei den anderen Autoren nimmt der Körper deutlich mehr Raum ein. Bei Spener etwa ist es die dritte Krankheitspflicht, um Linderung der Krankheit und um körperliche Genesung zu beten. Man soll auch seine Mitchristen dazu veranlassen, für einen zu beten. Dabei muss man sich allerdings in Gottes Willen ergeben; wenn er es für besser befunden hat, nicht zu heilen, darf man nicht murren. Die vierte Krankheitspflicht ist die, bei Ärzten Hilfe zu suchen. Man soll zwar nicht allein auf Arzneien und Ärzte vertrauen, aber in ihnen darf man Gottes Hilfe suchen. Heilung kommt von Gott allein, aber er will, dass man sie in der von ihm eingerichteten Ordnung sucht. Bei Roos ist es zwar keine Pflicht, aber die Kranken dürfen Gott bitten, ihre Schmerzen zu lindern und ihr Leben zu verlängern, und der Autor hält es für ratsam, Ärzte hinzuzuziehen. Aber nicht jede Art von Behandlung ist gestattet. Man darf nur solche Mittel verwenden, die mit der göttlichen Ordnung kompatibel sind. Die Verwendung magischer Mittel und die Konsultation von Segensprechern wäre hingegen eine schwere Sünde. Nach einer Genesung müssen sie Gott mit Wort und Werk danken.

Bei Spener sind Buße und Bekehrung wichtig, sie sind Voraussetzung aller weiteren Krankheitspflichten, aber er stellt sie nicht in den Mittelpunkt wie Urlsperger. Sein Schwerpunkt liegt auf dem Verhalten der Kranken, nachdem sie ihre Sünden er-

[104] Vgl. etwa Spener, Wiedergeburt S. 27–28, S. 448, S. 454, S. 989. Vgl. auch Rüttgardt, Heiliges Leben.

kannt und bereut haben. Dies ist insbesondere in dem Werk „Natur und Gnade" der Fall, es zeigt sich aber auch in „Schuldigkeit in Krankheit". Speners Hauptanliegen war nicht so sehr die Wiedergeburt, sondern die Heiligung und Erneuerung der Kinder Gottes, ihre geistliche Vervollkommnung[105]. Spener legt besonderen Wert auf die geduldige Bewährung in Krankheit.

Urlsperger und Hedinger betonen sehr stark die Notwendigkeit der Buße. „Der Kranken Gesundheit und der Sterbenden Leben" ist eine unbarmherzige Bußpredigt. Hier zeigt sich der hallische Einfluss. Auch August Hermann Francke legte besonderen Wert auf Buße und Bekehrung, und die Wiedergeburt, die auf den Bußkampf folgt, spielt im hallischen Pietismus eine größere Rolle als bei Spener oder im württembergischen Pietismus[106]. Die Behandlung von Krankheiten nimmt bei Urlsperger wenig Raum ein[107].

Roos behandelt manche Themen ausführlich, die bei Spener und Urlsperger noch selbstverständlich zu sein scheinen, nämlich dass Krankheit von Gott kommt und dass Gott das Recht dazu hat, den Menschen Krankheit zu schicken und es seiner Güte keinen Abbruch tut. Roos wendet sich mit besonderer Emphase gegen Magie und „Aberglauben". Er setzt sich also stärker mit konkurrierenden Welt- und Krankheitsdeutungen auseinander.

Bei allen untersuchten Autoren ist die innere Einstellung der Kranken entscheidend. Für das äußere Verhalten gibt es zwar einige grundsätzliche Regeln, aber das gleiche Verhalten kann richtig oder falsch sein, je nachdem welche Motivation dahinter steht. Wer etwa Medikamente nimmt, weil er nicht leiden will und weil er am Leben hängt, handelt verwerflich. Nicht die Behandlung der Krankheit ist verwerflich, sondern das Motiv. Wem es darum geht, der Verpflichtung nachzukommen, sein eigenes Leben zu erhalten, wer dabei gern die Krankheit aus Gottes Hand annimmt und ebenso dankbar die Gesundheit ebenfalls aus Gottes Hand, der handelt vorbildlich. Für die Seelsorger ergibt sich hier das Problem, dass sie die innere Einstellung der Kranken beurteilen müssen, da davon die richtige Seelsorge am Krankenbett abhängt. Unbekehrte müssen zunächst zu Buße und Bekehrung bewegt werden, wogegen den kranken Kindern Gottes Trost zugesprochen werden darf.

Die Auffassung, dass Krankheit generell durch die Sünde in die Welt kommt, ist nicht spezifisch pietistisch. Sabine Holtz hat das Krankheitsverständnis der lutherischen Orthodoxie anhand von Predigten untersucht. Auch die orthodoxen Prediger sahen in der Sünde die Grundursache aller Krankheit und verlangten ein reuiges Ge-

---

[105] Johannes Wallmann hat gezeigt, dass nicht die Wiedergeburt das Zentrum der Theologie Speners war, wie Martin Schmidt postuliert hatte, sondern die Erneuerung. Speners Interesse galt nicht der Wiedergeburt selbst, sondern dem neuen Menschen. Vgl. dazu Wallmann, Wiedergeburt und Schmidt, Wiedergeburt.

[106] Vgl. hierzu Helm, Umgang. Francke legt seine Auffassung der Bedeutung von Krankheit dar in seiner „Geistlichen Seelen-Cur" (Halle 1704).

[107] Hieraus darf nicht etwa geschlossen werden, dass im hallischen Pietismus der Behandlung von Krankheit wenig Wert zugemessen wurde. Für die Krankenfürsorge wurden in den Franckeschen Anstalten große Anstrengungen unternommen. Vgl. dazu Helm, ‚Kinder- und Lehrkrankenhaus'.

bet von den Kranken sowie den rechten Gebrauch der Medizin[108]. Das Besondere an den pietistischen Autoren ist die grundlegende Unterscheidung zwischen Weltkindern und Gotteskindern und folglich zwischen Krankheit als Sündenstrafe bei Weltkindern und Krankheit als väterlicher Züchtigung bei Gotteskindern, sowie die Betonung der Heiligung. Diese Unterscheidung ist auch der zentrale Punkt in der Krankheitsauffassung des halleschen Pietismus[109]. Manfred Jakubowski-Tiessen findet sie in seiner Studie über die Sturmflut von 1717, in der er die Predigten orthodoxer und pietistischer Theologen analysiert: Orthodoxe wie Pietisten sahen die Sturmflut als Strafe Gottes für die Sünden der Menschen, sie interpretierten sie als Aufruf Gottes zur Umkehr von Sünden. Für die pietistischen Theologen bedeutete Umkehr aber Wiedergeburt, die Sturmflut diente also der Umwandlung von Weltkindern in Gotteskinder[110].

Die Bekehrung zu Gott, der Wechsel vom Weltkind zum Gotteskind, ist etwas Inneres. Entscheidend ist bei den pietistischen Autoren denn auch die innere Einstellung, nicht das äußere Verhalten[111]. Die pietistischen Theologen beziehen die Unterscheidung von Gotteskindern und Weltkindern auf den konkreten, individuellen Krankheitsfall, und zwar aus einem didaktischen Impetus heraus: Gott schickt dem Sünder eine Krankheit, entweder um ein Weltkind zur Bekehrung zu veranlassen, oder um ein Gotteskind noch weiter von der Welt abzuziehen.

---

[108] Vgl. Holtz, Zeichen der Krise.

[109] Vgl. Helm, Umgang.

[110] Vgl. Jakubowski-Tiessen, Sturmflut S. 89–92.

[111] Holtz sieht hierin den eigentlichen Unterschied zwischen Pietismus und Orthodoxie: Während orthodoxe Theologen versuchten, christliche Normen für die Lebensführung, also für das Verhalten, zu etablieren, stand im Pietismus die Verinnerlichung dieser Normen, ihre innere Akzeptanz, im Mittelpunkt. Vgl. Holtz, Lutherische Orthodoxie S. 69, 74.

III. Die Ursachen von Krankheit

In den normativen pietistischen Schriften wurde die Ursache von Krankheit ganz religiös gesehen, Sünde ist die Grundursache aller Krankheiten. Für unbekehrte Kranke ist die Krankheit Strafe ihrer Sünden, die sie zur Buße veranlassen soll. Aber auch den Bekehrten schickt Gott ihre Krankheiten, als liebevoller Vater züchtigt er sie für Vergehen. Er will die Kranken prüfen und ihren Sinn von weltlichen Dingen abziehen. Gott kann Krankheiten direkt schicken oder mittelbar. Krankheiten, die mittelbar von Gott sind, können verschiedene direkte Ursachen haben: Kranke können sie sich durch falschen Lebenswandel selbst zugezogen haben, sie können ihre Ursache in der krankheitsanfälligen Konstitution des menschlichen Körpers haben, oder sie können vom Teufel hervorgerufen worden sein. Immer ist Gott ihr letzter Urheber und Sünde die eigentliche Ursache.

Wie wurden nun die Ursachen von Krankheit in den Selbstzeugnissen der württembergischen Pietisten gesehen? Zunächst einmal ist es wichtig zu sehen, dass zur Beantwortung dieser Frage verschiedene Mosaiksteine gesammelt und zusammengesetzt werden müssen. Was nämlich in den einzelnen Selbstzeugnissen zum Thema „Krankheitsursache" auftaucht, hängt maßgeblich von zwei Faktoren ab: zum einen vom Zweck der Abfassung des Tagebuchs bzw. des Briefs, zum anderen vom Adressaten bzw. Leser und dessen Stellung gegenüber dem Verfasser oder der Verfasserin. Es wäre falsch, in jedem Selbstzeugnis jede Komponente finden zu wollen, die für das Krankheitsverständnis der Verfasser wesentlich war. Ein Brief, in dem medizinischer Rat eingeholt wird, mag Gott nicht erwähnen. Umgekehrt kann ein Brief, in dem seelsorgerliche Dinge diskutiert werden, den Eindruck erwecken, als ob auf medizinische Hilfe im Krankheitsfall verzichtet wurde. Erst beide zusammen ergeben ein annähernd vollständiges Bild. Anlass und Intention sowie der Adressat eines Briefes beeinflussen seinen Inhalt ebenso wie die soziale Position des Verfassers innerhalb und außerhalb der pietistischen Binnenöffentlichkeit. Beispielsweise suchte Albrecht Reichart Reuß häufiger den seelsorgerlichen Rat seines Schwiegervaters Bengel und bat ihn um seine Meinung, ob er bestimmte Ereignisse als von Gott geschickt ansehen könne oder müsse[1]. Umgekehrt gab er aber nie einen Kommentar zu den Ereignissen in Bengels Leben, zu dessen Krankheiten äußerte er sich nur medizinisch-fachlich. Als späterer Bekehrter gegenüber einer der zentralen Figuren des württembergischen Pietismus wäre es für ihn nicht angemessen gewesen, Bengels Leben zu kommentieren. Anders stand es etwa zwischen Studenten, die gemeinsam Erbauungsstunden im

[1] Vgl. etwa WLB cod. hist. fol. 1002, 42 I 29. 03. 1738.

Tübinger Stift besuchten. Sie konnten sich – auch später als Pfarrer – gegenseitig ermahnen und kritisieren[2].

Hier sollen nun die oben bereits vorgestellten sechs Quellen bzw. Quellengruppen nacheinander daraufhin untersucht werden, wie dort die Ursache von Krankheit dargestellt wird: die Bengelsche Familienkorrespondenz, das Tagebuch Philipp David Burks, die Zirkularkorrespondenz, das Tagebuch Philipp Matthäus Hahns, das Tagebuch Israel Hartmanns und schließlich verschiedene Briefe und ein Tagebuch vom Ende des hier untersuchten Zeitraums (Briefe Flattichs, Briefe an Karl Friedrich Harttmann, Tagebuch Harttmanns).

1. Krankheiten

Zunächst soll jedoch untersucht werden, auf welchem Krankheitshintergrund sich die Krankheitswahrnehmung und -deutung der württembergischen Pietisten im 18. Jahrhundert abspielte. Woran erkrankten sie, wie häufig und wie schwer? Diese Fragen sollen exemplarisch an einigen Mitgliedern der Familie Bengel für die Dekade 1740–1750 untersucht werden, und zwar an Bengel selbst, seiner Frau, den noch im Haus lebenden Kindern, der verheirateten Tochter Sophia Elisabeth Reußin, ihrem Mann Albrecht Reichart Reuß, ihren Kindern, sowie Bengels Bruder Joseph und dessen Frau[3].

Bengel selbst litt häufig an „Catarrhen" mit „Schnuppen", Husten und Kopfschmerzen. 1743 entwickelte er eine Geschwulst am linken Fuß, die sein Schwiegersohn Reuß als „Podagra" (Gicht) diagnostizierte. Seit Mitte der 40er Jahre konsultierte er Reuß häufig wegen des „Goldaderflusses" (Hämorrhoiden). Er hatte außerdem Koliken, Beschwerden beim Wasserlassen, entdeckte Grieß im Harn und fürchtete, einen Stein zu haben[4].

Die Bengelin litt ebenfalls am „Goldaderfluß", außerdem an „haemorhagia uteri". Sie hatte häufig Kopfschmerzen und Husten; der Husten war besorgniserregend, da die Gefahr eines Leistenbruchs drohte. Veränderungen in der Nase machten der Ben-

---

[2] Vgl. etwa das Tagebuch von Philipp David Burk, in dem sich ein eingelegter Zettel findet: „M. Burck α. 1. wie es die liebe brüder freüet, daß du deiner ängstlichkeit in etwas loß geworden, so erinnern sie dich hertzlich, du wollest fortfahren, dich im wort vom glauben zu stärcken. 2. du möchtest suchen, etwas activer und lebhafter in deinem exterieur zu reden, gehen etc. zu seÿn." (WLB cod. hist. oct. 102 VII Januar 1735).

[3] Es soll hier nicht um retrospektive Diagnosen gehen (zur Problematik retrospektiver Diagnosen vgl. Leven, Krankheiten). Wenn für eine Krankheit des 18. Jahrhunderts gelegentlich eine moderne Übersetzung gegeben wird (z.B. Gicht für „Podagra"), so soll damit nicht ausgesagt werden, dass das, was im 18. Jahrhundert unter „Podagra" verstanden wurde, dem entspricht, was die moderne Medizin unter „Gicht" versteht. Die moderne Übersetzung dient lediglich der Veranschaulichung.

[4] Vgl. WLB cod. hist. fol. 1002,32 c 14.05. 1742, 20.05. 1743, 17.10. 1746, 20.02. 1747 und WLB cod. hist. fol. 1002,42 I 29.05. 1741, 26.05. 1743, II 04.03. 1747, o.D. (Seite 269); 16.09. 1748, 19.10. 1748, III o.D. (Seite 372), 24.03. 1749, WLB cod. hist. qt. 688 I 30.05. 1750.

gelin Sorgen, ob sie es mit einem „polypus", mit einem Geschwür oder einem Gewächs zu tun habe. Ihr Magen bereitete ihr öfters Probleme[5].

Von den Kindern der Bengels lebten in der untersuchten Dekade Maria Barbara (*1727), Katharina Margaretha (*1730), Viktor (*1732) und Ernst (*1735) zumindest zeitweilig noch bei den Eltern. Bei den Mädchen ergaben sich verschiedene gesundheitliche Probleme daraus, dass das „Monatliche" nicht regelmäßig und ordentlich erfolgte. Katharina Margaretha (Cätherle, Ketterle) trug wegen eines einseitig hohen Rückens ein Korsett. Maria Barbara hatte einmal die Krätze. Die Kinder durchlitten verschiedene Infektionskrankheiten, so machten Viktor und Ernst gleichzeitig die „Rothe Sucht" durch. Ernst bekam außerdem „variolas" (Blattern)[6].

Sophia Elisabeth Reuß litt vor allem an Beschwerden im Zusammenhang mit ihren zahlreichen Schwangerschaften. Auch das Abstillen bereitete ihr jedesmal Probleme, und als ihr ein Säugling starb, führte dies zu „einiger ungelegenheit" und „einigen harten Knoten" in der Brust. 1743 lag sie lebensgefährlich krank an einem „hitzigen fieber" mit „inflammation in der Leber". Im Herbst 1749 war sie erneut so krank, dass für ihr Leben gefürchtet wurde. „Spannende schmertzen" beeinträchtigten sie 1744 eine Zeitlang in ihrer Beweglichkeit. Auch der Schlafmangel, der mit der Versorgung vieler Kinder einherging, war ihr beschwerlich[7].

Ihr Mann Albrecht Reichart Reuß war 1749 mit ihr zusammen lebensgefährlich erkrankt. Abgesehen davon war er in dieser Dekade vergleichsweise selten krank, gelegentlich hatte er einen „Catarrh" oder wurde von „diarrhoe incommodirt". Einmal klagte er über „beissen, stechen, wallen des geblüts", zusammen mit Unruhe und Schlaf, ein anderes Mal über Mattigkeit „ex causis haemorrhoidalibus". Auf einer Reise traf ihn ein Ast ins Auge, es blieben aber keine Schäden zurück[8].

Am meisten beschäftigten die Reußens die Krankheiten ihrer Kinder[9]. Fieber, „hitzige Krankheiten", die „rothe Sucht", das „weiße Friesel", die „Durchschlechten", „Catarrhen" und Hautkrankheiten machten fast alle ihrer Kinder durch. Zwei von sechs starben in der untersuchten Dekade, und auch bei den anderen vier fürchteten die Eltern verschiedene Male um ihr Leben[10].

---

[5] Vgl. WLB cod. hist. fol. 1002, 32b 20.05. 1743, WLB cod. hist. fol. 1002, 32c 05.09. 1740, 14.05. 1742, 27.05. 1743, WLB cod. hist. fol. 1002, 42 I 11.07. 1741; II 03.10. 1746, 04.03. 1748, 27.01. 1749, WLB cod. hist. qt. 688 I 21.08. 1741, WLB cod. hist. qt. 689 II 26.06. 1741.

[6] Vgl. WLB cod. hist. fol. 1002, 42 I 27.02. 1742, Mai 1742, II 13.02. 1747, 05.06. 1747 und WLB cod. hist. fol. 1002, 32 c 16.10. 1741, 23.04. 1742, 27.05. 1743, 07.03. 1746.

[7] Vgl. WLB cod. hist. fol. 1002, 42 I 14.12. 1742, 12.05. 1743, 29.09. 1743, 01.03. 1744, 27.12. 1744, II 02.10. 1747, 26.02. 1748, III 19.05. 1749, WLB cod. hist. qt. 353a 30.10. 1749, 05.11. 1749.

[8] Vgl. WLB cod. hist. fol 1002, 42 I 14.12. 1742, 28.09. 1744, II 26.08. 1747, 19.02. 1748, 29.12. 1748, 20.01. 1749, WLB cod. hist. qt. 353a 30.10. 1749, 05.11. 1749.

[9] Ihr ältester Sohn wurde 1739 geboren, bis 1750, dem in diesem Abschnitt untersuchten Zeitraum, folgten fünf weitere Kinder (* 1740, 1742, 1744, 1746 und 1748).

[10] Vgl. WLB cod. hist. fol 1002 42, I 14.12. 1742, 07.01. 1743, 11.07. 1744, II 15.03. 1745, 12.12. 1746, 24.04. 1747, 27.04. 1747, 12.06. 1747.

Sehr häufig erkrankten auch Bengels Bruder Joseph und seine Frau. Immer wieder hieß es in Bengels Briefen: „Wir wünschen zu vernehmen, dass es sich mit gel[iebter] Fr[au] Baas wieder gebessert habe“[11]. Sie litt vor allen Dingen an „Catarrhen“[12]. Der „H[err] Vetter“ hatte auch viel an „Catharren“ zu leiden, außerdem an „Podagra“, insbesondere aber an einer „Colica Spasmodica“, die ihm unerträgliche Schmerzen bereitete und ihn bei manchen Anfällen in Lebensgefahr brachte[13].

Exemplarisch wurde hier der Gesundheitszustand von 16 Personen, davon 10 Kinder bzw. Heranwachsende, im Zeitraum von 1740–1750 betrachtet. Zwei Kinder starben in diesen Jahren, die meisten anderen Kinder erkrankten mindestens einmal so schwer, dass ihr Überleben zweifelhaft schien. Albrecht Reichart Reuß, seine Frau und Bengels Bruder gerieten ein- oder sogar mehrmals in akute Lebensgefahr. Die Reußin war außerdem durch Schwangerschaften und Stillzeit einen großen Teil der Zeit in ihrer Gesundheit beeinträchtigt. Bengel und seine Frau sowie die „Frau Baaß“ hatten meist mehr beschwerliche als gefährliche Krankheiten, fürchteten aber, von schwereren Krankheiten bedroht zu sein (Stein, Tumor). Die Gesundheit war also im 18. Jahrhundert eine höchst prekäre Sache, ständig bedroht, und man musste stets damit rechnen, dass der nächste Brief die Nachricht vom Tod eines lieben Angehörigen brachte. Der in den Briefen stets geäußerte Wunsch, es möge den Adressaten wohl gehen, war keine Floskel, sondern ein tiefempfundener Wunsch.

2. Die Bengelsche Familienkorrespondenz

Bengel selbst schrieb in seinen Briefen an seine Schwiegersöhne zwar viel von seinen Krankheiten, aber wenig darüber, was er für deren Ursachen hielt. Am ausführlichsten schilderte er seine Krankheiten Reuß, den er bei schwereren oder längeren Erkrankungen regelmäßig schriftlich konsultierte. Aber auch in diesen Briefen äußerte er keine Vermutungen über die Krankheitsursache, er schrieb auch kaum etwas über äußere Umstände oder eigenes Verhalten (wie Ernährungsgewohnheiten), die mit der Erkrankung zusammenhängen könnten. Einmal teilte er mit, dass ihm „strenges schreiben und nachsinnen, starkes Gehen und Reden“ zu schaffen machten[14]; ein anderes Mal vermutete er, „daß die Situation meines Cabinets, darin die Sonne erst bey spätem Nachmittag kommt, des Einheizens ungeachtet etwas zu meiner neulichen Unpäßlichkeit beigetragen hat“[15]. Wenn Bengel schon einen Arzt am Ort konsultiert hatte, referierte er manchmal dessen Ansicht hinsichtlich der Ursache der Krank-

[11] WLB cod. hist. fol. 1002, 32 c 09.04. 1742. Ähnliche Stellen sind etwa ebd. 17.10. 1740, 14.11. 1740, 11.12. 1741, 29.04. 1743.

[12] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 I 09.1..1739, 17.11. 1740, o.D. (Seite 169), II 19.02. 1748.

[13] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 I 19.10. 1738, 09.11. 1739, 28.02. 1741, o.D. (Seite 197), II o.D. (Seite 240), 12.02. 1748, 26.02. 1748, 06.10. 1748.

[14] WLB cod. hist. fol. 1002, 3 c 03.09. 1738.

[15] WLB cod. hist. fol. 1002, 32c 20.02. 1747.

heit[16]. Ansonsten begnügte er sich aber mit der Schilderung des Verlaufs der Krankheit und der Mitteilung dessen, was er schon dagegen unternommen hatte, und bat Reuß um dessen Meinung. Bengels Briefe nähern sich hier der Gattung der Patientenbriefe, in denen Kranke Ärzte, die sie nicht persönlich aufsuchen konnten, schriftlich konsultierten[17]. Allerdings war es für Patienten durchaus üblich, dem konsultierten Arzt ihre Vorstellung von der Ätiologie ihrer Krankheit und ihre eigene Diagnose mitzuteilen[18], Bengel jedoch verzichtete darauf.

Die Krankheiten seiner Kinder und Schwiegersöhne kommentierte Bengel ebenfalls wenig. Nach einer lebensbedrohlichen Krankheit seiner Tochter Sophia Elisabetha schrieb er, der Herr wolle „durch diese Heimsuchung fein viel Frucht und Besserung für den innwendigen Menschen erwachsen lassen"[19]. Auch nach einer sehr schweren Kolik seines Bruders hoffte er, Gott werde durch diese „eine gute Nachwirkung von solcher Heimsuchung an seiner Seele schenken" und den Sinn seines Bruders ganz auf das Zukünftige richten[20]. Seine Tochter Johanna Rosina Williardtin bekam 1745 eine Tochter, Sophia Rosina, die im Lauf ihres nur wenige Monate währenden Lebens an schmerzhaften „Gichtern" (Krämpfen) litt. Johanna Rosina ertrug den Anblick ihres leidenden Babys nur schwer; Bengel fragte sie in einem Brief: „Bist du es nun ein wenig gewohnt, deinem Patientle also zuzusehen? Unter der Vaterhand Gottes läßt sichs wohl brennen." Als wenige Wochen später das Baby starb, schrieb Bengel: „So wollen wir denn sowohl der vollendeten Seele, als dem Körperlein die Ruhe gönnen, und auch uns mit unserm Herzen zu Ruhe geben. Hat der barmherzige Gott dem Menschen das Mitleiden mit dem Vieh und den Vögelein geboten, so hat er auch seine Ursachen, warum Er bisweilen auch unter den Kleinen eins vor andere mit mehrerem Leiden beleget"[21]. Welche Gründe Gott haben mochte, darüber sagte er allerdings nichts. Es lässt sich aber daraus entnehmen, dass seine Tochter Schwierigkeiten hatte, die Idee eines barmherzigen Gottes mit dem Leiden eines kleinen Kindes zu vereinbaren.

Auch von Bengels Kindern erreichte nur ein Teil das Erwachsenenalter: Von zwölf Kindern starben sechs im Alter von wenigen Wochen oder Monaten. Einige Wochen vor dem Tod seines fünften Kindes, einer Tochter namens Anna Regina, erkrankte Bengel an der „Rothen Sucht"[22]. Wie er seinen Eltern schrieb, versuchte er während

---

[16] Etwa WLB cod. hist. fol. 1002, 32c 20.05. 1743 „D. Brotbeck hält dafür, der Zustand der Mutter sey ein malum hystericum, so von einer nicht genugsamen excretione menstrui herrühre." Aber wenn Bengel von den Bemühungen eines anderen Arztes berichtete, ging es ihm meistens nicht um die Ursache oder Diagnose, sondern um dessen Therapievorstellungen: Reuß sollte die von ihm verschriebenen Medikamente bestätigen oder korrigieren. Zur Therapie vgl. Kap. IV.

[17] Zu Patientenbriefen vgl. STOLBERG, „Äskulapisches Orakel".

[18] Vgl. ebd. S. 392.

[19] WLB cod. hist. fol. 1002, 32c 27.05. 1743.

[20] WLB cod. hist. fol. 1002, 32c 25.02. 1743.

[21] WÄCHTER, Bengel S. 107 (27. Dezember 1745, 7. Februar 1746).

[22] Die rote Sucht kann entweder eine Krankheit bezeichnen, bei der der Körper mit einem roten Ausschlag überzogen ist, sie kann auch blutigen Durchfall bezeichnen. Vgl. HÖFLER, Krankheitsnamen S. 714. Was hier gemeint ist, kann nicht entschieden werden.

dieser Krankheit in seinem Herzen „zu einer zärtern Empfindung" zu kommen. Dies gelang ihm nicht, damit sah er den Zweck der Krankheit als verfehlt an. Er erwartete also, dass „etwas schärpfers kommen" werde, „dadurch ich erweichet würde"[23]. Der Metaphernkomplex der Erweichung, das Zartwerden, Weichwerden des Herzens in Krankheit findet sich immer wieder bei den untersuchten Pietisten. Das Herz sollte durch Krankheit weich werden, damit sich dann Christus – wie ein Siegelstock in das Wachs – in das Herz einprägen konnte[24].

Das Schärfere blieb nicht aus, auch Anna Regina bekam die rote Sucht. Und als sein kleines Kind „in seinen letzten Stunden so kläglich dagelegen", da wurde Bengel „erweicht". Nun konnte sich Gott in sein Herz prägen. Die Erweichung bezieht sich auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, damit ist nicht Mitleid mit den Kranken gemeint. In der tödlichen Krankheit Anna Reginas wurde Bengel „erweicht" und auf das Göttliche gelenkt, und musste dabei „so viel an die Göttliche Gerechtigkeit, welche auch so ein zartes Cörperlein, um der Sünde willen, die es von uns und, wie wir, von dem gesammten Menschen-Stammen geerbet, also zurichtet und zerstöret, und an die Göttliche Gnade, die solchen Todesweg dennoch zum Leben hingeleitet hat, gedenken, daß mir das erbärmliche Schnappen und Zucken kein weiteres Bedaurens brachte"[25].

Im weiteren Verlauf des Briefs argumentierte Bengel ausführlich, warum er nicht mit Gott hadern könne, weil er ihm wieder ein Kind genommen hat: das Kind sei nun in der Seligkeit, Gott greife sie nicht härter an als andere, da generell über die Hälfte der Kinder noch in der Kindheit sterbe, und von seinen fünfen seien bisher drei gestorben; es sei ein Gewinn, ein weiteres Kind im Himmel zu zählen; zudem hätten sie nun mehr Zeit, die übriggebliebenen Kinder für den Himmel zu erziehen.

Nachdem Bengel nun ausführlich die religiöse Ursache und den religiösen Zweck des Todes seines Kindes dargelegt hatte, schrieb er: „Heute Vormittag hat man in des seel[igen] Kindes mund befunden, daß etl[iche] Zähne auf der Bahn gewesen; und haben wir um so mehrere gewißheit, daß die ursach seines todes nicht eben die rothe sucht oder einige Versäumniß gewest"[26]. Zahnen galt im 18. Jahrhundert als gefährliche Phase im Leben eines Kleinkindes, die durchaus mit dem Tod des Kindes enden konnte. Religiöser Deutung von Krankheit folgte kein Fatalismus, Bengel war es wichtig, darauf hinzuweisen, dass nicht „Versäumniß" das Leben des kranken Kindes beendet hatte. Warum er betonte, dass es nicht die rote Sucht war, ist unklar. War es nur das Bedürfnis, die Krankheit genau zu diagnostizieren, an der Anna Regina starb? Oder hatte es etwas damit zu tun, dass er selbst die rote Sucht zuerst hatte und seine Tochter die Krankheit möglicherweise von ihm bekommen hatte?

---

[23] Wächter S. 29.

[24] So schrieb Bengel an Vikar Wagner, dass dessen bedrängte Seelenverfassung unter anderem „von dem Eindrucke manchen fremden Models in das Herz, in welches, da es weich ward, forma Christi hätte allein sollen eingeprägt werden" herrührte. Vgl. Wächter S. 407.

[25] Ebd. S. 30.

[26] Ebd. S. 32.

Albrecht Reichart Reuß widmete einen erheblichen Teil seiner Briefe der Fernbehandlung seiner Verwandten. Dabei interpretierte er deren Krankheiten humoralpathologisch mit einem chemistischen und mechanistischen Einschlag. Damit befand er sich im Einklang mit den meisten medizinischen Praktikern seiner Zeit[27]. In der Säftelehre wurde Gesundheit als richtige, ausgewogene Mischung der Körpersäfte (Blut, Schleim, schwarze und gelbe Galle) gesehen. Stimmte das Mischungsverhältnis nicht, wurde der Mensch krank. Besondere Bedeutung kam dabei dem Blut und seiner Zusammensetzung zu. Bei der Verdauung wurde die Nahrung zerlegt, die einzelnen Bestandteile wurden über das Blut den Organen zugeführt. Dadurch konnte die Zusammensetzung des Blutes unausgewogen werden. Häufig konstatierte Reuß „Schärfe" im Blut, die es zu korrigieren galt[28]. Wichtig waren außerdem die ungestörten Flüsse der Säfte im Körper. Konnte ein Saft nicht fließen, staute er sich und konnte im Körper faulen[29]. Fehlender Fluss wurde von Reuß meistens als Ursache einer Krankheit ausgemacht. Als etwa bei Katharina Margareta Bengel mit sechzehn Jahren die Menstruation noch nicht recht einsetzen wollte, verschrieb er ihr Pillen, die sie „alle Monath" nehmen sollte, solange bis „die Natur nicht endl[ich] von selbsten ihren weeg finde"[30]. Ein Jahr später bekam sie ihre Menstruation regelmäßig, und so konnte Reuß hoffen, „daß es jetzt mit dem gesundheitszustand besser gehen könne". Sollte aber „das monatliche" doch einmal ausbleiben, müsste sie wieder Pillen nehmen[31].

Überschüssiger Saft konnte sich seinen Weg aus dem Körper nicht nur über die gewöhnlichen Ausscheidungswege bahnen. Reuß selbst hatte häufig Nasenbluten, sah dieses aber durchaus nicht als Krankheit an, sondern im Gegenteil als notwendige Ausscheidung. Erst als das Nasenbluten aufhörte, wurde er krank: „Vorige Wochen

---

[27] Die Humoralpathologie des 18. Jahrhunderts unterschied sich von der Säftelehre der Antike und Renaissance darin, dass das Qualitätenkonzept keine Rolle mehr spielte. Vorher waren es die Qualitäten (warm und kalt, feucht und trocken), deren Unausgewogenheit zu Krankheit führte. Die vier Säfte waren den Qualitäten zugeordnet und daher nur mittelbar krankheitsverursachend. Im 18. Jahrhundert waren es die Säfte selbst, deren schlechte Mischung Krankheiten hervorrief. Vgl. Rothschuh, Konzepte S. 185–223. Die Erschütterung der Humoralpathologie durch Iatrochemie, Iatrophysik und beginnende Solidarpathologie hatte sich auf die praktische Medizin noch wenig ausgewirkt. Vgl. Eckart, Geschichte S. 210, 233; Lindemann, Health S. 264.

[28] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 I 13. 02. 1741, II 269 (o.D.). „Schärfen" im Blut gibt es sowohl in chemistischen, wo die Schärfe als ätzend und korrosiv gedacht wird, wie auch in mechanistischen Krankheitskonzepten, wo die Vorstellung herrscht, dass spitze und scharfe Teilchen im Blut mechanische Verletzungen hervorrufen. Vgl. Rothschuh, Konzepte S. 219–290.

[29] In der mechanistischen Krankheitskonzeption ist die Störung der Bewegung durch Obstruktionen und Verstopfungen eine wesentliche Krankheitsursache. Vgl. Rothschuh, Konzepte S. 224–260.

[30] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 II 28. 02. 1746. Zur Verwendung des Begriffs „Natur" vgl. Kap. VIII. Frauen sahen noch bis ins 20. Jahrhundert hinein die Menstruation als notwendige Reinigung an, während Ärzte im 19. Jahrhundert begannen, sie als bestenfalls überflüssige, schlimmstenfalls pathologische Erscheinung zu betrachten. Im 18. Jahrhundert existierte jedoch noch kein Konflikt zwischen der Auffassung der Frauen und jener der Ärzte. Vgl. Labouvie, Andere Umstände S. 15–18; Martin, Woman in the Body S. 27–53.

[31] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 II 13. 02. 1747.

war ich valetudinarius, absonderlich beÿ Nacht wurde ich durch ein besonderes beissen, stechen, wallen des geblüts in unruhe & schlaflosigkeit gesetzt. Es kommet daher daß mein vormalig gewohnliches Nasenbluten lege aetatis sich seit 1. Jahr verlohren, und nun neigen sich die molimina excretoria ad loca haemorrhoidalia"[32].Das Blut musste heraus, und während es sich einen neuen Ausgang suchte, war Reuß krank. Reuß fuhr fort, er dürfe daraus schließen, dass er „ex dispositione haereditaria" von „motibus podagricis" nicht fern seie. Er glaubte also, eine erbliche Disposition zum Podagra zu haben. Disposition ist als Zwischenzustand zwischen Gesundheit und Krankheit zu verstehen. Der Körper befindet sich nicht in einem solchen Ungleichgewicht, dass er schon als krank zu bezeichnen wäre. Ein bestimmtes Ungleichgewicht ist aber in ihm angelegt und kann leicht tatsächlich entstehen, die Krankheit kann jederzeit ausbrechen. Reuß verglich seine Disposition zum Podagra mit Zunder, der in Flammen aufgeht, sobald nur ein Funke hineinfällt.

Auch einige andere Zustände waren nicht eindeutig als Krankheit zu bezeichnen. Dazu gehörte etwa der Goldaderfluss (Hämorrhoiden): Zwar war er schmerzhaft und beschwerlich, aber er führte überschüssiges Blut aus dem Körper ab[33]. Nur wenn er zu stark wurde, schlug er in das Gegenteil um, jetzt wurde zuviel Blut aus dem Körper entfernt und das Gleichgewicht ebenfalls gestört. Sowohl Bengel wie seine Frau litten am Goldaderfluss, und Reuß war in seiner Behandlung sehr zurückhaltend[34]. Ein Stocken des Flusses konnte zu anderen Krankheiten führen, wenn das Blut sich einen anderen Weg aus dem Körper suchte, und diese Krankheiten konnten schmerzhafter und gefährlicher sein. Bengels „Huftwehe, und spasmodische regungen", die ihn einmal überfielen, rührten von solchen „stemmungen und stockungen des auf excretiones haemorrhoid[ales] zielenden gebluts" her[35]. Als sein Goldaderfluss einmal mehrere Wochen aussetzte, fürchtete Bengel gar, dass das Blut nun mit dem Harn zusammen austreten werde. Reuß beruhigte ihn zu dieser Gelegenheit, aber grundsätzlich stimmte er zu, dass „suppressione & regurgitatione sanguinis haemorrhoidalis", also durch die Unterdrückung und den Rückfluss von Blut, Blut in den Harn gelangen könne[36].

Als Faktoren, die die Zusammensetzung der Säfte und ihr Zusammenspiel beeinflussen, nannte Reuß Diät, Leibesbewegung und Gemütsbewegung[37]. So schrieb er über eine Kolik von Joseph Bengel, Bengels Bruder, die dieser bei einem Jagdausflug bekam: „Einige tage vorher hatte er über eine Rede gel[iebter] Fr. Baaß, welche seine

---

[32] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 I 28. 09. 1744.

[33] Schon der Name „Goldaderfluss" deutet auf die positive Bewertung hin: Das spontane Bluten der „Goldader" ersparte einen Aderlass und damit das Honorar für den Arzt. Vgl. Höfler, Krankheitsnamen S. 4.

[34] Vgl. etwa WLB cod. hist. 1002, 42 II 03. 10. 1746 oder 13. 02. 1747.

[35] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 II 10. 07. 1747.

[36] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 II 02. 09. 1748.

[37] Körperliche Bewegung und Gemütsbewegungen sind Teil der klassischen „sex res non naturales" (Luft, Ernährung, Ruhe und Bewegung, Wachen und Schlafen, Fülle und Leere, Gemütsbewegungen).

Jagdpassion touchirt, sich alterirt, & auf der jagd pflegt er über Mittag nichts warmes ... zu essen. welches unter die causas disponentes gehören mag“[38].

Die Humoralpathologie war aber für Reuß, den Arzt, nicht die ganze Geschichte. Meistens blieb es dabei, dass er diagnostizierte, wo die überschüssigen Säfte saßen, in welcher Krankheit sich das Ungleichgewicht äußerte und wie diesem therapeutisch abzuhelfen sei. Aber an mehreren Stellen dringt durch, dass das Ungleichgewicht der Säfte nicht sein einziges und nicht einmal sein wichtigstes Anliegen war. Was Bengels Krankheiten betraf, äußerte sich Reuß nie über mögliche religiöse Aspekte der Krankheit. Aber das wäre auch überflüssig gewesen, er sah Bengel als den Fortgeschritteneren in der Erkenntnis Gottes an, er wollte von Bengel lernen, nicht umgekehrt. Anders verhielt es sich mit Kranken, die er als weniger fortgeschritten auf dem Weg des Glaubens ansah. 1738 kam ein Mädchen namens Dorle für einige Wochen in Reuß' Haus, um dort ihre Augen behandeln zu lassen, sie konnte wegen einer „wolck vor den augen“ nicht gut sehen[39]. Reuß schrieb darüber: „Gott gebe! daß der Gebrauch [der Arzneien] unter erleuchtung der augen ihres inneren und zur Besserung ihres äusseren Menschen geschehen möge. Eben heut habe ich insbesondere mit ihro geredet, und mit Verwunderung gefunden wie so gar geistl[ich] blind und unverständig das sonst so gute mägdlein seÿe. ... O wie wünsche ich daß mich der Herr nur noch recht klein machen möge mit den Kleinen recht zu reden“[40].

Reuß fühlte sich als Arzt nicht nur verantwortlich für den Körper seiner Patienten, sondern auch für deren Seele. Gleichzeitig zeigt sich hier die „Transgression auf das Himmlische“, die sich bei Pietisten häufiger findet: Von der leiblichen Augenkrankheit kam Reuß auf die seelische Blindheit. Eine „zwanghafte geistliche Transgression des gesamten Alltags“, wie sie Martin Scharfe für den württembergischen Pietismus konstatiert, lässt sich allerdings weder bei Reuß noch in den anderen untersuchten Selbstzeugnissen feststellen[41].

Bengels Bruder litt an schrecklichen Koliken. Reuß schrieb darüber an Bengel: „Es ist seit gestert unbeschreibliche Noth in der Vogteÿ beÿ hertzl[ich] gel[iebten] H[errn] Vetter an einer grausamen Colica Spasmodica. ... der wütende schmerz [hat] 4 gantze stund aneinander ohne barmherzigkeit den lieben patienten fast gantz ausser sich gesezt. Vormittags wars heute wieder je & je leidentlich aber diesen nachmittag & abend ... ists so arg daß es einen stein erbarmen möchte. Ich habe noch nie so gesehen & so hartnäckig gegen alle artzneÿen. ... ich kan jetzt nicht weiter, die augen seÿn mir voll thränen“[42]. Reuß versuchte verzweifelt ein Mittel nach dem anderen, aber nichts wollte helfen. „Kurz, es war wie ich glaube, Zeit zu leÿden aus liebesväterl[icher] absicht bestimmet, & so bald ich mein hertz oder vielmehr diese liebesabsicht Gottes

---

[38] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 II 06. 10. 1748. Vgl. auch WLB cod. hist. fol. 1002, 42 II 06. 02. 1748.

[39] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 I 11. 11. 1738.

[40] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 I 19. 10. 1738.

[41] Vgl. Scharfe, Religion des Volkes S. 101. Möglicherweise war diese „zwanghafte geistliche Transgression“ erst ein Zug des späteren württembergischen Pietismus.

[42] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 II S. 240 o.D.

glaübig gefunden konnte ich mich in gelassenheit darunter fassen & hatte licht ohne confusion zu handlen“[43].

Das Wissen, dass nichts, auch nicht solche Leiden, ohne Gottes Absicht geschieht, ermöglichte es Reuß, mit dieser Situation fertigzuwerden. Er konnte in diesem Wissen gelassener seine Versuche fortsetzen, die Schmerzen zu lindern, und er war imstande, „standhaft gel[iebter] Fr[au] Baaß ein Wörtlein beÿ zu succuriren“, also die Frau des Kranken ein wenig zu trösten[44]. Auch Leiden solcher Stärke entsprangen Gottes „liebesväterlicher Absicht“, daran zweifelte Reuß nicht[45]. Über einen früheren Anfall von Bengels Bruder schrieb Reuß: „Es war eine gute schule unter der deutlich erkannten hand des Herrn“[46]. An anderen Stellen äußerte sich Reuß konkreter, welchen Nutzen Joseph Bengel aus seinen Krankheiten ziehen könne und solle: „Unter anderm möchte Ihm eben sehr wohl bekommen mehrere abgeschiedenheit & sammlung, um tieffer aufs Hertz & erkentniß seiner & des weegs der gerechtigkeit zu kommen“[47]. 1743 erkrankte er lebensgefährlich an einem „hitzigen Fieber“, und Reuß hoffte, „es werde die Kranckheit ... einen guten nutzen haben. Absonderl[ich] wäre zu wünschen daß gel[iebter] H[err] Vetter inskünftige sich immer von der weitläuftigkeit mehr zurückhielte, & mit mehreren sachen abbauete, daß er mehr Zeit zur sammlung seines herzens & zum gebet anwendete & näher auf sein hertz käme, auf ein genaueres gefühl von den pflichten seines amts, des eÿffers vor die gerechtigkeit, der erbarmung gegen geringe & nothleÿdende, mehrerer Verläugnung der gelegenheiten sein vermögen zu vermehren &c“[48]. Joseph Bengel ließ sich also nach Reuß' Meinung von seinen weltlichen Geschäften zu sehr in Anspruch nehmen, versah auch diese weltlichen Geschäfte nicht immer auf die richtige Weise, strebte zu sehr nach weltlichen Gütern und nahm sich zu wenig Zeit für den „inneren Menschen“. Es war nicht so, dass Bengels Bruder unbekehrt war: Reuß bescheinigte ihm „ein wahrhaftiges bestreben in seinem hertzen um seiner Seelen Heÿl“, aber er ging nach Reuß' Meinung nicht richtig vor. Er glaubte, er müsse nach und nach im Glauben und Leben wachsen. Reuß hingegen befand, bevor der Glaube in ihm lebendig werden könne, müsse er eine „erkentnuß seiner selbst & gründlicher entblössung & armuths gefühl“ bekommen[49]. Zeit zu solcher Erkenntnis und ein tiefes Gefühl der Entblößung und Armut konnten ihm solche schweren Krankheiten geben.

Reuß nahm die Verantwortung für die Seelen seiner Kranken so ernst, dass er sogar überlegte, ob er einen Theologen dafür bezahlen sollte, mit ihm zusammen die Kranken zu versorgen – er den Leib, der Theologe die Seele. Bengel riet ihm aber davon ab. Zwar sei Reuß verpflichtet, „allen, die Jesum lieb haben, förderlich zu seyn, wie die

---

[43] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 II S. 239 o.D. Dieser Brief ist ein oder zwei Tage später geschrieben als der Brief Nr. 240.

[44] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 II S. 239 o.D.

[45] Hingegen waren solche Zweifel Johanna Rosina Bengel nicht unbekannt, vgl. oben S. 89.

[46] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 I 28. 02. 1741.

[47] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 I S. 169 o.D.

[48] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 I 04. 02. 1743.

[49] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 I 04. 02. 1743.

Amts- und andere Gelegenheiten und Begegnisse es an Hand geben, und auch andere, die zurücke sind, und sonderlich Kranke, als Gottes Liebes-Züchtlinge, herbeyzulokken, wozu ein Medicus oft schönere Gelegenheit hat, als ein Pfarrer“[50]. Extra jemanden einzustellen für diese Arbeit sei aber zu viel. Bengel argumentierte zunächst, dass so ein Gehilfe je nachdem, wie er beschaffen ist, mehr schaden als nützen könne. Das ist allerdings ein merkwürdiges Argument, denn es trifft auf jede Tätigkeit zu, auch ein Pfarrer oder ein Arzt können mehr schaden als nützen, ohne dass Bengel die Wichtigkeit dieser Berufe bestritten hätte. Weiter sagte Bengel, dass Reuß zwar eine allgemeine Verpflichtung habe, das Reich Gottes zu fördern, aber wenn er einen Theologen für die Arbeit an den Seelen einstelle, so übernehme er eine besondere Verpflichtung gegenüber den Seelen seiner Kranken. Für diese Verpflichtung müsse er dann geradestehen: „Wer aber ultro [freiwillig] viel übernimmt, von dem wird billig viel gefordert, und ein solcher muß für vieles stehen.“ Reuß solle Gott die Sorge für die Seelen überlassen[51].

Reuß sah die Hand Gottes nicht nur bei Krankheiten anderer am Werke. Auch ihn selbst lehrte Gott manches, was er zu lernen hatte, auf schmerzliche Art und Weise. 1747 ging die „rothe sucht“ unter den Sulzer Kindern um[52]. Die Reußschen Kinder blieben zunächst verschont, dann legte sich als erstes Gottfried Albrecht krank zu Bett[53]. Joseph und Augusta Sophia folgten bald darauf[54]. Während Gottfried Albrecht und Augusta Sophia wieder genasen, starb Joseph nach wenigen Tagen. Reuß schrieb an Bengel: „Es ist unaussprechl[ich] wie unßerer, der Eltern, & gel H. Vetters & Fr. Baaß Herzen dadurch so schmerzlich gerühret seÿnd. am Monntag nachts ... ist mirs erst recht auf Herz gefallen die gefahr s[eines] lebens; & der heil. Geist hat uns alle unbeschreibl[ich] viel darunter empfindl[ich] gelehrt. gel[iebten] H[errn] Vetter & Fr[au] Baaß wachte unter anderm dieses schmerzl[ich] im Herzen auf daß Sie ihn zuviel geliebet, & ihr Herz manchmal mehr als an Gott an ihn gehänget. Ich & m[eine] Frau haben darunter mit schmerzen müssen bekennen daß wir sein innere geistl[iches] leben nicht genug gepfleget, ich habe um seiner erwünschten folgsamkeit ernsthaften gesezten & beständig arbeitsamen wesens ... da ich das medicinische wesen, das sammlen der kräuter, das mittheilen wo er gewußt das jemand was fehle etc alzuviel gefallen an ihm gehabt, & nicht immer aus dem nöthigen ausdruck der ewigkeit mit ihm gehandelt. die gefahr seiner Seelen ist uns wohl oft sehr nahe gegangen, da es ein k[in]d war das soviel ist geliebet worden besonders von seinem lieben H[errn] dödte & l[ieben] Frau dodte[55], die es mehr als Eltern ein einiges Kind, geliebet. Sein tod ist mir nun einestheils als eine Zucht vor uns aufs Herz gefallen. ... Aber

[50] WLB cod. hist. fol. 1002, 32 c 21.02.1746

[51] Zur Frage, wie die württembergischen Pietisten versuchten, den Willen Gottes zu erkennen, vgl. Kap. IV.

[52] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 II 03.04.1747.

[53] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 II 10.04.1747.

[54] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 II 24.04.1747.

[55] „Dödte“ und „Dodte“ sind die Paten. Bengels Bruder und seine Frau waren Paten von Joseph Reuß.

eben dardurch ist mir Gottes treue über uns unaussprechl[ich] gros, daß Er ihn von uns genommen, & aus der gefahr der Welt geflehnet. Wie heÿlig & gut seÿnd Gottes Weege!“[56]

Etwas später schrieb er: „[Herr Vetter und Frau Baaß] haben Ihn aber eben gar zu lieb gehabt, & davor das böße theil des herzens wie nicht gesehen. ... Eigenliebe, selbstgefälligkeit, hochmuth wären ihm gefährliche feinde worden, absonderlich beÿ den vielen caressen in d[er] Vogteÿ“[57]. Es war also Gott, der ihren ältesten Sohn hinweggenommen hatte, und zwar deshalb, weil seine Seele in Gefahr war. Es handelt sich bei dem Verweis auf die Gefahr der Welt nicht um einen bloßen Topos. Reuß konnte die Gefahr genau benennen, die der Seele seines Sohnes drohte: Eigenliebe, Selbstgefälligkeit und Hochmut. Gefördert wurden diese schlechten Eigenschaften von seinen Eltern und Paten. Bei seinen frommen pietistischen Verwandten, die ihn doch herzlich liebten, drohte seiner Seele Unheil – eben weil sie ihn zu sehr liebten. Ihre Liebe grenzte an Kreaturvergötterung, vor allem bei den Paten, die bekennen mussten, ihr Herz mehr an ihr Patenkind als an Gott gehängt zu haben. Reuß hatte zuviel Gefallen an seinen Talenten, an seiner Folgsamkeit und seinem Fleiß, und vor allem daran, dass Joseph in seine Fußstapfen zu treten schien, und daher mit ihm zuviel über die Medizin und zuwenig über die Ewigkeit geredet. Dabei sind Folgsamkeit und ernsthaftes, beständiges und arbeitsames Wesen Eigenschaften, die die Pietisten schätzten und zu denen sie ihre Kinder erziehen wollten. Um die Seele des Kindes zu retten, ließ Gott es sterben. Es war vor allem ein Akt der Gnade gegenüber dem Kind, es sterben zu lassen, solange es sein ewiges Leben noch nicht verspielt hatte. Gleichzeitig war es ein schwerer Vorwurf an die Eltern, die nicht imstande gewesen waren, das Seelenheil ihres Kindes zu befördern.

Anfangs waren sich Reuß und seine Frau nicht einmal sicher, ob ihr Sohn wirklich selig gestorben war: „Ich habe wohl in s[eine]r Kranckheit & anfangs nach dem todt, da ich Gottes Züchtigung fühlte, eine geheime Furcht wegen seiner Seelen Zustand & kein so gewisse Versicherung der vergebung s[eine]r & unßerer[58] Sünden gehabt, das loben seiner tugend, seines gehorsams, seiner dienstfestigkeit seines ernstes & fleisses &c hat mich & die Mamma nicht beruhiget“[59]. Sie hielten es also für möglich, dass die Sünden ihres knapp achtjährigen Sohnes schon so schwer wogen, dass er nicht selig werden könne. Hier zeigt sich, dass der Himmel durchaus nicht selbstverständlicher Lohn für die Wiedergeborenen und ihre Kinder war. Das Bemühen um ein gottgefälliges Leben war ernst, die Verzweiflung, wenn es nicht gelingen wollte, echt.

Was Reuß dann doch wieder hoffen ließ, dass sein Sohn Vergebung finden ließ, war der Gedanke, „wie er doch soviel in s[einem] leben mit verslein umgegangen“, d.h. dass er oft Sprüche aus der Bibel oder aus Liedern aufsagte oder sang, auch aus eigenem Antrieb und ohne Aufforderung, „& mithin ohnfehlbar einen geschmack in sei-

[56] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 II 27.04. 1747.
[57] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 II 29.05. 1747.
[58] „& unßerer“ ist von Reuß nachträglich in den Satz eingefügt.
[59] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 II 27.04. 1747.

nem herzen davon gehabt". Auch hatte er „ein weiches Herz gehabt daß er wo man ihn auf das Verderben s[eines] Herzens geführet, auch über vergangene unarten etc. zu thränen bewogen worden & er gewiß schmerzen darüber empfunden"[60]. Dass Joseph Liebe zum göttlichen Wort und Traurigkeit über eigene Verfehlungen empfunden hatte, tröstete seine Eltern. Worauf es also letztlich für sie ankam war das, was sich im Herzen abspielt, waren die richtigen Gefühle, die ihren Ursprung nur in Gott haben konnten. Das Verhalten, und sei es vordergründig noch so vorbildlich, brachte dagegen keinerlei Versicherung, von Gott akzeptiert zu sein.

In verschiedenen Briefen der Bengelschen Familienkorrespondenz zeigen sich die Auffassungen von Krankheitsursachen in ganz verschiedenem Licht. Es bestätigt sich hier, dass verschiedene Mosaiksteine gesammelt und zusammengesetzt werden müssen, um ein vollständiges Bild zeichnen zu können. Allein in Bengels Briefen reicht das Spektrum von Konsultationen, in denen Bengels ätiologische Vorstellungen keine Rolle spielten, über allgemeine theologische Aussagen von Gott als Ursache allen Geschehens bis zu konkreten Aussagen, in denen die Krankheit eines kleinen Kindes seiner (Bengels) „Erweichung" diente.

Medizinisch wurden Krankheiten in der Bengelschen Familienkorrespondenz im Interpretationsraster der Humoralpathologie mit einem chemistischen und mechanistischen Einschlag erklärt. Krankheiten entstanden aus einem Ungleichgewicht der Säfte im Körper. Wenn von einem Saft zuviel oder zuwenig im Körper war, wenn seine Zusammensetzung nicht stimmte, beispielsweise zuviel Schärfe in ihm war, oder wenn der Fluss der Säfte gehemmt wurde, war der Mensch krank. Zu manchen Krankheiten war der Körper durch Vererbung schon disponiert, d.h. er hatte eine Neigung zu einem bestimmten Ungleichgewicht der Säfte. Eine solche Disposition führte nicht notwendig zu einer Krankheit, diese Krankheit konnte aber sehr leicht ausbrechen.

Diese medizinische Interpretation war aber nur ein Teil dessen, was die Familie Bengel als Ursache von Krankheit ansah, und sie war nicht der wichtigste Teil. Selbst für den Arzt Reuß war sie nicht der wichtigste Teil. Krankheit kam von Gott, Krankheiten waren „Heimsuchungen" Gottes, die der Besserung der Seele dienen sollten. Nichts geschah ohne Gottes Absicht, auch die schrecklichsten und schmerzhaftesten Krankheiten waren von ihm gesandt. Gottes Absicht war dabei eine „liebesväterliche Absicht", jedenfalls wenn es sich um seine Kinder handelte, denen er Krankheiten schickte. Hier befanden sich Bengel und seine Familie ganz im Einklang mit den normativen pietistischen Schriften. Krankheit war eine Gelegenheit, sich auf das Wesentliche zu besinnen, sein Herz zu erforschen und sich von weltlichen Dingen abzuwenden. Der Tod eines Kindes wurde als Rettung aus einer gefährlichen Welt interpretiert, in der das Kind womöglich, hätte es gelebt, sein Seelenheil später verloren hätte. Dabei handelte es sich nicht um einen bloßen Topos, die Gefahr des Verlustes des Seelenheils wurde als sehr real empfunden.

---

[60] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 II 27.04. 1747.

3. Das Tagebuch Philipp David Burks

Philipp David Burks Tagebuch ist ein religiöses Tagebuch, er untersuchte dort seine Seelenregungen, die Nähe oder Ferne seiner Seele zu Gott. Er zeichnete in einer qualvollen Selbstprüfung den Wechsel seiner stillen und seiner unruhigen Stunden auf: In den stillen Momenten fühlte er sich Gott nah, in den unruhigen fand er keine Verbindung zu Gott. Die stillen Momente hatten selten längere Dauer bei Burk, meistens riss ihn eine seiner Sünden aus ihnen heraus. Die Sünden, derer er sich bezichtigte, waren vor allem seine Unmäßigkeit im Essen und Schlafen, nächtliche Samenergüsse (die er im Tagebuch schamhaft „P.N." für „Pollutiones nocturnae" abkürzte), unnützes Reden, „Curiosität" auf Bücher oder Zeitungen, generell Verschwendung der Zeit mit unnützen Dingen, sowie seine Neigung, sich im voraus über den Ausgang (einer Predigt, einer Reise, einer Krankheit) Sorgen zu machen.

Entsprechend findet sich in dem Tagebuch vor allem der religiöse Aspekt seiner Krankheitswahrnehmung. Burk schrieb wenig über die Ereignisse, denen seine Seelenregungen galten. Meist findet sich nur der Ausdruck „Leibsunpäßlichkeit", selten erfährt man, woran er erkrankt war[61]. Dabei widmete Burk seinen Krankheiten relativ viel Aufmerksamkeit. Er notierte nämlich zahlreiche Unpässlichkeiten, die ihn nicht bettlägerig und damit arbeitsunfähig machten, also ziemlich leicht waren.

Die Hauptursache für seine Krankheiten sah Burk in seiner übermäßigen „Essenslust" bzw. „Unordnung im Essen"[62]. Vor allen in den ersten Jahren des Tagebuchs verging manchmal kein Tag, an dem er nicht beklagte, dass er im Kampf gegen seine Esslust wieder einmal unterlegen sei. Was Burk dabei unter Unmäßigkeit verstand, ist nicht genau zu sagen. Möglicherweise fiel schon das Sich-satt-essen hierunter, möglicherweise das Weiteressen, wenn man eigentlich schon satt ist, weil es einem zu gut schmeckt. Der zu große Appetit auf eine bestimmte Speise und der zu große Genuss fielen auf jeden Fall darunter.

Die übermäßige Esslust war zum einen ein physiologisches Problem, das Übermaß an Speise machte Burk krank. Gleichzeitig war sie eine Sünde. Unmäßigkeit war für Burk eine Sünde an sich, außerdem folgte aus dem übermäßigen Essen eine weitere Sünde, nämlich seine nächtlichen Samenergüsse. So notierte Burk am 5. September 1735, dass wiederum „P.N." erfolgt seien, „und wurde darüber des Morgens umso viel betrübter, je gewisser ich wußte, daß ich mit m[eine]r bisherigen hartnäckigen Beharung in der Essens Lust selbs Anlaß dazu gegeben"[63]. Wenn Burk sich über die „Unordnung am Leib" beklagte, die aus seiner Esslust folgte, so ist nicht immer klar,

---

[61] Konkrete Krankheiten, die er nennt, sind: Catarrh, Diarrhoe, ein incommodum am Fuß, Incommodité am Hals (WLB cod. hist. oct. 102 III 24.06.1734, III 28.06.1734, IX 28.07.1735, XV 17.–19.11.1737). Einmal bekam er eine „herumgehende Seuche" (WLB cod. hist. oct. IX 31.07.1735), ein anderes Mal ein Fieber (XI 21.06.1736).

[62] Vgl. etwa WLB cod. hist. oct. 102 IX 02.09.1735: „[Ich] hatte noch dazu auch am Leib Unpäßlichkeit mir d[urc]h meine Unordnung u[nd] Lüsternheit im Essen zugezogen!"

[63] WLB cod. hist. oct. 102 IX.

ob er damit eine Unpässlichkeit oder nächtliche Samenergüsse meinte. Unordnung kann bei ihm beides bedeuten.

Allerdings steckte Burk in einem Dilemma, denn zuwenig Essen hielt er ebenfalls für schädlich für den Leib. Insbesondere ein ohnehin geschwächter Leib wurde durch zuwenig Essen weiter geschwächt, und Burk hielt seine Leibeskonstitution für schwach und schlecht. So kam es, dass Burk aus Rücksicht auf seine Gesundheit immer wieder reichlicher aß, als es seiner „unreinen Phantasie" bekam[64]. Er schloss schließlich „aus langwühriger Erfahrung" den Kompromiss, gutes Essen in nicht zu großer Menge einzunehmen[65].

Während die Unmäßigkeit sowohl dem Körper schädlich wie auch sündhaft war, war die zu große Mäßigung nur dem Körper schädlich, aber moralisch erwünscht und richtig. Der Gedanke, dass es auch Sünde sein könne, die eigene Gesundheit zu ruinieren, taucht bei Burk nicht auf[66]. Im Gegenteil, wenn er um seiner Gesundheit willen mehr aß, warf er sich neben der Unmäßigkeit auch noch „Sorglichkeit" vor, ängstliches Sorgen anstelle von frohem Zutrauen auf Jesus[67]. Burks Ziel war es, den Leib nicht so wichtig zu nehmen und Gott zu vertrauen. Am 13. September 1737 schrieb er: „Die EssensSorgen u[nd] Begierl[ich]keiten stehen allem[al] gleichs[am] mit mir auf, u[nd] ich solte ihnen nur fein gar kein Gehör geben. Wann mich nicht m[ei]ne GesundheitsSorge dieselben immer noch als erlaubt u[nd] nöthig angebe. Allein auch diese solte verläugnet seÿn. Will mich der Herr krank haben, will oder kann ichs dann hindern? O könte ich doch alles als aus seiner Hand annehmen!"[68] Aber es gelang Burk nicht, sein Leib und dessen Schicksal blieb ihm wichtig. Die Sorge um seine Gesundheit taucht immer wieder auf, immer wieder tat er Dinge für seine Gesundheit, die er sich später vorwarf[69].

---

[64] Vgl. etwa WLB cod. hist. oct. 102 VIII 25.05.1735 „Wegen des Eßens habe ich die alte Versuchung zur Heftigkeit desto stärker, je weniger ich eße. Wegen der Reizung zur Unreinigkeit solte ich mir hierin immer mehr abbrechen, u[nd] dannoch will es die Gesundheit m[eine]s Leibes fast nicht zulaßen. da stehe ich nun wie zwischen Thür und Angel. die sterbl[ich]e Hütte drücket den unsterbl[ich]en Geist darnieder, u[nd] hält mich wie in einem Kerker gefangen, daß ich nicht loßkomme."

[65] WLB cod. hist. oct. 102 XVII 12.10.1738.

[66] Dieser Gedanke war den württembergischen Pietisten nicht unbekannt. Bengel etwa schrieb an Reuß, er müsse seine Kräfte schonen und dürfe sich nicht durch zuviele auswärtige Patientenbesuche aufreiben. Er sei „nicht berechtigt, die von Gott verliehenen Gaben und Kräften geschwind zu consumiren, sondern vielmehr verbunden, dieselbe auf die fruchtbarste und dauerhafteste Weise anzulegen." WLB cod. hist. fol. 1002, 32c Juli 1745.

[67] Z.B. WLB cod. hist. oct. 102 IV 04.08.1734, VII 18.01.1735, XII 14.08.1736.

[68] WLB cod. hist. oct. 102 XV.

[69] Neben zuvielem Essen warf er sich etwa vor, dass er spazierengegangen sei, um seinem Leib „motion" zu machen, die für ihn gesund war, und deswegen Arbeit hat liegenlassen. So war er am 1. Juni 1737 zu träge, Kranke zu besuchen, ging aber aufs Feld: „Ich merke an mir die Grösse der Lieblosigkeit gegen denen armen Seelen, die doch Jesu bis in den Tod geliebet hat, daß ich m[eine]r leibl. Gesu[nd]heit zu gefallen so manche Tritte u[nd] Schritte thun kan, hingegen, wann ich nur zu einem Kranken gehen soll, so träg, verdrossen, bedenkl[ich] bin, daß es vor den hellesten Augen Jesu eine rechte Schande ist." WLB cod. hist. oct. 102 XIV.

Außer der Unordnung im Essen sah Burk eine Reihe weiterer physischer Ursachen für seine Krankheiten. Einmal vermutete er, er habe sich eine „Maladie" durch allzugroße Abmattung auf einer Reise zugezogen, ein anderes Mal notierte er, dass die „Menge des Acidi", also zuviel Schärfe in seinem Leib, „allerley Unordn[un]g und Reiz[un]g am Leib" verursacht habe. Zu große Anstrengung beim Predigen hielt Burk ebenfalls für ungesund[70]. Als Ursache seiner schlechten Konstitution sah er möglicherweise eine erbliche Disposition[71].

Weitaus häufiger als nach einer physischen Ursache suchte Burk in seinem Tagebuch nach der religiösen Bedeutung einer Krankheit. Generell waren Krankheiten für ihn Mahnungen oder Züchtigungen und Strafen, und zwar sowohl seine eigenen Krankheiten wie auch die seiner Mutter und später seiner Frau, soweit er überhaupt über Krankheiten anderer spricht. Das entspricht der ganzen Tendenz des Tagebuchs, von allen Ereignissen nur insoweit zu sprechen, als sie Burk selbst und seinen Gemütszustand betrafen, alle anderen Personen waren wichtig nur als Anlass eines bestimmten Zustandes oder als Folie, vor der sein Seelenzustand sich entfaltete[72].

Krankheit war zum einen eine göttliche Mahnung, die Esslust zu bekämpfen bzw. eine Strafe dafür, der Esslust nachgegeben zu haben. Das übermäßige Essen führte also nicht nur auf physiologischer Ebene zu einer Krankheit, sondern auch die Sünde des Übermaßes zog ihre Strafe nach sich[73]. Manchmal passte die Art der Krankheit zum Vergehen, das dadurch gezüchtigt werden sollte: „Erkannte auch jene Incommodite im Hals als eine Züchtigung m[eine]r bisherigen Heftigkeit u[nd] Unordnung im Reden und im Eßen, welche hiedurch bezämet werden solte"[74]. Seine Krankheiten sollten Burk in Geduld üben und ihn lehren, das Vertrauen auf Jesus zu bewahren. Aber es gelang Burk nicht, seine immer wiederkehrende „GesundheitsSorge" abzulegen[75]. Weiterhin sollte Burk durch Krankheit „heilsaml[ich] mürbe, und geschmei-

---

[70] Vgl. WLB cod. hist. oct. 102 XVIII 23.–27.03. 1739, XVIII 11.–12.04. 1739, XXIII 23.02. 1744.

[71] Am 28. Mai 1734 schrieb Burk: „Hatte meiner Mutter wegen meiner Leibskonstitution das eine und das andere gesagt: und da kam die Schuld davon wieder auf mich zurück wegen meines Wassertrinkens &c." (WLB cod. hist. oct. 102 III). Burk scheint also seiner Mutter die Schuld an seiner schlechten Konstitution gegeben zu haben, sei es, dass er sie von ihr geerbt zu haben glaubte, sei es, dass sie sie durch eine falsche Erziehung geschädigt haben soll. Seine Mutter war hingegen der Meinung, dass sein Wassertrinken ihn schwäche. Damit meinte sie wohl Burks Ablehnung, Wein zu trinken, der als stärkend angesehen wurde. Auch Burks Arzt riet ihm, Wein zu trinken (WLB cod. hist. oct. 102 14.08. 1735).

[72] Z.B. erfährt man in Burks Tagebuch kaum etwas über die gesundheitlichen Umstände seiner Mutter. Reuß war da in seinen Briefen an Bengel weitaus ausführlicher, am 27. Juli 1739 schrieb er: „Fr[au] Spec[ialin] Burckin lebt noch, unter vielen schmertzen an füssen welche von der Wassersüchtigen geschwulst aufgebrochen sind. Verwichenen Donnerstag kam ich von ihr zurück. Sie kan nun wohl noch länger leben, wird aber schwerlich in integrum restituirt werden. die geschwulst hat sich grossen theils verlohren da die Füsse löcher bekommen. Sie ist in höchst-mitleÿdenswürdigen umständen." (WLB cod. hist. fol. 1002, 42 I). Bei Burk erfährt man nur, dass es bei seiner Mutter „ein Ansehen zur Wassersucht" habe (WLB cod. hist. oct. 102 IX 26.08. 1735).

[73] WLB cod. hist. oct. 102 IX 22.08. 1735, XIII 31.10. 1736, XVII 21.11. 1738.

[74] WLB cod. hist. oct. 102 IX 28.07. 1735.

[75] WLB cod. hist. oct. 102 XIII 18.11–13.12. 1736, XV 17.–19.11. 1737.

dig" gemacht werden[76]. Die Mürbheit und Geschmeidigkeit fallen wieder unter den Metaphernkomplex der Weichheit. Das Herz wird weich und formbar, damit Christus sich dort eindrücken kann.

Ein anderes Mal schrieb Burk: „Ich erkenne den Zweck des l[ieben] G[otte]s, warum ich so geübet werde. Ich solle mir selber sterben lernen, u[nd] m[eine]n Lüsten: u[nd] dazu tägl[ich] Gelegenheit haben"[77]. Burk sollte seine „Pünctlichkeit, Commodität" und „Wollüstlerei" vergessen und verleugnen, dazu diente ihm eine Krankheit seiner jungen Frau Maria Barbara geb. Bengel, die gerade ihr erstes Kind geboren hatte[78]. Eine Krankheit seiner Mutter sah er als Strafe seiner Trägheit: Bisher habe er seine Zeit mit unnützen Dingen verschwendet, anstatt sie auf das Reich Gottes zu verwenden, und nun werde ihm durch diese Krankheit „nicht allein meine leibl[ich]e Bequeml[ich]keit beschnitten, s[ondern] auch sonsten viele Ungelegenheit u[nd] Hindernuß verursacht zur gerechten Straf m[eine]r Trägheit"[79]. Eine andere Krankheit seiner Frau wenige Wochen nach der Hochzeit empfand Burk als „heilsamen Schreck". „M[eine]s H[erzen]s Gedanken, u[nd] m[eine]s Gewissens Anmahn[un]g sind dad[urc]h offenbar worden"[80]. Welches diese Herzensgedanken und Gewissensanmahnungen waren, die Gott ihm durch die Krankheit seiner Frau offenbar werden ließ, ist nicht ganz klar. Möglicherweise bezieht sich ein Eintrag einige Tage später darauf: „Ich bin noch immer beschämt über meinem Verhalten im Ehestande: Kümmerl[ich] gelingt es manchmahl ein wenig, daß ich es d[urc]hsehe und d[urc]hhoffe. Mehistentheils muß ich dem HErrn abbitten. ... Ich habe das Verhalten im Ehstand voraus ein wenig zu leicht genommen, u[nd] an die Verführ[un]g der Lust nicht gedacht"[81].

Im Frühjahr 1745 wurde die junge Burkin erneut krank. Wieder war ihre Krankheit eine Lektion für ihren Mann: „Die Krankh[eit] meae conj[ugis] hat mich auch in die Enge getrieben. Semper nimis haereo [ich hänge immer zu sehr an den Dingen]. ... ich habe die Lection gelernt, nichts zu sehr zu lieben"[82]. Man durfte sein Herz nicht zu sehr an Irdisches hängen, nicht an die Frau, auch nicht – wie bei Reuß – an die Kinder[83]. Als Burks erste Tochter Johanna Rosina schon im Alter von zwei Wochen starb, glaubte Burk zunächst, seine zu große Liebe zu dem Kind sei der Grund gewesen, dass Gott es hat sterben lassen: „Mein Gew[issen] hat mir selbs ex excessibus amoris Schuld gegeben. Mein Gott a[ber] tröstet mich"[84].

---

[76] WLB cod. hist. oct. 102 XVII 01.11. 1738.

[77] WLB cod. hist. oct. 102 XVIII 07.–24.02. 1740.

[78] WLB cod. hist. oct. 102 XXX 08.–18.08. 1745. Auch andere Unannehmlichkeiten wie die notgedrungene mehrfache Verschiebung einer Reise sah Burk als „Üb[un]g an, die mir sehr heilsam und meiner natürl[ich]en Neig[un]g zur Pünctl[ich]keit u[nd] Ordentl[ich]keit ein rechter Tod ist." WLB cod. hist. oct. 102 XXV 13.04. 1744.

[79] WLB cod. hist. oct. 102 IX 12.07. 1735.

[80] WLB cod. hist. oct. 102 XXVII 15.07. 1744.

[81] WLB cod. hist. oct. 102 XXVII 21.07.–01.08. 1744.

[82] WLB cod. hist. oct. 102 XXIX 23.03.–06.05. 1745.

[83] Vgl. oben S. 95f.

[84] WLB cod. hist. oct. 102 XXX 19.–21.08. 1745.

Was Burk in seinen Krankheiten insbesondere interessierte und was er notierte, war sein Gemütszustand: ob er still blieb und sein Herz auf Jesus richten konnte, oder ob er verwirrt, unruhig, besorgt und ungeduldig wurde. Im Zusammenhang mit seinem Gemütszustand stand, ob er sich auf seine Arbeit konzentrieren konnte (auf das Studieren theologischer Schriften, das Schreiben und Memorieren von Predigten etc.) und ob er imstande war, intensiv zu beten. Dabei zeichnet sich ein sehr komplexes Zusammenspiel von Leib und Seele ab.

Burk strebte stets danach, „still", zufrieden, „munter" in seiner Arbeit und mit dem Herzen bei Gott zu sein. Tatsächlich fühlte er sich häufig „verwirrt", „unruhig", sein Herz „kalt" und „ausschweifend". Diese Unruhe und Verwirrung schrieb er meist seiner Unfähigkeit zu, sein Leben so zu führen, wie er es für gottgefällig hielt, sie stand also mit Sünde in Zusammenhang. Ja, sie war selbst eine Sünde, denn in dieser Gemütsverfassung war Burk nicht imstande, zu beten und sich Gott nahe zu fühlen. In diese Unruhe und Verwirrung geriet Burk auch, wenn er erkrankt war. Dies konnte zum einen durch falschen Umgang mit einer Krankheit entstehen. So notierte Burk 1735, als ihn eine „herumgehende Seuche" getroffen hatte: „Diesen Tag solte auf Anrathen m[eine]s Medici purgieren, da ich dann aber den ganzen Tag über zum Geschäft untüchtig, und zum InneBleiben in Jesu auch nicht munter genug war. das kam daher: ich bekümmerte mich alzusehr um m[eine]n Leib, und da waren dann meine Sinnen und Gedanken immer nur auf Arzneÿ, Essen, Trinken, Ruhen, etc. gerichtet. unter welchem Elend es mir über die Massen bange war: zumalen das anhaltende heftige KopfWeh mich vollends gar danieder warf"[85]. In diesem Fall war es nicht die Krankheit, die das Elend verursachte, sondern Burks zu große Sorglichkeit. Sein kranker Leib hielt seine Gedanken gefangen, und daher schaffte er es nicht, den Sinn auf Gott zu richten, noch gelang es ihm zu arbeiten. Das heftige Kopfweh und die Beschwerden des Purgierens kamen nur als Beigabe dazu.

Die mangelnde Munterkeit konnte aber auch eine direkte Folge einer Krankheit sein, ohne dass eine Sünde Burks – sei es zu große Sorglichkeit oder etwas anderes – mit im Spiel war: „Ich spührte diesen vorm[ittag] recht deutl[ich] wie einm[al] eine leibl[ich]e Krankheit der Ursprung derjenigen düsternheit seÿe, in welche ich so oft u[nd] viel, jezuweilen ohne Gelegenheit durch einen Fehltritt dazu zu geben, verfalle"[86]. Ein anderes Mal schrieb Burk über seine „Finsterniß u[nd] dunkelheit": „Gest[er]n ware NachM[ittags] sehr darin gesteckt, mußte a[ber] denken, es komme von m[eine]r EssensUnordn[un]g u[nd] Wiederspenstigkeit wieder die Zucht des Geistes her. Es ist a[ber] wie mich dinket, ganz richtig, daß es eigentl[ich] von m[eine]n leibl[ichen] Umständen herkommet, u[nd] hernach nur einen Vorwand von diesem oder jenem, das in m[eine]r Seele vorgehet, nimmt. dann ob ich auch gleich mir k[eine]r solchen Untreue bewußt bin, so stellt es sich eben zu gewohnt[er] Zeit wieder ein, daß ich schläfrig, träg, unmuthig werde. ... Ach Herr! gib Gnad, daß ich von den finsteren Kräften u[nd] Streichen des Satans mich nicht so als einen Narren äffen

[85] WLB cod. hist. oct. 102 IX 02.08. 1735.
[86] WLB cod. hist. oct. 102 X 03.01. 1736.

lasse, sondern d[ei]n Wort mir gewiser seÿn lasse!“[87] Dass Burk solche Düsternis auch fühlte, wenn er gar keine Sünde begangen hatte, ließ ihn vermuten, dass sie auf körperlichen Vorgängen beruhte. In Wirklichkeit war der Leib in Unordnung, nicht die Seele. Letzten Endes hatte hier Satan seine Finger im Spiel; allerdings klingt es nicht so, als glaube Burk, dass seine körperliche Unordnung vom Satan herrührte. Vielmehr nutzte Satan diese körperlichen Vorgänge, um Burk zu verwirren und ihn vom Vertrauen auf Gott abzubringen.

Zentral für Burks Verständnis von Krankheit (und für seine Sicht des Lebens überhaupt) waren die Ordnung und das Maß. Krankheit war Unordnung, sie entstand aus Unordnung, sie schaffte Unordnung. Häufig wurde sie von Gott erzieherisch eingesetzt, um Burk zu mahnen, zu züchtigen und zu strafen. Hauptursache von Krankheit war die Unmäßigkeit im Essen, eine Ursache, die sowohl eine moralische wie eine physiologische Komponente hatte. Krankheit konnte aber auch die Seele beeinflussen und in Finsternis hüllen, die der Finsternis, die auf das Begehen von Sünde folgt, ganz gleichsah.

Die Vielschichtigkeit des Burkschen Krankheitsverständnisses zeigt sich an folgender Tagebuchstelle besonders gut: „M[ei]ne leibl[ich]e Unpäßlichkeit machte mir wieder vielerley Unruhe, u[nd] ich fühlte die auf mir dad[urc]h liegende Macht der Finsterniß gewaltigl[ich]. M[ei]ne Zuflucht stehet zu ihm, u[nd] es gehet damit zw[ar] sehr schwach u[nd] matt doch herzl[ich] zu. durch vielerley Abwechsl[un]g, wie es entw[eder] dem Herrn gefället, oder es die Beschaffenheit m[eine]r Seele oder m[eine]s Leibes mit sich bringet – genug, daß ich unterdessen f[ei]n geübet werde: u[nd] mir alles zum besten mitwirken muß. ... ein kranker Man solte fleissig um Erkantnuß deiner Warheit bitten fleissiger Gott loben nach dem Ex[empe]l Hiskiae Jes. XXXVIII welcher deswegen lang zu leben gewünschet“[88]. Burks Krankheit machte ihn unruhig, durch diese Unruhe aber fühlte er die „Macht der Finsterniß“. Er suchte daher seine Zuflucht bei Gott. Es gab „vielerley Abwechslung“, d.h. mit seiner Krankheit und seinem Gemütszustand ging es auf und ab. Dies Auf und Ab konnte von Gott herrühren, von Vorgängen in seiner Seele oder von Vorgängen in seinem Leib. An dieser Stelle verzichtete Burk darauf, genauer zu ergründen, woher das Auf und Ab dieser Krankheit kommt, denn letztendlich sei es auch gleichgültig, woher es komme. Er wurde dadurch „geübt“, d.h. er konnte daraus etwas lernen. Und letztendlich würde es zu seinem Besten sein, dafür war Gott Garant.

4. Die Zirkularkorrespondenz

Auch die Zirkularkorrespondenz entstand vornehmlich aus religiöser Motivation, zur gegenseitigen Unterstützung und Erbauung. Auch hier dominiert daher der religiöse Aspekt von Krankheit. Krankheit war für die Mitglieder der Korrespondenz ei-

[87] WLB cod. hist. oct. 102 XIV 12.06. 1737.
[88] WLB cod. hist. oct. 102 XVII 06.02. 1739.

ne Demütigung, Heimsuchung, Läuterung, väterliche Züchtigung, eine Prüfung, Lektion, Übung oder ernstliche Schule[89]. Pichler etwa schrieb im Februar 1766: „Beÿ meinen abnehmenden Leibes-Kräfften u[nd] dabeÿ tägl[ichen] Leÿden u[nd] Schmertzen thut der Herr viele u[nd] grosse Barmhertzigkeit an mir elendem, ich finde tägl[ich] mehr Ursach von Hertzen zu danken, daß Er mich so gezüchtiget und demüthiget, daß ich Seine Rechte lerne“[90].

Grundsätzlich war Sünde der Anlass für solche Züchtigung und Läuterung. In der Zirkularkorrespondenz äußerten sich die Pfarrer allerdings kaum über die konkreten Sünden, die bei ihnen eine Züchtigung notwendig machten. Huzelin bekannte, er habe „Seel und Leibes-Hütte durch die Sünde ruiniret“[91]; Schleich meldete ebenfalls sehr allgemein: „Der Herr züchtiget mich über manche Abweichungen und viele Untreu, und das ist mir ein Zeichen, daß Er mich noch lieb habe“[92]. Hellwag empfand den plötzlichen Tod Rasers als Mahnung Gottes zur Buße; niemand weiß, wann er sterben wird, und es gilt vorbereitet zu sein. Er fügte allerdings gleich hinzu, er wolle keine unnötigen Zweifel an den Brüdern und schon gar nicht am „lieben seeligen Raser (der wohl der beste unter uns gewesen ist) erwecken“[93].

Am konkretesten war Pichler, der sich ein einer Krankheit auf den Jakobusbrief berief, in dem es heißt: Bekenne einer dem andern seine Sünden und betet füreinander, daß ihr gesund werdet[94]. So schrieb Pichler: „Ich bekenne Euch dann, daß ich meine Leÿden an m[einem] Leib wohl verdient u[nd] nöthig habe, u[nd] zwar darum, weil ich den peccatis carnis als meinen Haupt Schooß-Sünden von Jugend auff in Gedanken, Worten u[nd] Werken beÿm Essen, Trinken, Wachen u[nd] Schlafe u[nd] Umgang etc. bald auff grobe bald auff subtile art gedient u[nd] damit den heiligen u[nd] reinen Gott beleÿdiget u[nd] m[einen] Nechsten geärgert“[95].

Allerdings war dies das einzige Mal, dass einer der Pfarrer explizit im Zusammenhang mit einer Krankheit den Mitbrüdern seine Sünden bekannte. Zudem bleiben Pichlers „fleischliche Sünden“ recht allgemein. Was er speziell in dieser Krankheit erfahren hatte, war nicht seine Sünde, sondern die Bewahrung vor der Sünde. Er fuhr nämlich fort: „In diesem m[eine]m letzten Krankseÿn ist mir besonders auffgedekt

---

[89] Vgl. etwa WLB cod. hist. qt. 519a Huzelin 12.07.1755, Schleich 06.10.1762, Pichler 18.11.1762, 519b Huzelin S. 979 (o.D., 1767), Denk, Juni 1770, Roos 13.08.1773.

[90] WLB cod. hist. qt. 519b. „Daß ich Seine Rechte lerne“ kann sich entweder auf Gottes rechte Hand beziehen, die auf die Sünder herabfährt und die Gläubigen hält, oder auf Gottes Gebote und Rechte, die der Mensch einhalten soll. Für beides finden sich biblische Belege, etwa 2. Mose 15, 6 Herr, deine rechte Hand tut große Wunder; Herr, deine rechte Hand hat die Feinde zerschlagen; 5. Mose 30,10 darum daß du der Stimme des Herrn, deines Gottes, gehorchest, zu halten seine Gebote und Rechte. 5. Mose 33,10 die werden Jakob deine Rechte lehren und Israel dein Gesetz.

[91] WLB cod. hist. qt. 519a 02.12.1757

[92] WLB cod. hist. qt. 519a 06.10.1762.

[93] WLB cod. hist. qt. 519a 10.05.1755. Ähnlich empfand Roos eine eigene Krankheit als Anmahnung und Erinnerung an seine Sterblichkeit, 06.05.1761.

[94] Jak 5,16.

[95] WLB cod. hist. qt. 519a 22.02.1758.

worden, daß ich alle mögl[ich]e peccata carnis begangen hätte, wann der barmherzige Gott um Jesu Christi willen es nicht gnädiglich verhütet." Es folgt die Art und Weise, wie Gott solche Sünden verhütet hat, nämlich indem er ihm gute Eltern gab, die ihn vor Ärgernis bewahrten, ihn keine nähere Bekanntschaft mit schlechten Menschen auf der Schule und während des Studiums schließen ließ, und indem er die Kraft des göttlichen Wortes auf sein Gewissen wirken ließ. Es ging Pichler mehr um die Gnade, die Sünde verzeiht und verhütet, als um seine Sünde. Ähnlich war es bei Huzelin. Er litt im Oktober 1772 an einer „Colic", seine Frau an einem „catarrh-Fieber". Nach einer ausführlichen Beschreibung der Symptome schrieb er: „Ich habe mich unter solchen für den äussern Menschen sehr harten Prüfungen unter die gewaltige Hand Gottes gedemüthiget sein Angesicht, wie es in dem grossen Hohenpriester u[nd] König Jesu Christo in Gnade gegen alle arme bußfertige Sünder zu ihrer Versöhnung u[nd] ihrer u[nd] der Ihrigen Regierung u[nd] Führung durch diese arge Welt leuchtet, mit Ernst gesucht u[nd] gottlob gefunden, also, daß meine Sünden u[nd] Sorgen dem mich und die meinige züchtigenden lieben Gott und Vater kindlich übergeben u[nd] nach Isaj. xii sagen kan: ich danke dir HERR, daß du zornig bist gewesen über mich, u[nd] dein Zorn sich gewendet hat und tröstest mich"[96]. Die Gnade steht noch vor dem armen bußfertigen Sünder, es geht nicht um das Erkennen und Bereuen der Sünde, sondern um das vertrauensvolle Sich-Gott-Übergeben.

Als Fricker einmal schwer erkrankte, glaubten „Brüder"[97], dies könne mit einem früheren Fehlverhalten zusammenhängen. Fricker wies dies allerdings zurück und verteidigte sich: „Die Brüder haben meistens über m[eine]r Kranckheit gestuzt, weil ich manchem in vorigem Jahr wehe gethan, u[nd] jetzt vom Herrn in die Zucht genommen worden: Ja, ich erkenne selbst, daß Sie mir zu diesem Zweck auch recht heilsam ist; doch finde keine Beschuldigung im Gewissen, daß mein Herz gegen irgend einen in Unfrieden u[nd] Unruhe gerathen wäre, ob ich schon die genaue zärtl[iche] Liebe nicht getroffen"[98].

Gelegentlich findet sich die Ansicht, besonders schweres Leiden sei ein Merkmal der Kinder Gottes. So schrieb Bächler: „Was unsere leibliche Umstände und Kränklichkeiten anbelangt, so ist es mir schon oft bedenklich gewesen daß unter uns vielmehr schwache und kranke sind als unter andern, insonderheit aber daß der selige Steinhofer, Bauman, und andre die im HErrn gestorben sind, auf ihrem Kranken-Bett noch so ausserordentliche Schmerzen haben erfahren müssen." Er schloss daraus, dass die Erweckten dem Heiland im Leiden ähnlich werden sollen[99]. Bei ihrer Beschäftigung mit der Apokalypse interpretierten die Pfarrer Krankheit ebenfalls als Zeichen der Erwähltheit. Huzelin schrieb über eine Verstorbene: „Hab ich aus ihrer Läuterung durch ungemeine im Leben und auf dem Todten-Bette erfahrne Leiden und Leibes Schmerzen, die Wahrheit bestättigen lernen: das Gericht fährt an am Hau-

[96] WLB cod. hist. qt. 519b 05.10. 1772.

[97] Es ist nicht klar, ob damit die Brüder der Zirkularkorrespondenz gemeint sind oder andere Erweckte, etwa in Frickers Gemeinde.

[98] WLB cod. hist. 519b S. 939 (o.D., Sommer 1766).

[99] WLB cod. hist. qt. 519a 19.05. 1761.

ße des Herrn etc“[100]. Faber fragt sich und seine Mitbrüder: „Bey denen Sterbfällen unserer Brüder fällt mir manchmalen ein; ob wir nicht vielleicht auf die apocalyptische Ernte warten, und doch schon mitten darinnen seyen?“[101]

Eine Krankheit war für die Pfarrer kein Zorneszeichen Gottes, sondern eine väterliche Züchtigung nach der bekannten Stelle im Hebräerbrief 12, 6–8: „Denn welchen der Herr liebhat, den züchtigt er; und er stäupt einen jeglichen Sohn, den er aufnimmt. So ihr die Züchtigung erduldet, so erbietet sich euch Gott als Kindern; denn wo ist ein Sohn, den der Vater nicht züchtigt? Seid ihr aber ohne Züchtigung, welcher sie alle sind teilhaftig geworden, so seid ihr Bastarde und nicht Kinder“[102]. Drei Verse später heißt es im Hebräerbrief: „Alle Züchtigung aber, wenn sie da ist, dünkt uns nicht Freude, sondern Traurigkeit zu sein; aber darnach wird sie geben eine friedsame Frucht der Gerechtigkeit denen, die dadurch geübt sind.“ Diese Stelle zitierten die Pfarrer häufig, sie wünschten sich oder einander diese „friedsame Frucht der Gerechtigkeit“[103]. Der Hebräerbrief spielt seinerseits auf Jesaja an, Jes 32, 17 lautet: „Und der Gerechtigkeit Frucht wird Friede sein, und der Gerechtigkeit Nutzen wird ewige Stille und Sicherheit sein.“ Auf das Leid der Züchtigung folgt der innere Frieden.

Krankheit konnte den Zweck haben, die Pfarrer aus der Betriebsamkeit des Alltags herauszunehmen und ihnen so Zeit zur Besinnung auf das Wesentliche zu geben. Rieger erzählte etwa, „wie mir der liebe Gott einigen Anteil der leÿden zugeschickt und gesegnet hat, meinen Sinn von der Welt abzuziehen“[104]. Als Huzelin durch eine sehr schmerzhafte „malignitaet“ im Fuß in seiner Beweglichkeit eingeschränkt wurde, gab dies Gelegenheit und Anlass dazu, sich „mit dem Herrn recht über alles auszureden“[105]. Moser glaubte, „der Heÿland wolle mich durch Leÿden an meinem Leibe auf eine Weile von der mehreren Activitat zurükziehn, um mich durch allerley geistl[iche]n Erfahrung gleichsam mit neuer Kraft auszurüsten“[106]. In Krankheit sollten die Pfarrer in Geduld geübt und bewährt werden, sie sollten sich selbst verleugnen und das Vertrauen auf Gott nicht verlieren[107]. Das „Schmelzfeuer“, in das Gott durch das Senden einer Krankheit hineinwarf, greift – in extremerer Form – wieder die Metapher der Erweichung auf; Denk wünschte sich in solchem Schmelzfeuer: „Er

---

[100] WLB cod. hist. qt. 519a 12.07. 1755. Huzelin zitiert den 1. Petr. 4,17.

[101] WLB cod. hist. qt. 519a 24.01. 1763. Bengel selbst hingegen dachte in größeren Dimensionen, so schrieb er am 16.03. 1744 an Reuß: „Die Viehseuche ist bey aller ihrer Extension dennoch etwas sehr particulaires gegen die grosse dinge in der Offenbarung.“ (WLB cod. hist. fol. 1002, 32c).

[102] Stänglin etwa verwies auf diese Stelle, als er sich innerlich auf Leiden einstellte. WLB cod. hist. qt. 519a 12.11. 1761. Pichler zitierte sie ebenfalls in einer Krankheit, 18.11. 1762.

[103] Z.B. Schölkopf WLB cod. hist. qt. 519b 16.11. 1771: „Denen kranken und kränklichen Brüdern wünsche von Herzen die friedsame Frucht der Gerechtigkeit, welche die Züchtigung des HErrn denen gibt, die dadurch geübt werden.“

[104] WLB cod. hist. qt. 519b 21.07. 1766. Fricker schrieb: „So zieht der Herr durch die Leÿden immer dahin, daß man genauer auf Ihn sehe.“ 519b S. 939 (o.D., Sommer 1766).

[105] WLB cod. hist. qt. 519b S. 979 (o.D., 1767).

[106] WLB cod. hist. qt. 519b S. 703 (o.D., 1761).

[107] Vgl. etwa Pichler WLB cod. hist. qt. 519a 18.11. 1762, Hellwag 519b 31.05. 1777..

[der Heiland] drehe und wende mich in seinen Händen, wie Er mich haben will“[108]. Faber schrieb über die kranken Mitbrüder, namentlich über Pichler und Bächler: „Der treüe Hohe Priester ... mache Sie solchergestalten auserwehlt im Ofen des Elends“[109].

Nicht immer erkannten die Pfarrer den Zweck, den Gott mit einer Krankheit verfolgte. In einer besonders harten, langen und schmerzhaften Krankheit schrieb Stänglin: „Der HErr gebe mir seine Absichten darunter besser zu erkennen, denn ich erkenne sie noch gar nicht recht“[110].

Starben Teilnehmer der Zirkularkorrespondenz, Kinder oder Ehefrauen der Pfarrer, oder andere Pietisten, so war die Standardformulierung dafür „Gott hat sie zu sich genommen“[111]. Zwar bezeichneten sich die Pfarrer selbst gern als Elende und als Sünder, [112] nach dem Tod gab es aber keine Bedenken, sich gegenseitig „selig“ zu nennen. Bedenken, wie Reuß sie nach dem Tod seines Sohnes Joseph hatte, sind in der Zirkularkorrespondenz nicht auszumachen[113].

Bei dem Tod von Nichtpietisten wurden Zweifel an deren Gnadenstand hingegen öfters laut. 1761 und 1762 gab es mehrere Berichte über „bedenkliche Todesfälle“. Angeregt hatte sie Hellwag, er hatte vorgeschlagen: „Wie wäre es, wenn ein jeder ein beliebiges Diarium, oder kurze denkzettel hielte, worauf er zur Mittheilung für andere die Werke, Wege, Fustapfen der Gnade in seiner Gemeinde schriebe. Es gäbe einen antrieb, desto geflissener Beobachtungen zu machen: und wohl eine köstliche Übung, wie auf das Wort, so auch auf das Werk des HErrn zu merken! Bey sich und bey anderen, nicht nur bey dieser und jener Seele, sondern bey der ganzen Gemeinde, wiewohl die auserwehlte das Hauptaugenmerk sind, wen wir sie erkennen dürfen. Hie hat es seit kurzem etliche schwere Fäll gegeben, welche theils Gnadenzeichen, theils Zorngerichte zu seyn geschienen“[114]. Als Gnadenzeichen wertete er, dass eine Frau, die schon lange ernsthaft um ihr Seelenheil bekümmert war, in einer heiteren Geistesverfassung und in der Überzeugung der Gnade Gottes sterben durfte. Ein

---

[108] WLB cod. hist. qt. 519b 16.10. 1767. Die Metapher des Schmelzfeuers nimmt Bezug auf Mal 3, 3 „Er wird sitzen und schmelzen und das Silber reinigen; er wird die Kinder Levi reinigen und läutern wie Gold und Silber.“ Auch diese Stelle zitierten die Pfarrer häufig, z.B. schrieb Huzelin am 10.12. 1774: „[Jesus] führt mich durch die der Empfindung nach fast schmerzlichste Trübsalen, besonders in Ansehung meiner Gehülfin, zu deren phtisi, die schon gut über 2 Jahre währet u[nd] sie wie fast ganz abgezehret hat, seit etlichen Tagen die schmerzhafteste arthritis sich geschlagen hat. ... Der treue Schmelzer aber, welcher sizt u[nd] schmelzt u[nd] gerne besonders die Kinder Levi, mit nachdrüklichem Ernst zu reinigen pflegt, wird ein reines Silber herausbringen, das in sein Reich tauget.“

[109] WLB cod. hist. qt. 519b 21.10. 1765.

[110] WLB cod. hist. qt. 519a 14.09. 1756.

[111] Z.B. Denk 23.07. 1762 „Inzwischen hat Gott die l[iebe] Gehülffin unsers l[ieben] Seizen im Frieden zu sich genommen.“; Huzelin 14.06. 1763 „Der HERR hat nun in einem Jahr 3 meiner Kinder u[nd] zwar erst den 24ten May mein einziges 4jähriges Söhnl[ein] an den Blattern aus meiner Pflege weg – u[nd] in seine freylich himmlische allerbeste eingenommen.“ Vgl. Kap. VII.

[112] Z.B. Schleich 06.10. 1762, Honold 18.03. 1770.

[113] Vgl. Kap. III 2.

[114] WLB cod. hist. qt. 519a 19.10. 1761.

Zorngericht hingegen war der Unfalltod eines Mannes, dessen „Umstände seiner Seele sorglicher waren, als daß man Hofnung hätte haben können". Schleich konnte von einem Ehebrecher berichten, der von einem hohen Baum herab zu Tode fiel; ein anderer Sünder fiel die Kellertreppe hinab[115]. Plötzliche Todesfälle wie diese machten einen besonderen Eindruck, sie wurden als besonderes göttliches Strafgericht gedeutet. Schleich berichtete von einem Bauern, der sich durch einen Segensprecher heilen ließ, später aber „von einem heftigen Stechen schnell befallen und weggeraft" wurde[116]. Ein Mitbruder notierte an dieser Stelle an den Rand: „das sollte ja ein Nachdenken machen" – auch hier also vermutete er eine göttliche Strafe.

Über physiologische Ursachen von Krankheit machten sich die Pfarrer in der Zirkularkorrespondenz relativ selten Gedanken. Sie bewegten sich dabei in dem bekannten Schema der Humoralpathologie: Verdickte Säfte, die nicht mehr richtig flossen, stauten sich und faulten und verursachten so Krankheiten[117]. Die sitzende Lebensweise eines Pfarrers trug ihrer Meinung nach auch zum mangelnden Säftefluss bei. Manchmal beklagten sie sich über den Einfluss der Witterung auf ihre körperliche Verfassung. Faber überlegte, ob eine erbliche Disposition schuld sein könnte an seiner „besonders verstimmten Leibeshütte"[118].

Die Vorstellung, eine dunkle Gemütsverfassung könne körperliche Ursachen haben, ist schon von Burk bekannt[119]; sie taucht auch an einer Stelle in der Zirkularkorrespondenz auf. Moser machte sich im Oktober 1766 Gedanken über die „Anfechtungen und Beklemmungen", über die sich die Pfarrer öfter beklagten. Er nannte mehrere mögliche Ursachen: lang anhaltende oder sich cumulirende Leiden, also chronische Krankheiten; Verdickung der Säfte durch zu reichliches Essen und vieles Sitzen, allerdings könne auch zuviel Fasten „Leib und Gemüth nach und nach darzu disponiren", die „Heftigkeit unserer Begierden und Bemühungen beym studiren", die oft durch Ruhmsucht entzündet werde und Leib und Gemüt schwäche. Zudem nähmen viele solche Anfechtungen, wenn sie auftreten, zu ernst, beschäftigten sich zu intensiv damit, und machten „zwischen dem, was proxime von dem druk unseres Cörpers herkommt, u[nd] dem was eigentl[ich]e Ahndung in unserem Geist u[nd] Gewißen sind, keine genugsamen Unterschied"[120]. Während aber Teilnehmer der Korrespondenz häufig von Anfechtungen und Beklemmungen berichteten, so nannten sie kaum je körperliche Krankheiten als deren Ursache. Das kann allerdings damit zusammenhängen, dass es ihnen in ihren Anfechtungen darum ging, von den anderen Pfarrern erbaut zu werden, und eine Diskussion der Ursachen ihrer Anfechtung ihnen überflüssig erschien.

---

[115] WLB cod. hist. qt. 519a 05.01. 1762.
[116] WLB cod. hist. qt. 519b 15.10. 1771.
[117] Z.B. WLB cod. hist. qt. 519a Engel 07.06. 1757, 519b Faber 04.02. 1777.
[118] WLB cod. hist. qt. 519a Hellwag 05.11. 1756; 519b Denk S. 1071 (o.D., Juni 1770); Stänglin 14.10. 1773; 519a Faber 29.11. 1756.
[119] Vgl. oben S. 102f.
[120] WLB cod. hist. qt. 519b 13.10. 1766.

In den Gemeinden der Pfarrer gab es außerdem die Vorstellung, Hexen könnten Krankheiten verursachen. Gelegentlich berichteten die Pfarrer, ein krankes Gemeindemitglied gelte als verhext[121]. Ihre eigene Einstellung dazu wird dabei allerdings nicht ganz deutlich. Sie gaben diese Meinungen kommentarlos wieder und verurteilten sie nicht[122]. Sie selbst schrieben nie, dass eine bestimmte Krankheit ihrer Meinung nach durch Hexerei entstanden sei, wenngleich sie Zauberei für grundsätzlich möglich hielten[123].

Für die Pfarrer der Zirkularkorrespondenz war Krankheit eine göttliche Heimsuchung und eine väterliche Züchtigung, jedenfalls für bekehrte Kinder Gottes wie sie selbst. Sie interpretierten Krankheit im Kontext von Sünde. Ihre eigenen Krankheiten sahen sie aber mehr in einem allgemeinen Zusammenhang mit Sünde, dort kam es ihnen vor allem auf die Gnade und das Vertrauen zu Gott an. Die „friedsame Frucht der Gerechtigkeit" war ihnen das Wichtigste an dieser Züchtigung. Einige von ihnen werteten besonders schwere Leiden als Auszeichnung und Beweis der Gotteskindschaft. Anders sah es aus mit Krankheiten Unbekehrter, diese erschien ihnen häufig als Sündenstrafe und Gericht Gottes.

Krankheit gab den Pfarrern der Zirkularkorrespondenz die Gelegenheit, sich aus der Welt zurückzuziehen und sich auf das Wesentliche zu besinnen. Gott beabsichtigte ihrer Meinung nach, sie durch Krankheit von der Welt abzuziehen. Sie sollten erweicht und neu geformt werden. Gleichzeitig sollten sie sich durch geduldiges Ertragen bewähren.

In der Zirkularkorrespondenz finden sich kaum Hinweise darauf, was die Pfarrer als die physiologischen Ursachen ihrer Krankheiten ansahen. In dieser erbaulichen Quelle ist das allerdings auch nicht verwunderlich. Der Körper konnte, wie bei Burk, auf das Gemüt wirken. Unordnung im Körper konnte seelische Finsternis auslösen. Die Pfarrer hielten Zauberei für grundsätzlich möglich. In ihrer eigenen Krankheitswahrnehmung spielte Zauberei jedoch keine Rolle. Anders verhielt es sich in ihren Gemeinden, dort galt Hexerei als eine mögliche Krankheitsursache.

5. Das Tagebuch Philipp Matthäus Hahns

Für Philipp Matthäus Hahn[124] hatte die Ernährung zentrale Bedeutung für das leibliche Wohlergehen. Ähnlich wie bei Burk war falsches Essen die häufigste Krankheits-

---

[121] Vgl. WLB cod. hist. qt. 519a Stänglin 12.11.1761, 519b Schleich 07.12.1772, Roos 19.06.1775.

[122] Als schwere Sünde galt ihnen hingegen der Gang von Kranken zu einer Hexe bzw. einem Zauberer, um sich behandeln zu lassen, vgl. Kap. IV.

[123] Schleich schrieb etwa: „Die Zauberer stehen in einem Nexu mit den finsteren Kräften, welche sie zum Schaden an Menschen u[nd] Vieh provociren u[nd] zu Hülfe nehmen." (WLB cod. hist. qt. 519a 07.12.1772).

[124] Eine medizinhistorische Untersuchung über Hahn liegt von Sander vor: „... Gantz toll im Kopf ...".

ursache[125]. Auch bei Hahn hatte diese Ursache sowohl eine moralische wie auch eine physiologische Komponente: Manche Lebensmittel vertrug er nicht und konnte sie nicht gut verdauen, gleichzeitig war zuviel Genuss beim Essen sündhaft. So waren ihm insbesondere Wein und Kuchen schädlich[126]. Hahn betonte die Mäßigkeit nicht so stark wie Burk, allerdings wurde er vor allem dann krank, wenn er außerhalb der Mahlzeiten noch etwas aß, also zusätzlich zum regelmäßigen Essen[127]. Insbesondere führten Hahns Diätfehler nicht zu den quälenden Selbstvorwürfen, aus denen Burks Tagebuch über weite Strecken besteht. Wenn Hahn krank wurde, überlegte er, welche Speise diese Krankheit ausgelöst haben könnte, er nahm sich auch vor, demnächst auf Kuchen zu verzichten und spät abends nichts mehr zu essen, aber er bezichtigte sich nicht, ein schlechter Christ zu sein.

Seine eigenen Krankheiten wurden nicht nur von Kuchen und Wein, sondern auch von Reisen oder von zu vieler Arbeit hervorgerufen. Als Hahn einmal von einer Reise ohne „Blähungen und Melancholie" wieder nach Hause kam, war ihm das einen Eintrag im Tagebuch wert[128]. Auf einer anderen Reise widerstand Hahn allen Bitten, seinen Aufenthalt zu verlängern, „weil ich eine Kranckheit besorgte, wenn ich mehr als acht Tage außer meiner Ordnung bin"[129]. Zu langes Predigen schädigte seine Gesundheit, so dass er sich immer wieder vornahm, kürzer zu predigen[130]. Die geistige Arbeit eines Theologen erschien ihm überhaupt krankmachend, wenn sie fortlaufend betrieben wurde: „Ich sehe immer mehr ein, wie geistliches Nachdencken so schwächend für die Gesundheit ist, wenn es fortgehet"[131]. Er sah es daher als günstig an, zwischen geistlicher und körperlicher Arbeit abzuwechseln und sah hierin einen Vorteil seiner Werkstatt, in der er Uhrwerke, astronomische Maschinen und Rechenmaschinen konstruierte.

Hahn kannte auch, wie Burk, eine Wirkung des kranken Körpers auf die Seele. „Grimm und Melancholie" konnten aus Krankheiten entstehen, Finsterkeit, Neigung zu Zorn, Verdruss und Unlust[132]. Einmal schrieb er: „Habe heut zu Ader gelasen. Zweimahl wurde geschlagen, Blut lief, doch nicht recht. War sehr dick. Dachte bey mir selbst, hie hastu deine Betrübnis. Sahe mein Fleisch und Blut auf Neue als einen Acker an, aus welchem die Sele und Geist wachset, und als eine Ursache mancher Beängstigung der Sel, weil im Fleisch der Teufel und sein Reich wohnt"[133]. Seele und Geist waren abhängig vom Körper, und wenn die Ordnung des Körpers gestört war (das Blut floss nicht richtig), war auch die Seele nicht in Ordnung, Betrübnis und Me-

---

[125] Vgl. etwa Kornwestheimer Tagebücher 08.10.1772, 29.04.1773, 24.02.1774, 31.05.1774.

[126] Am 01.06.1773 (Kornwestheimer Tagebücher) zählte Hahn auf, welche Speisen er vertrug und welche ihm schädlich waren. Zur sündlichen „Leckerey" vgl. Kornwestheimer Tagebücher 29.04.1773. Vgl. auch SANDER, „... Gantz toll im Kopf ...", S. 105f.

[127] Vgl. etwa Kornwestheimer Tagebücher 24.02.1774.

[128] Kornwestheimer Tagebücher 15.04.1774.

[129] Kornwestheimer Tagebücher 19.04.1774.

[130] Vgl. etwa Echterdinger Tagebücher 21.03.1785.

[131] Kornwestheimer Tagebücher 04.08.1777.

[132] Kornwestheimer Tagebücher 04.12.1772, 08.03.1773, 17.04.1773, 29.05.1773.

[133] Kornwestheimer Tagebücher 11.04.1775.

lancholie rührten daher. Zwar kam auch der Teufel an dieser Stelle ins Spiel, aber es klingt nicht so, als wollte Hahn seine Melancholie dem Teufel zuschreiben. Das Teuflische war, dass das Fleisch überhaupt solche Macht über den Geist hatte.

Soweit spielen Gott und die Sünde nur eine eher geringe Rolle in Hahns Krankheitswahrnehmung. Das ändert sich, sobald die Krankheiten anderer Leute in den Blick kommen. Hahn sah die Krankheiten anderer häufig als göttliches Strafgericht, zumal wenn die Kranken sich – seiner Meinung nach – zuvor an ihm versündigt hatten. Zum Beispiel bat er einen kranken Schultheißen, der keine eigenen Kinder hatte, die Schule am Ort und den armen Schulmeister in seinem Testament zu bedenken. Der Schultheiß wollte aber sein Geld nicht der Schule stiften. Am Tag danach starb er. Hahn kommentierte: „Wenn er mir gefolgt hätte, so wäre er vielleicht noch nicht gestorben. War vielleicht ein Gericht, da es ihm Gott nicht mehr zuließe, sich zu besinnen über mein Begehren, da er es gestern nicht gleich gethan“[134].

Hahns erste Frau starb im Kindbett, und Hahn überlegte über Wochen, weshalb Gott sie habe sterben lassen. Am Beginn ihrer Krankheit hatte er noch vermutet, sie habe bei der Kindstaufe zuviel Kaffee und Kuchen zu sich genommen und sei davon krank geworden[135]. Als sie starb, notierte er: „Warum er [Gott] es aber gethan, weis ich nicht. Vermuthlich weil sie sich so oft an mir versündiget durch Lügen, Falschheit und ärgerliches Erzehlen“[136]. So ging es weiter: Hahn schwankte, er fragte sich, was Gott dazu bewogen habe, hoffte, Gott werde seine gute Absicht dabei noch kund tun, aber er kam immer wieder auf ihre Schuld ihm gegenüber zurück[137]. Er befand, sie sei eine „habituirte Lügnerin“ gewesen, habe ihn angelogen und im Ort über ihn gelogen[138]; sie sei „dem Lauf des Evangelii hinderlich“[139] gewesen, weil sie durch ihre Lästereien gegen ihn, den Pfarrer, ein Ärgernis erregt habe (und so vielleicht Leute davon abgehalten, in Hahns Stunde zu kommen). Zwei Monate nach ihrem Tod schrieb er: „Nach und nach finde ich die Ursache, warum meine Frau gestorben. Sie hat entsetzlich über mich gelästert und gelogen“[140].

Hahn überlegte auch, inwiefern sein eigenes Verhalten fehlerhaft war. Er warf sich vor, er habe sie zu rauh behandelt, er hätte ihr mehr Liebe zeigen und sich mehr um sie kümmern sollen, „und überhaupt sie als einen Schwachen tractiren“. Kaum gestand er aber eigene Fehler ein, entschuldigte er diese auch schon: „Mein Betragen wäre wohl recht gewesen, wann sie starck und gescheid gewesen wäre.“ Aber sie sei schwach gewesen und er nicht stark genug, um sie vor „denjenigen Sünden [zu] bewahren, um welcher willen sie der Herr gerichtet hat.“ Die Sünde blieb die seiner

[134] Kornwestheimer Tagebücher 02.03. 1776.
[135] Kornwestheimer Tagebücher 01.07. 1775.
[136] Kornwestheimer Tagebücher 09.07. 1775.
[137] Es soll hier nicht untersucht werden, wie berechtigt oder unberechtigt Hahns Klagen gegen seine Ehefrau waren. Zu Hahns Zusammenleben mit seinen Ehefrauen vgl. Köhle-Hezinger, Hahn und die Frauen.
[138] Kornwestheimer Tagebücher 12.07. 1775.
[139] Kornwestheimer Tagebücher 19.07. 1775.
[140] Kornwestheimer Tagebücher 06.09. 1775.

Frau, ihr Tod ein Gericht Gottes für ihre eigenen Sünden. Der einzige wirkliche Fehler, den er eingestand, war der, eine „solche junge Person aus fleischlicher Absicht und um des Vermögens willen" geheiratet zu haben, anstatt eine Frau auszuwählen, die bekehrt ist, Verstand hat, und an der der Gnadenzug Gottes sichtbar ist[141].

Einige Wochen später starb auch das Kind, dessen Geburt für die Mutter tödlich verlaufen war. Dies ließ Hahns Überlegungen von Schuld und Strafe noch einmal aufleben: „Das fiel mir auf: Das Kind trägt die Sünden seiner Eltern, meine und seiner Mutter"[142]. Hier erwähnte er noch beide Eltern, sich und die Mutter, aber dann sprach er lange über die Sünden der Mutter, wogegen er seine Fehler sogleich wieder entschuldigte. Auch seiner zweiten Frau Beata Regina warf Hahn zweimal vor, durch ihr Verhalten ihm gegenüber den Tod eines Kindes verschuldet zu haben[143]. Ihrer beider Tochter Caroline Franziska Sophia war im Hause ihres Großvaters Johann Friedrich Flattich in Münchingen gestorben. Hahn notierte in seinem Tagebuch: „Nun dachte ich gleich, man hätte es nicht sollen wider meinen Willen nach Münchingen schicken. Es sey ein Gericht über meine Frau, die nicht gewohnt ist, in allen Stücken auf meinen Willen zu mercken. Und erst vor zwei Tag wiedersprach sie mir so und erbitterte mich, das ich sagte: Gott wird dich ewig dafür strafen, wenn du mir nicht nachgibst, und mein Leben verbitterst"[144]. Die Tatsache, dass es nicht in seinem Haus, sondern in Münchingen gestorben war, nahm Hahn als göttlichen Bestätigung seiner Auffassung. Es sei im Herkunftsort seiner Frau gestorben, „damit desto deutlicher ofenbar werde, es sey um meiner Frau willen und nicht um meinetwillen gestorben"[145].

Hahn forderte von seinen Ehefrauen Unterwerfung unter seinen Willen, und er war überzeugt davon, dass Gott ihm dabei strafend zur Seite stand. Auch über andere Frauen dachte er ähnlich. Am 05.07. 1776 notierte er: „Frau Pfarrer von Hoheneck soll gestorben seyn mittags zwei Uhr. Gedancke: Alle unbekehrte Frauen, wenn sie sich an ihren bekehrten Männern ärgern und die Gelegenheiten und Reitzungen zur Sinnesänderung nicht annehmen oder nicht weiter kommen, müssen sterben." Und als er am 13.12. 1772 zu einer kranken Frau gerufen wurde, meinte Hahn: „Sie wird ohne Zweifel sterben, weil sie ihrem Mann und Gesellen immerzu wiederstanden hat, das sie nicht sollen heraus nach Kornwestheim gehen"[146].

Gott kämpfte auch in anderen Dingen auf Hahns Seite. Am 30.06. 1774 wurde beim Hirschwirt ein Tanz veranstaltet, gegen den Hahn sich aussprach. Er bat Gott, „mich zu legitimiren ohne Schaden an Sel und Seligkeit der Menschen", Gott sollte

---

[141] Kornwestheimer Tagebücher 12.07. 1775.

[142] Kornwestheimer Tagebücher 11.09. 1775. Hahn bezog sich hier sicherlich auf die Bibel, Gott straft die Sünden der Eltern an den Kindern und Kindeskindern. Vgl. etwa 2. Sam 12, 14ff. oder 1 Kön 17, 18.

[143] Vgl. Echterdinger Tagebücher 17.10. 1783 und 29.11. 1784, 26.02. 1785.

[144] Echterdinger Tagebücher 17.10. 1783.

[145] Echterdinger Tagebücher 17.10. 1783.

[146] Wahrscheinlich wollten ihr Mann und der Geselle im Haus zu Hahn in die Stunde gehen und diese Frau missbilligte dies.

offenbar werden lassen, dass er mit Hahns Position übereinstimmte. Hahn bat Gott zwar, dies so zu tun, dass die Seele derjenigen, die den Tanz veranstalteten, nicht zu schaden komme. Der Leib durfte hingegen zu Schaden kommen: Am 24. Juli erfuhr Hahn, „das Herrn Hirschwirths Kind unter den Wagen gekomen und halbtod heimgetragen worden und des Weißen Sohn, der den Tantz veranstaltet, ein Pferd in der nehmlichen Stunde crepirt sey. Gott hat mich also legitimirt. Denn alle Leute glauben, es sey ein Gericht über den Hirschwirth wegen Tantzen. der Nahm des Herrn sey gelobt!“[147]

Die physiologische und die religiöse Komponente von Krankheit schlossen sich bei Hahn nicht aus. Dies zeigt sich besonders deutlich beim Tod von Caroline Franziska Sophia Hahn. Wie oben ausgeführt, glaubte Hahn, ihr Tod sei eine Strafe Gottes für seine Frau. Sie sei in Münchingen gestorben und nicht im Elternhaus, damit diese Schuld allen offenbar werde. Gleichzeitig erklärte er den Tod des Mädchens humoralpathologisch. Seine Frau bekannte ihm nach der Beerdigung, „daß sie deßwegen drauf gedrungen, das es nach Münchingen kommen soll, weil sie geglaubt, es kriege da besser zu essen; und just da ich gehört, das man ihm so viel Trauben, Geseltz und Honig gegeben, und es nicht von einer Zeit zur andern mit dem Essen habe warten lassen, so konte ich seine Art der Kranckheit erklären, das seine Lunge voll Schleim und sein Leib voll roher Säfte worden, die nicht genug verkocht waren“[148]. Durch falsche Ernährung war der Säftehaushalt des Kindes durcheinander gebracht worden. Seine Verdauung wurde mit dem Übermaß an rohen Säften nicht fertig, konnte sie nicht „verkochen“. Dadurch füllte sich seine Lunge mit Schleim und es bekam ein „Brustfieber“[149]. Religiöse und physiologische Erklärung liefen hier parallel. Hahns Frau hatte das Kind gegen Hahns Willen zu ihrem Großvater geschickt. In Hahns Augen war dies ihr Hauptvergehen, dass sie ihren Willen nicht in allen Stücken seinem Willen unterwarf. Ebenfalls gegen Hahns Willen bekam das Kind in Münchingen von seinen Tanten Süßigkeiten, die letztendlich, so glaubte Hahn, zu seinem Tod führten. Der Verstoß gegen Hahns Willen führte auf religiöser Ebene zur Bestrafung seiner Ehefrau durch Gott, auf physiologischer Ebene zur tödlichen Krankheit durch nicht verkochte Säfte. Im Akt des Ungehorsams, der an sich ein Akt religiösen Ungehorsams war – jedenfalls für Hahn[150] –, waren beide Folgen angelegt.

Neu ist bei Hahn, dass immer wieder Geister und Dämonen als Krankheitsverursacher auftauchten[151]. Böse Geister versuchten, eins von Hahns Kindern „durch aller-

---

147 Kornwestheimer Tagebücher 30.06. 1774 und 24.07. 1774.

148 Echterdinger Tagebücher 19.10. 1783.

149 Echterdinger Tagebücher 17.10. 1783. In der Humoralpathologie wurde die Nahrung im Verdauungsvorgang durch Wärme in ihre Bestandteile zerlegt (Kochung). Vgl. Rothschuh, Konzepte S. 190.

150 Hahn sagte seiner zweiten Frau: „Das sey die Gerechtigkeit einer Frau, wenn sie ihres Manns Willen lernt und darauf sich zu thun bestrebt; denn das nimmt Christus auf, als wenns ihm geschähe.“ (Echterdinger Tagebücher 19.10. 1783).

151 Das Neue Testament enthält zahlreiche Beispiele, wie Jesus oder seine Jünger Geister austreiben und Kranke heilen, z.B. Mt 10,1 „Und er rief seine zwölf Jünger zu sich und gab ihnen Macht über die unsaubern Geister, daß sie die austrieben und heilten allerlei Seuche und allerlei

hand gefährliche, schwere Fälle, die er in einem Tag gehabt, zu verderben“[152]. Ein anderes Mal notierte er, er sei von einem „Daemon der Kranckheit“ um einen (Arbeits-)Tag gebracht worden[153]. Einmal überlegte er, ob er einer Frau, die er für besessen hielt, den „unreinen Geist“ austreiben sollte[154]. Bei einem Mann, der sich selbst vom Teufel besessen glaubte, diagnostizierte er allerdings Würmer, „redete mit ihm auch das Weitere, das es ein Leyden von Gott sey zu seiner Demüthigung, und erklärte es vor eine Leibeskranckheit“[155]. Die Dämonen konnten sich physiologische Prozesse zunutze machen: „Da ich ein Stuck Dorten [=Torte], das da gelegen, nachdem es mir lang mit Verdruß in die Nase gerochen, gegessen, so spürte in mir eine Wallung von einem wilden Geist, daraus ich den Schluß machte, durch allzu viel Speisen zur Leckerey und zur Reitzung des Appetits kommen Daemonen zu uns, indem solche einen unreinen Nahrungssaft geben, dadurch die Sel aus ihrer Stille und Ruhe gebracht wird, und womit sich die Daemonen verbinden“[156]. Leckereien gaben einen „unreinen Nahrungssaft“ ab, dies war ein natürlicher Vorgang und an sich schon geeignet, den Körper durcheinanderzubringen. Gleichzeitig bot dieser Saft einen Angriffspunkt für die Dämonen.

Eigene Krankheiten sah Hahn zumeist durch eine Störung der Ordnung, nämlich durch Übermaß oder Unregelmäßigkeiten verursacht. Unregelmäßigkeit und Übermaß in der Ernährung, in der Lebensführung (Reisen) und Übermaß an Arbeit waren die Hauptursachen, die er identifizierte. Führend war dabei die Ernährung. Hier mischen sich, wie bei Philipp David Burk, physiologische und moralische Faktoren. Ein Übermaß an Speise machte den Körper krank, der zu große Genuss beim Essen war sündhaft. Anders als Burk machte sich Hahn deswegen aber nicht permanente Selbstvorwürfe. Ein kranker Körper hatte eine Wirkung auf die Seele und konnte zu Düsternis, Zorn und Unlust führen. Geister und Dämonen konnten Hahn zufolge Krankheiten und Unfälle verursachen. Dabei machten sie sich zuweilen physiologische Prozesse zunutze.

Bei anderen sah Hahn Krankheit zumeist als göttliche Strafe an, insbesondere wenn er meinte, dass die so Gestraften ihm vorher Unrecht getan hatten. So musste seine erste Ehefrau seiner Meinung nach sterben, weil sie sich an ihm versündigt hatte. Beide Ehefrauen machte er verantwortlich für den Tod ihrer Kinder. Die Kinder hätten um der Sünde ihrer Mütter willen sterben müssen. Hauptsünde seiner Frauen war, dass sie ihren eigenen Willen nicht in allen Stücken Hahns Willen unterwarfen.

Im Fall des Todes von Caroline Franziska Sophia Hahn liefen religiöse und physiologische Krankheitsverursachung parallel. Ihre Mutter, Hahns zweite Frau, hatte

---

Krankheit“; Lk 6,18 „Die da gekommen waren, ihn zu hören und daß sie geheilt würden von ihren Seuchen; und die von unsaubern Geistern umgetrieben wurden, die wurden gesund.“

[152] Kornwestheimer Tagebücher 10.10.1776.

[153] Kornwestheimer Tagebücher 09.03.1776.

[154] Kornwestheimer Tagebücher 13.07.1776.

[155] Kornwestheimer Tagebücher 18.08.1774.

[156] Kornwestheimer Tagebücher 29.04.1773.

durch ihren sündlichen Eigenwillen sowohl Gottes Gericht auf sich gezogen wie auch die tödliche Unordnung des Säftehaushalts ihrer Tochter verursacht.

6. Das Tagebuch Israel Hartmanns

Israel Hartmann war häufig krank, er berichtete auch etliche Male, dass seine Kinder krank seien. Er äußerte sich aber nur sehr knapp über diese Krankheiten. Oft reduziert sich sein Eintrag darauf, dass er oder ein Kind „nicht wohl" oder „krank" seien[157]. Manchmal beschrieb er die Symptome, etwa starke Hitze, Frost oder Kopfschmerzen[158]. Nur selten waren seine Beschreibungen ausführlicher, so wie dieser Kommentar zu einer eigenen schweren Krankheit: „Bey jeder Bewegung wars als wenn ein Feuer durch mich führe, daß ich mich des Schreyens nicht enthalten konnte"[159]. Ebenfalls ausführlicher beschrieb er das Einsetzen einer „Nervenkrankheit" seiner ältesten Tochter Rosina Catharina, die mit Angstzuständen und „schreyende[n] verwirrte[n] Anfälle[n]" einherging[160]. Hartmann benannte Krankheiten, wenn sie entweder so bekannt waren wie die Pocken (Blattern) oder wenn ein Arzt hinzugezogen wurde. In diesem Fall übernahm er vermutlich die Diagnose des Arztes[161].

So wenig Hartmann den Verlauf seiner Krankheiten für berichtenswert hielt, so wenig interessierten ihn im religiösen Kontext seines Tagebuchs ihre Ursachen. Es findet sich praktisch nichts darüber, was er über die Ursachen seiner Krankheiten dachte. Hartmann führte sein Tagebuch ja zur Selbsterforschung und zum Studium seiner Seelenverfassung, und zur besseren Erkenntnis seiner selbst und seines Gewissens scheint für ihn die Kenntnis der Ursachen seiner Krankheiten nichts beigetragen zu haben und daher notierte er sie nicht. Anders verhielt es sich mit dem Zweck und Nutzen dieser Krankheiten, Hartmann kommentierte diese manchmal mit ein paar Worten. So schrieb er 1774: „Noch nicht wohl. Leiden führt dem Wohl entgegen"[162]. Über die Anfälle seiner ältesten Tochter heißt es im Tagebuch: „Laß ihr u[nd] mir u[nd] uns alles nützen, erreiche den Zweck deiner Liebe"[163]. Nach dem frühen Tod seines ältesten Sohnes Gottlob David wünschte Hartmann sich von Gott: „Lehre mich, stärke mich dir auszuhalten – still zu halten, bis du aus so einem groben Klotz etwas bereiten kannst zur Herrlichkeit ..."[164]. Körperliches Leiden war dem geistigen

---

[157] Vgl. etwa StAL PL 701 Bü 2 07.01. 1774, 05.05. 1774.

[158] Vgl. StAL PL 701 Bü 2 16.12. 1774, Bü 5 15.01. 1777, 22.10. 1777.

[159] StAL PL 701 Bü 15 Lebenslauf Fassung 1784 S. 43–44.

[160] Vgl. StAL PL 701 Bü 3 24.05. 1775.

[161] Sein Sohn Immanuel Israel lag beispielsweise im Dezember 1774 an den Blattern. Hartmanns Mutter starb an der Wassersucht, sein Sohn Gottlob David am Faulfieber, seine Ehefrau am Schleimfieber (vgl. StAL PL 701 Bü 15 Lebenslauf 1784 S. 14, Bü 3 01.12. 1775, Bü 13 11.03. 1795).

[162] StAL PL 701 Bü 2 11.04. 1774.

[163] StAL PL 701 Bü 5 30.10. 1777.

[164] StAL PL 701 Bü 3 01.12. 1775.

Wohl förderlich, denn dieses meinte Hartmann offenkundig, wenn er davon sprach, dass Leiden dem Wohl entgegenführe. Gott schickte Krankheit und Leid aus Liebe und eben zu dem Zweck, das geistliche Wohl seiner Kinder zu fördern. Krankheit und Leiden waren deshalb notwendige Mittel zur Förderung des geistlichen Wohls, weil sie geeignete Mittel zur Veränderung der Menschen waren. Ein Klotz wird behauen und dadurch geformt, Gott formte Hartmann durch Leiden, solange bis Hartmann vervollkommnet war, bis er für die ewige Herrlichkeit bereitet war. Hier findet sich das bekannte Motiv der Erweichung in etwas härterer Form.

7. Kleinere Selbstzeugnisse

Als letzte Gruppe sollen verschiedene kürzere Selbstzeugnisse untersucht werden, die – wie auch Hahns und Israel Hartmanns Tagebücher – aus dem Ende des untersuchten Zeitraums stammen: Briefe Johann Friedrich Flattichs an seine Tochter, seinen Schwiegersohn, einen befreundeten Vikar und Christian Adam Dann, Briefe verschiedener Pietisten an Karl Friedrich Harttmann sowie zwei Tagebücher Karl Friedrich Harttmanns.

Meistens wurde in diesen Zeugnissen die religiöse Seite von Krankheit herausgestellt. Flattich erwähnte mehrmals die guten Wirkungen, die durch eine Krankheit in der Seele der Kranken und ihrer Angehörigen hervorgebracht werden und zitierte dazu den Hebräerbrief 12, 6. So sei eine Mutter durch den Verlust ihres Kindes viel „demütiger und liebreicher" geworden als zuvor[165]. Als seine Tochter und ihr Mann ihm schrieben, wie sehr sie ein unglücklicher Todesfall in der Bekanntschaft getroffen habe, antwortete Flattich mit einem Hinweis auf Lk 13,5, bei solchen Fällen solle man niemanden richten, sich selbst aber bessern[166]. Karl Friedrich Harttmann betonte besonders, dass Gott durch eine Krankheit nicht nur auf den Kranken selbst abziele, sondern auch auf seine Umgebung: „Die weege Gottes, so individuell sie auch scheinen, so sind sie doch von grosser etendüe"[167]. Wenn ein Kind Gottes krank war, so sollten auch die anderen geläutert, zu Gott gezogen und in ihrer Liebe untereinander befestigt werden.

In einer eigenen Krankheit schrieb Eisenlohr an Harttmann, er habe nur soviel Gesundheit von Gott, wie für ihn heilsam sei. Zu gute Gesundheit des Leibes war also nicht gesund für seine Seele. Auch Eisenlohr zitierte Paulus, und zwar 2 Kor 12,7 „das

---

[165] Brief Nr. 53 18.07.1785 und Brief Nr. 74 11.06.1787. Zum Hebräerbrief vgl. oben S. 102. Auch Nonnenmacher zitierte in einem Brief an Harttmann das 12. Kapitel des Hebräerbriefs und verwies auf die „friedsame Frucht der Gerechtigkeit", die allen zuteil wird, die Gott aus Liebe züchtigt (UB Tüb. Mh 740 o.D.).

[166] Brief Nr. 84 08.04.1789. Lk 13,4–5: „Oder meinet ihr, daß die achtzehn, auf welche der Turm in Siloah fiel und erschlug sie, seien schuldig gewesen vor allen Menschen, die zu Jerusalem wohnen? Ich sage: Nein; sondern so ihr euch nicht bessert, werdet ihr alle auch also umkommen."

[167] UB Tüb Mh 810 (keine Paginierung).

ich mich nicht überhebe“[168]. Er fuhr fort: „Und das ist das rechte Merkzeichen, daß man an das Liebes-Sail Gottes angebunden ist, wann Er einem täglich ein niederschlagendes Pülverlen eingibt. dadurch wird man immer geschmeidiger, und lernt vor sich und jedermann mässiglich denken“[169]. Krankheit hielt ihn demütig, gleichzeitig war sie ein Liebesbeweis Gottes. Gott kümmerte sich so sehr um ihn, dass er ihm täglich sein „Pülverlen“, seine Arznei, verabreichte. Eisenlohr sollte „geschmeidig“ werden, d.h. durch seine Krankheit wurde er formbar und konnte so geformt werden, wie Gott ihn haben wollte.

Eisenlohr sah aber seine Krankheiten nicht nur allgemein als Mittel Gottes zu seiner Formung, er suchte auch nach der speziellen Lektion, die Gott ihn lehren wollte: „Ich sollte freÿlich in meiner Krankheit schon vieles gelernt haben Ich würde aber schlecht bestehen, wann ich darüber examiniert werden sollte. ... Von der speciellen Absicht, die Gott dabeÿ hat, weiß ich noch gar nichts zu sagen.“ Solange diese Absicht ihm dunkel blieb, begnügte er sich damit, sich in Geduld zu üben, denn es sei immer Gottes Absicht, seine Kinder durch Krankheit Geduld zu lehren[170]. Flattich äußerte verschiedene Male den Gedanken, dass Gott Krankheit und Tod als Strafe schickt und insbesondere zu strenge Herren, die hart regieren, früh sterben lässt[171].

Auf den Gedanken, der auch in der Zirkularkorrespondenz schon auftauchte, dass besonderes Leiden ein besonderes Merkmal der Kinder Gottes sei, verweist ein Brief Becks an Harttmann, in dem dieser schrieb: „Die Leiden sind ein schöner Finger-Reiff vom HErrn, sie sind die rechte Liberei s[einer] Unterthanen u[nd] Streiter“[172].

Nicht nur Krankheit kam von Gott. Als 1778 ein Hochwasser in Teilen Württembergs großen Schaden anrichtete, hoffte Flattich, dass diese „unglückliche Begebenheit“ Gutes nach sich ziehen werde: „Bey solchen Begebenheiten werden diejenige, welche etwas Gutes suchen, desto mehr erweckt, und man darf auch desto freyer die Wahrheit öfentlich sagen“[173]. Kurze Zeit später musste er aber seinem Korrespondenzpartner berichten, dass zumindest in Cannstatt „auf diese große Angst und Noth keine Besserung ... erfolgt seye, sondern daß die Unordnungen des Trincken und anders rohe Wesen wieder fortgehe wie vorher“[174].

Harttmann meditierte in dem Buch, in dem er „Gedanken und Lesefrüchte“ notiert, über den Ursprung von Krankheit: Sünde sei der Ursprung von Krankheit, und daher habe Christus auch den Kranken stets ihre Sünden vergeben[175]. In den konkreten Krankheitsepisoden, die er in sein Tagebuch aufnahm, spielte die Sünde allerdings nicht die Hauptrolle. Der Bericht des Sterbelagers eines pietistischen Bruders dreht

---

[168] 2 Kor 12, 7 „Und auf daß ich mich nicht der hohen Offenbarungen überhebe, ist mir gegeben ein Pfahl ins Fleisch, nämlich des Satans Engel, der mich mit Fäusten schlage, auf daß ich mich nicht überhebe.“

[169] UB Tüb. Mh 749 18.12. 1779.

[170] UB Tüb. Mh 749 19.04. 1780.

[171] Vgl. Brief Nr. 16 11.03. 1778, Nr. 33 19.05. 1780, Nr. 86 22.06. 1789.

[172] Vgl. oben S. 105. UB Tüb. Mh 749 o.D.

[173] Brief Nr. 22 09.11. 1778.

[174] Brief Nr. 23 07.12. 1778.

[175] UB Tüb. Mh 810 (keine Paginierung, 1761).

sich um „den seeligen Eindruck von der Erlösung“[176]. In mehreren eigenen Krankheiten bzw. Krankheiten seiner Kinder ging es Harttmann allein um göttliche Gnade, er berichtete ausführlich, wie Gott ihn wissen ließ, dass er und seine Kinder an diesen Krankheiten nicht sterben würden[177]. Einmal schien die Sünde in einem Krankheitsanfall zunächst zentral zu sein. Harttmann schrieb: „Den 8. dec. 1768 hatte einen febrilischen anfall, der mich sorglich machte, wobei ich an meinen tod u[nd] an die Ewigkeit dachte. da fand ich, wie viel ungetödtete sünde, und unglaube, u[nd] wie wenig concentration des lebens in mir war. ich dachte, wie wird dirs gehen in der Ewigkeit“[178]. Aber auch hier ging es ihm nicht um seine Sünde. In der Folge heißt es: „Es that mir wehe, daß ich nicht so gewiß war der Verheissung einzugehen in die ruhe des herrn.“ Der Zweifel an seiner Seligkeit war also nicht deshalb schmerzhaft, weil er Angst hatte, verdammt zu werden. Harttmann litt vielmehr an seinem Mangel an Vertrauen zu Gott. Gott versicherte ihn aber schnell wieder seiner Gnade[179].

Der letzte Eintrag in Harttmanns Tagebuch galt einer Krankheit seiner Frau. Hier redete er Jesus direkt an, der Eintrag ist wie ein niedergeschriebenes Gebet[180]: „O l[ieber] Heiland. schon etl[ich]e Tage habe auf dich zugestürmt wegen der Krankheit m[einer] l[ieben] Frau, ich habe dir deine Hülfe abtumultuiren wollen, das leiden hat kaum bei mir den Abstand genommen, so habe ichs schon wieder abgewiesen u[nd] wegbeten wollen, ohne zu fragen, warum du es sendest, u[nd] als ob es an uns beeden nichts zu läutern gäbe“[181]. Harttmanns erste Reaktion auf eine Krankheit war also durchaus nicht, sich zu fragen, welche Sünde diese Krankheit verursacht habe. Er sah sie auch nicht als willkommene Schickung Gottes, die ihn üben und bewähren sollte, sondern er erwartete sogleich göttliche Hilfe. Hier blieb die Hilfe zunächst aus, und so war Harttmann schließlich gezwungen, einzusehen, dass er etwas falsch machte. Er bekannte nun, dass er seinen eigenen Willen nicht unter Gottes Willen beugen wollte, und pries Gott, dass der seinen Willen nun breche. Er fragte sich aber auch jetzt nicht, warum Gott diese Krankheit gesendet hat und was an ihm und seiner Frau zu läutern sei.

In dieser letzten Gruppe der Briefe und Tagebücher wurde Krankheit nicht ausschließlich religiös gedeutet. Mehrmals betonte Flattich, dass „niedliche Kost“, d.h. zu feines, üppiges Essen, der Gesundheit sehr abträglich sei. Insbesondere Leute mit sitzender Lebensweise sollten sich möglichst einfach ernähren[182]. Affekte wie Heftigkeit, Zorn und Ärger schadeten ebenfalls der Gesundheit[183]. Eisenlohr berichtete in einem Brief an Harttmann, dass ein Regierungsrat an der „Schaffsucht“ gestorben sei.

---

[176] UB Tüb. Mh 810a S. 131 (05.12. 1765).

[177] UB Tüb. Mh 810a S. 230f. (11.01. 1775), S. 236 (07.11. 1778, 10.10. 1780).

[178] UB Tüb. Mh 810a S. 188.

[179] Harttmann schlug dazu meist die Bibel oder ein anderes frommes Buch (etwa Luthers Schatzkästlein) auf und deutete den aufgeschlagenen Text auf sich (Däumeln), vgl. hierzu Scharfe, Religion des Volkes S. 92. Zur Kommunikation der Pietisten mit Gott vgl. Kap. IV.

[180] Ansonsten sprach Harttmann immer von Jesus oder von Gott in der dritten Person.

[181] UB Tüb. Mh 810a S. 236 (08.01. 1781). Zum Gebet in Krankheit vgl. Kap. IV.

[182] Brief 24 28.12. 1778, 47 21.08. 1784, 56 12.11. 1785, 85 11.05. 1789.

[183] Vgl. Flattich Brief 21 20.07. 1778, 66 14.08. 1786.

„Von ihm kan man mit Recht sagen, daß er sich zu tod geschafft habe. O! Wie viel Mühe geben sich manche Welt-Kinder, um ihr kostbares Leben abzukürzen“[184].

Bei Flattich und Harttmann finden sich auch Aussagen über das Verhältnis zwischen Leib und Seele bzw. Körper und Sünde. Harttmann sprach vom „commercio animae et corporis“[185]. Verbindungsstelle von Körper und Seele sind in der Humoralpathologie die Temperamente. Die jeweilige Mischung der Säfte im Körper beeinflusst den Charakter; die Charakterbeschreibungen phlegmatisch, cholerisch, melancholisch und sanguinisch zeugen noch heute davon[186]. Flattich wie Harttmann berichteten, dass deshalb viele Leute bestimmte Verhaltensweisen und Eigenschaften für angeboren hielten und sie mit dieser Begründung entschuldigten[187]. Harttmann schrieb dazu: „Der Teufel wirkt viel d[ur]ch eines Menschen s[ein] Temperament, und s[eine] ihm angewohnte Passionen. m[an] meint oft, die temp[er]aments versuchungen seÿen nicht weit her, aber der Teufel stellt sich oft hinter dieselbigen“[188]. Wie bei Hahn bot der Körper eine Angriffsfläche für böse Kräfte. Der Körper disponierte zu bestimmten Verhaltensweisen, der Teufel nutzte diese Disposition aus. Harttmann glaubte, dass das Temperament eines Menschen eine wichtige Rolle in der Bekehrung spielen könne: „Je nachdem dieses beschafen ist, kann er [der Mensch] von demselben mehr oder weniger in dem Anfang seiner bekehrung aufgehalten werden“[189]. Umgekehrt wirkte die Bekehrung auf den Leib des Bekehrten zurück: „Sein Gang, seine

---

[184] UB Tüb. Mh 749 10.11.1777.

[185] UB Tüb. Mh 810, verschiedene Stellen (keine Paginierung).

[186] In der klassischen Humoralpathologie hat ein Sanguiniker ein Übermaß an Blut, ein Phlegmatiker ein Übermaß an Schleim, ein Melancholiker ein Übermaß an schwarzer Galle und ein Choleriker ein Übermaß an gelber Galle. Harttmann vertrat in seinem Tagebuch eine andere Säftelehre: „Das geblüt ist ein diker saft, so aus Oel, Erde, und Wasser besteht, woraus auch die übrigen theile des leibes zusammengesetzt sind. a) wasser zur flüssigen bewegung, b) Erde zur dauerhaften vestigkeit. c) Oelichte Fettigkeit zur Erwärmung. Wenn nun die sitzende Fettigkeit vorgeht, so entstehet das cholerische Temperament, wann die Erde die andere übertrift, das melancholische, wo aber mehr wasser da ist, so heißt man es eine phlegmatische Natur. Ist aber alles in den 3 Principien in mögl[ich]ster Gleichheit, so wird, und heißt es ein sanguinisches.“ (UB Tüb Mh 810, keine Paginierung). Harttmann notierte dies mit Seitenangaben unter der Überschrift „Joh. Sam. Carlo Diaetetica Sacra“, so dass es ein Exzerpt aus diesem Werk Johann Samuel Carls zu sein scheint. In den „Diaetetica Sacra“ findet sich diese Stelle allerdings nicht. Es handelt sich bei den „Diaetetica Sacra“ um eine Diätetik aus dem halleschen Pietismus. Carl legt dort dar, wie eine mäßige Lebensführung die Heiligung der Seele befördert, eine unmäßige die Seele behindert. Inhaltlich entspricht die von Harttmann angeführte Stelle aber durchaus den Lehren Carls, so dass sie wahrscheinlich aus einem anderen Werk von ihm stammt. Vgl. Meyer-Habrich, Untersuchungen, insbesondere S. 94. Zur Diätetik vgl. Schipperges, Heilkunst.

[187] Sie äußerten sich nicht konkret darüber, wer diese Meinung vertrat, sie sprachen beide von „man“, Flattich setzte noch ein „gemeiniglich“ oder „meistentheils“ dazu (Brief 78 02.12.1787).

[188] UB Tüb. Mh 810a S. 125.

[189] UB Tüb. Mh 810 (keine Paginierung). Harttmann setzte hinzu, dass Gott natürlich in seinem Wirken hierdurch nicht eingeschränkt wird und jeden Menschen, ungeachtet seiner Temperamentsverfassung, schnell oder langsam bekehren kann: „Es muß aber damit der freÿen Willkühr Gottes, wornach er den einen beschwerl[ich] und langsam, den andern hurtig führt, nichts praeiudiciert werden. da kan Gott ja thun, was, und wie er will.“

Augen, seine Stirn haben sich gantz geändert. daher kommt es, daß Kinder Gottes es öfters einem andern ansehen, ob er bekehrt ist"[190].

Flattich drehte die Verursachung um: Die Leute glauben, ihr Temperament disponiere sie zum Zorn (Choleriker), zur Faulheit (Phlegmatiker) etc., in Wirklichkeit aber neigen sie einer bestimmten Sünde zu. „Wann man also die Temperamenten genau betrachtet, so sind die Temperamenten Krankheiten, welche von der Sünde herkommen"[191].

Der Teufel wirkte nicht nur allgemein durch das Temperament eines Menschen. Flattich schrieb an Hosch, der Teufel könne die Ursache von Besessenheit sein[192]. Harttmann sah ihn sehr konkret zu bestimmten Gelegenheiten in seinem Leben am Werk. Er berichtete, wie er einem Bruder eine Leichenpredigt halten sollte. Er war bei dessen Sterben zugegen gewesen und dabei innerlich sehr erbaut worden, und er hatte für seine Predigt fleißig Materialien gesammelt, die Abfassung der Predigt wollte ihm aber nicht glücken. Dies schrieb er dem Wirken des Teufels zu: „Da fiel mir ein, das seÿe ein Streich des Feindes, der mir bißher im licht gestanden, und mich zaghaft gemacht: der wisse wohl, daß d[ur]ch dieses mein Zeugniß von meinen Herr [sic] s[einem] Reich ein Abbruch geschehn werde." Harttmann bat Gott um Hilfe und konnte seine Predigt schreiben. Er berichtete im Tagebuch, nicht ohne Befriedigung darüber, wie er die Pläne des Teufels durchkreuzt hatte: „Die materialien, die ich vorher darzu gesammelt, behielt ich alle bei, bei Sammlung derselben konnte er mir nicht zu, ohne Zweifel unter anderm auch deswegen, weil ich bei der Sammlung der materialien mehr Einfalt brauchte. Er wird gedacht haben: Er sammelt mir wohl, ich will ihn schon kriegen, aber es hat ihm hübsch gefehlt"[193].

Auch in der letzten untersuchten Quellengruppe sahen die Pfarrer Krankheit grundsätzlich als von Gott verursacht an. Gott schickte sie mit einer bestimmten Absicht, auch wenn sie seine spezielle Absicht nicht immer interpretieren konnte. Insbesondere Harttmann forschte allerdings auch kaum nach dieser Absicht. Allgemein sollten sowohl die Kranken wie auch ihre Umgebung durch Krankheit geläutert, gebessert und in Geduld geübt werden. Gott zielte durch den Leib auf die Seele und passte dabei sein Vorgehen ganz den individuellen Umständen des Kranken an. In diesen Quellen verhält es sich ähnlich wie in der Zirkularkorrespondenz: Die Pfarrer interpretierten zwar Krankheit im Kontext von Sünde; ihre eigenen Krankheiten sahen sie aber nur in einem allgemeinen Zusammenhang mit Sünde, dort kam es ihnen vor allem auf die Gnade und das Vertrauen zu Gott an.

Neben religiösen Gründen sahen die Pfarrer die Ernährung als Krankheitsursache an, insbesondere zu feines und zu üppiges Essen. Zu heftige Affekte konnten ebenfalls Krankheiten hervorrufen. Hier klingt wieder die Vorstellung des rechten Maßes an, Unmäßigkeit führt zu Krankheit.

---

[190] UB Tüb. Mh 810 (keine Paginierung).
[191] Brief 78 02.12.1787.
[192] Brief Nr. 17 23.03.1778.
[193] UB Tüb. Mh 810a S. 133.

Nicht nur Gott wirkte durch den Leib auf die Seele, auch der Teufel versuchte, körperliche Dispositionen zu nutzen, um bestimmte sündhafte Verhaltensweisen zu fördern. Verbindungsstelle zwischen Seele und Körper waren die Temperamente. Der Zusammenhang zwischen Körper und Seele war so eng, dass die körperliche Beschaffenheit eine Rolle bei der Bekehrung spielen konnte, und umgekehrt die Bekehrung auf die körperliche Beschaffenheit zurückwirkte.

8. Ergebnis

Die beispielhafte Untersuchung des Gesundheitszustandes von sechzehn Personen über eine Dekade hat gezeigt, wie gefährdet Gesundheit im 18. Jahrhundert war. Personen aller Altersstufen mussten permanent damit rechnen, zu erkranken – an schweren oder leichten, an schmerzhaften oder weniger beschwerlichen, an akuten oder chronischen Krankheiten. Personen aller Altersstufen mussten auch jederzeit damit rechnen, an einer Krankheit zu sterben.

Es zeigte sich auch, dass in verschiedenen Selbstzeugnissen verschiedene Facetten von Krankheit beleuchtet werden. Um ein annähernd vollständiges Bild zeichnen zu können ist es notwendig, diese Facetten zusammenzutragen.

Bezüglich der Vorstellungen über die Ursachen von Krankheit kristallisieren sich in den Selbstzeugnissen der württembergischen Pietisten zwei Erklärungsstränge heraus. Zum einen wurden Krankheiten religiös interpretiert, sie kamen mittelbar oder unmittelbar von Gott. Zum anderen wurden Krankheiten humoralpatologisch interpretiert. Diese beiden Stränge sollen hier zunächst getrennt dargestellt werden. Damit soll aber keine kurzschlüssige Dichotomie Religion – Natur aufgestellt werden. Das Verhältnis dieser beiden Stränge bleibt genauer zu untersuchen.

Die württembergischen Pietisten unterschieden zwischen Krankheiten bei Bekehrten und bei Unbekehrten. Allerdings erhielten Krankheiten von Unbekehrten nur selten einen Platz in ihren Selbstzeugnissen. Am häufigsten tauchen sie in der Zirkularkorrespondenz auf, da die Teilnehmer dort ihre seelsorgerlichen Erfahrungen austauschten. Für bekehrte Kinder Gottes war Krankheit eine Heimsuchung, eine Demütigung und väterliche Züchtigung. Sie zitierten gerne den Hebräerbrief 12, 6–8, nachdem Gott die züchtigt, die er liebt. Generell war Sünde die Ursache ihrer Krankheiten, Gott züchtigte für Abweichungen von seinen Wegen. Die Aussagen der württembergischen Pietisten blieben in dieser Hinsicht allerdings meistens allgemein, sie interessierten sich weniger für ihre Sünde als für die „friedsame Frucht der Gerechtigkeit", die der Züchtigung folgen sollte. Allgemein wollte Gott durch Krankheiten ihre Geduld erproben und sie von der Welt abziehen, ihren Blick von der Welt auf das Wesentliche lenken. Krankheit war dazu sowohl Anlass wie auch Gelegenheit, denn sie stellte die Kranken von ihren Alltagsgeschäften frei und gab so die Zeit, sich auf Gott und das Ewige zu besinnen.

Gott hatte aber auch spezielle Gründe, warum er bestimmten Leuten bestimmte Krankheiten schickte. Zum Teil nannten die württembergischen Pietisten diese

Gründe. So glaubte Reuß, dass Gott seinen achtjährigen Sohn Joseph an der roten Sucht habe sterben lassen, um dessen Seelenheil zu retten. Hierbei handelte es sich nicht um einen Topos. Reuß war sich anfangs nicht einmal sicher, ob sein Sohn überhaupt selig gestorben war. Zum Teil suchten die Autoren nach dem besonderen Grund einer Krankheit und nach der besonderen Botschaft, die Gott ihnen damit zukommen lassen wollte, ohne sie finden zu können.

Gott zielte durch Krankheiten über den Leib auf die Seele, über das Äußere auf das Innere. Dabei hatte er die kranke Person ebenso im Blick wie ihr Umfeld. Josephs Tod war beispielsweise ein schwerer Vorwurf und eine Mahnung an seine Eltern und Paten, die das Seelenheil des Kindes so vernachlässigt hatten. Burk bezog alle Krankheiten anderer, die er in seinem Tagebuch registrierte, auf sich und deutete sie als Lektion für ihn, als heilsame Mahnung und als Strafe. Hahn sah im Tod seiner Kinder eine Strafe für die Sünden seiner Ehefrauen.

Dass der kranke Körper für die württembergischen Pietisten ein Mittel war, mit dem Gott die Seele erreichen wollte, zeigt sich auch daran, dass der Arzt Reuß überlegte, ob es nicht Teil seiner ärztlichen Pflicht sei, die Seelen der Kranken zu pflegen und zu diesem Zweck einen geistlichen Gehilfen anstellen wollte.

Immer wieder taucht in den untersuchten Selbstzeugnissen die Vorstellung auf, dass Krankheit die Kranken erweichen, schmelzen und mürbe machen sollte. Wenn sie weich waren wie Wachs, konnte Gott sich ihrer Seele einprägen. Im Schmelzfeuer der Leiden schmolz er ihnen die Schlacken der Sünde ab, die ihnen noch anhafteten. Er behaute sie wie einen Klotz, um sie zu formen. Es handelt sich hier um ein ganz typisch pietistisches Vokabular: „Sehr bezeichnend für die pietistische Vorstellung von der Einwirkung Gottes sind die Wortkomplexe des zielstrebigen ‚Ein' und ‚hinein': das ‚Einsprechen', ‚Einprägen', ‚Eindrücken' mit ihren zugehörigen Substantiven und sinnverwandten Ausdrücken"[194]. Auch das ‚Läutern' und ‚Schmelzen' findet sich im allgemeinen pietistischen Vokabular als Ausdruck der Reinigung der Seele, tritt Langen zufolge jedoch in Zahl und Bedeutung zurück[195]. Dieser Metaphernkomplex ist also einerseits typisch pietistisch, andererseits setzt er einen besonderen Akzent. Gott wirkte ständig auf die Seelen der Pietisten, aber in Krankheit trat der Läuterungsaspekt besonders hervor. Die physischen Umstände von Krankheit machten sie so geeignet, die Seele der Kranken weich und formbar zu machen. Im Feuer eines hitzigen Fiebers glühten Leib und Seele. Körperliche Schmerzen machten die Seele mürbe. Die Erweichung zielte auf Veränderung: Gott prägte sich ein, Gott formte die Seele. Krankheit veränderte die Menschen, nach einer Krankheit sollten sie Gott ähnlicher geworden sein und einen Fortschritt auf dem Weg der Heiligung erzielt haben.

Besonderes Leiden konnte als Zeichen der Erwähltheit gedeutet werden. Auf einer persönlichen Ebene sollte die kranke Person dadurch Gott besonders ähnlich werden. Auf einer größeren Ebene konnte der Tod vieler Kinder Gottes in einem kurzen

---

[194] Langen, Wortschatz S. 377.
[195] Vgl. ebd.

Zeitraum als eschatologisches Zeichen der Zeit gedeutet werden, als Zeichen dafür, dass das tausendjährige Reich nicht mehr fern war.

Philipp Matthäus Hahn sah Krankheiten auch durch Geister und Dämonen verursacht. Diese spielen in den Selbstzeugnissen der anderen württembergischen Pietisten keine Rolle.

Astrologische und magische Krankheitserklärungen tauchen ebenfalls nicht auf. Dies entspricht dem erwarteten Befund, da die hier untersuchten Pietisten einer gebildeten Elite entstammten. Keith Thomas, Richard van Dülmen und Robert Scribner haben gezeigt, wie astrologische und magische Vorstellungsweisen in den gebildeten Schichten seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts verschwanden[196]. In den Gemeinden, denen die untersuchten Pietisten als Pfarrer vorstanden, existierte die Vorstellung, dass Hexen und Zauberer Krankheiten verursachen können. Die Haltung der Pfarrer gegenüber dem Hexenglauben bleibt in den untersuchten Zeugnissen ambivalent. Sie hielten Hexerei zwar für möglich, sie schrieben ihre Erkrankungen aber nicht Hexerei zu.

Krankheiten von Personen, die nicht zu pietistischen Zirkeln gehörten, tauchen in den Selbstzeugnissen nur selten auf. Wenn sie ausführlicher thematisiert wurden, dienten sie meist als Beispiel für ein göttliches Strafgericht. Dies zeigt sich vor allem in der Zirkularkorrespondenz. Besonders plötzliche Todesfälle durch schnell verlaufende Krankheiten oder Unfälle wurden als Strafe Gottes gedeutet und Zweifel an der Seligkeit der so Verstorbenen wurden geäußert. Ob sie allerdings jede Krankheit bei Unbekehrten als Zorngericht werteten oder nur besonders bemerkenswerte Fälle, muss offenbleiben. Hahn sah Gottes strafende Hand besonders häufig am Werk, und zwar insbesondere dann, wenn er glaubte, dass die kranke und somit von Gott gestrafte Person ihm Unrecht getan hatte. Als einziger sah er Gottes Zorn auch bei Bekehrten am Werk, vor allem bei seiner zweiten Ehefrau Beata Regina.

Der zweite Erklärungsstrang, der sich in den Selbstzeugnissen der württembergischen Pietisten findet, deutet die Ursachen von Krankheit humoralpathologisch. Krankheit konnte durch ein Ungleichgewicht der Säfte im Körper entstehen, durch die falsche Zusammensetzung eines Saftes, insbesondere durch Schärfen im Blut, oder sie konnte durch fehlenden Fluss der Säfte entstehen. Hier zeigen sich Einflüsse chemistischer und mechanistischer Krankheitskonzepte. Der Körper konnte durch erbliche Disposition zu einem bestimmten Ungleichgewicht und damit zu einer bestimmten Krankheit geneigt sein, ohne dass diese Krankheit notwendig ausbrechen musste. Bestimmte Prozesse im Körper konnten zwar unangenehm oder gar schmerzhaft, aber dennoch gesund sein, wie der Goldaderfluss, da hierdurch überschüssige und schädliche Säfte aus dem Körper transportiert wurden. Wenn der Körper in seiner Ordnung war, im Gleichgewicht der Säfte, war er gesund. Eine Störung der Ordnung brachte Krankheit. Eine solche Störung konnte beispielsweise durch

[196] Vgl. Thomas, Religion; Dülmen, Entzauberung; Scribner, Reformation and Desacralization; Ders., Reformation, Popular Magic, and the „Disenchantment of the World".

Unmäßigkeit im Essen oder im Arbeiten entstehen. Auch die Affekte beeinflussten die humoralpathologischen Prozesse im Körper.

Jens Lachmund und Gunnar Stollberg haben für die Zeit ab 1770 gezeigt, dass für Bildungsbürger Unmäßigkeit eine zentrale Krankheitsursache war[197]. Dies galt für alle Bereiche (Essen, Arbeiten, soziales Leben, Leibesbewegung), aber insbesondere für die Arbeit. Arbeit und Leistung hatten einen hohen Stellenwert in der bürgerlichen Kultur, die von Lachmund und Stollberg untersuchten Autoren definierten sich über ihre Arbeit. Die Vorstellung, dass es übermäßige Arbeit war, die ihre Gesundheit ruinierte, bestätigte sie in ihrer Selbstwahrnehmung und diente zur Abgrenzung von anderen sozialen Schichten. Auch die württembergischen Pietisten gehörten zur gebildeten Elite, und auch sie kannten Unmäßigkeit als Krankheitsursache, unter anderem übermäßige Arbeit. Ihr Fall ist aber anders gelagert. Zum einen hatte Arbeit nicht den zentralen Stellenwert in ihren ätiologischen Vorstellungen, den sie in den von Lachmund und Stollberg untersuchten Autobiographien einnahm. Zum anderen war das Übermaß an Arbeit für sie kein soziales Distinktionskriterium. Übermaß in jeder Form galt ihnen vielmehr als Sünde.

In den untersuchten Selbstzeugnissen finden sich keinerlei Hinweise auf eine Nervenpathologie, wie Michael Stolberg sie in Patientenbriefen der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts beobachtet hat. Die württembergischen Pietisten führten ihre Krankheiten nicht auf den Zustand ihrer Nerven zurück[198].

Leib und Seele hingen bei den württembergischen Pietisten eng zusammen. Der Körper wirkte auf die Seele und konnte Finsternis und Düsternis auslösen. Die Pietisten sahen hier den Satan am Werk, der versuchte, die Gläubigen vom Vertrauen auf Gott abzubringen. Sowohl der religiöse Erklärungsstrang wie auch der humoralpathologische verbanden Körper und Seele. Sünde zog körperliche Krankheit nach sich, umgekehrt zielte Gott mit Krankheit durch den Körper auf die Seele. Laut Karl Friedrich Harttmann konnte sich die körperliche Beschaffenheit förderlich oder hindernd bei der Bekehrung auswirken. In der Humoralpathologie waren die Temperamente Verbindungsstelle von Seele und Körper. Es zeigt sich schon an dieser Stelle, dass der religiöse Erklärungsstrang und der humoralpathologische nicht einfach nebeneinander herliefen, sondern dass beide eng und spannungsvoll miteinander verflochten waren. Eine religiöse und eine „natürliche" Erklärung von Krankheit stellten für die württembergischen Pietisten keinen Widerspruch dar, sondern sie standen in engem Zusammenhang. Welcher Art dieser Zusammenhang war, bleibt noch genauer zu untersuchen. Zur Beantwortung dieser Frage ist zuvor das Verhalten der Pietisten in Krankheit und ihr Verständnis von Heilung zu beleuchten, insbesondere ist vorher eine genauere Untersuchung ihres Naturverständnisses notwendig[199].

---

[197] Vgl. Lachmund/Stollberg, Patientenwelten.

[198] Vgl. Stolberg, „Äskulapisches Orakel". Bei der „Nervenkrankheit" der Tochter Israel Hartmanns handelt es sich nicht um eine Nervenpathologie, bei der körperliche Krankheiten durch schwache oder gereizte Nerven erklärt werden, sondern um eine Geisteskrankheit.

[199] Der Zusammenhang zwischen religiöser und humoralpathologischer Krankheitsdeutung wird im Kapitel „Krankheit im pietistischen Weltbild – Ergebnisse und Ausblick" analysiert.

Wie verhält sich nun die Deutung der Ursachen von Krankheit in den untersuchten Selbstzeugnissen zur pietistischen Norm? Eigneten sich die württembergischen Pietisten die in der Erbauungsliteratur propagierten Normen an, modifizierten sie sie dabei, und finden sich Deutungsmuster in den Selbstzeugnissen, die nicht der pietistischen Norm entsprachen?

In der normativen pietistischen Literatur kam Krankheit immer von Gott. Gott schickte sie unmittelbar oder mittelbar. Im zweiten Fall waren die unmittelbaren Ursachen entweder ein falscher Lebenswandel wie etwa Unmäßigkeit, der krankheitsanfällige Zustand des menschlichen Körpers nach dem Sündenfall, oder der Teufel. Grundsätzlich kam Krankheit durch Sünde in die Welt, und auch konkrete Krankheitsepisoden wurden häufig durch die Sünden der Kranken veranlasst. Zwischen bekehrten und unbekehrten Kranken wurde scharf unterschieden: Unbekehrte wurden durch Krankheit von Gott bestraft und zur Buße gerufen, Bekehrte wurden von ihm väterlich gezüchtigt, so wie ein liebender Vater seine ungehorsamen Kinder züchtigt.

Die Unterscheidung zwischen bekehrten und unbekehrten Kranken und die korrespondierende Unterscheidung zwischen Krankheit als Zorngericht und als liebevolle Züchtigung findet sich bei den württembergischen Pietisten. Generell sahen sie Sünde als Ursache von Krankheit an. In den konkreten Krankheitsepisoden, die sie beschrieben, interessierten sie sich allerdings häufig mehr für die göttliche Gnade als für die göttliche Züchtigung. Der Teufel taucht als direkte Krankheitsursache bei den württembergischen Pietisten nicht auf. Allerdings versuchte er die Gelegenheit zu nutzen, Kranke vom Vertrauen auf Gott abzubringen. Ein Pietist – Hahn – kannte die Verursachung durch Geister und Dämonen, die biblische Vorbilder hat, in der Erbauungsliteratur allerdings nicht auftaucht.

Unmäßigkeit, die Störung der Ordnung durch ein Zuviel (sei es Nahrung, sei es Arbeit), war eine häufige Krankheitsursache bei den württembergischen Pietisten, und wie in der normativen Literatur hatte Unmäßigkeit einen sündhaften Anteil. Die Literatur hebt allerdings mehr darauf ab, dass es Sünde ist, sich selbst durch Unmäßigkeit eine Krankheit zuzuziehen, die württembergischen Pietisten betrachteten stärker den sündhaften Genuß bei unmäßiger Nahrungsaufnahme.

Zentral bei den württembergischen Pietisten war die Vorstellung, dass Krankheit den Menschen bessern soll, indem sie ihn formbar macht, so dass er Gott ähnlicher werden kann. Dies findet sich so nicht in der pietistischen Erbauungsliteratur. Zwar ist die Besserung der Kranken auch in der pietistischen Erbauungsliteratur Zweck der Krankheit, Krankheit ist ja durch Sünde verursacht und soll dazu führen, dass die Kranken fortan nicht mehr sündigen. Spener stellt bei der Auslegung eines Bibeltextes in „Schuldigkeit in Krankheit" die durch den Bibeltext nicht gedeckte These auf, dass die kranke Frau des Evangeliumstextes aufgrund ihrer Krankheit so tugendhaft geworden ist. Aber der Gedanke, dass Krankheit die Kranken besonders formbar macht mit der spezifischen Metaphorik des Erweichens, Schmelzens und Behauens findet sich dort nicht. Diese Metaphorik stammt teilweise aus der Bibel. Krankheiten als eschatologische Zeichen der Zeit finden sich ebenfalls nicht in den erbaulichen Schriften.

Die nichtreligiösen unmittelbaren Ursachen von Krankheit nehmen in den Selbstzeugnissen einen weitaus größeren Platz ein als in der erbaulichen Literatur. Die normative Literatur interessiert sich kaum für die natürlichen Prozesse, die im gottgegebenen Krankheitsverlauf auftreten. Anders die kranken Pietisten. Während dies vielleicht nicht erstaunlich ist, so ist es doch nicht selbstverständlich. Mary Fissell konstatierte für Bristol im 18. Jahrhundert, dass eine religiöse Sicht von Krankheit die Beschäftigung mit allen anderen Aspekten der Krankheit ausschloss, und dass umgekehrt dort, wo natürliche Erklärungen von Krankheit herangezogen wurden, religiöse Erklärungen kaum auftauchten[200]. Für die württembergischen Pietisten trifft dies nicht zu.

Auch die These von Claudine Herzlich und Janine Pierret, dass Krankheit vor dem 19. Jahrhundert als kollektives Phänomen wahrgenommen worden sei, trifft für die württembergischen Pietisten des 18. Jahrhunderts nicht zu[201]. Sie interessierten sich für individuelle Krankheiten und individuelle Kranke, und zwar sowohl auf der humoralpathologischen wie auf der religiösen Ebene.

Die detaillierte Analyse der Selbstzeugnisse zeigt sowohl die individuellen Züge der Krankheitswahrnehmung der württembergischen Pietisten wie auch ihre kulturelle Prägung. Die Zugehörigkeit zum Pietismus prägte ihr Verständnis dessen, was die Ursachen von Krankheit seien, aber sie determinierte es nicht. Innerhalb des pietistischen Rahmens zeigen sich Unterschiede und eigenständige Akzentsetzungen. Krankheit kam von Gott und konnte Strafe für eine Sünde sein, aber während Burk Krankheit als Mahnung an sich selbst ansah, auch wenn seine Frau oder sein Kind erkrankten, bezog Hahn die Strafe „Krankheit" nie auf sich, sondern stets auf seine Umgebung, insbesondere auf seine Ehefrauen.

Keith Thomas und Heinz Kittsteiner haben gezeigt, wie im Lauf des späten 17. und 18. Jahrhunderts eine weitere Entzauberung der Welt stattfand[202]. Gott zog sich aus dem Leben der Menschen immer mehr zurück, er griff immer seltener in ihr Leben ein. Für die württembergischen Pietisten gab es keine solche Entzauberung. Gott war ständig präsent. Er begleitete ihr Leben und griff immer wieder ein, etwa durch das Schicken einer Krankheit.

---

200 Vgl. Fissell, Patients.
201 Vgl. Herzlich/Pierret, Social Construction und Dies., Kranke.
202 Vgl. Thomas, Religion; Kittsteiner, Entstehung des Gewissens.

IV. Verhalten in Krankheit

Die pietistischen Erbauungsschriften hatten den Kranken folgende Verhaltensweisen nahegelegt: Kranke sollten ihre Sünden erkennen und bekennen. Dies galt vor allem für Unbekehrte, aber auch für die Kinder Gottes. Kranke sollten geduldig ausharren, sich in Gottes Willen ergeben und ihre Krankheit gern ertragen, ihre Gedanken sollten sich weg von der Welt auf die Ewigkeit richten. Und die Kranken sollten – jedenfalls bei Spener und Roos – Gott um die Heilung von ihrer Krankheit bitten; sie sollten für kranke Brüder und Schwestern beten und bei Ärzten und durch Arzneien Gottes Hilfe suchen. Das Verwenden „aberglaubischer und zaubrischer Mittel" galt ihnen hingegen als schwere Sünde. In diesem Kapitel wird untersucht, inwieweit die württembergischen Pietisten diesen Anforderungen entsprachen bzw. versuchten, ihnen zu entsprechen: Bekannten sie ihre Sünden? Fügten sie sich in Gottes Willen? Beteten sie in ihren Krankheiten und wenn ja, worum? Konsultierten sie Ärzte und nahmen sie Arzneien? Außerdem wird untersucht, wie sich die Pietisten ihren kranken Mitbrüdern und -schwestern gegenüber verhielten: besuchten sie sie, schrieben sie ihnen? Was taten sie am Krankenbett? Gaben sie praktische und/oder erbauliche Ratschläge? Bei den Pfarrern gehörte es zu ihren Berufspflichten, die kranken Gemeindemitglieder zu besuchen: Was schrieben sie über diese Krankenbesuche?

1. Die Bengelsche Familienkorrespondenz

Für Bengel und seine Familie waren Krankheiten Heimsuchungen Gottes, die der Besserung der Seele dienten, wie das Kapitel über Krankheitsursachen gezeigt hat. Besserung impliziert, dass etwas Schlechtes da sein muss, insofern erkannten Bengel und seine Familie an, dass ihre Sünden in ihrem Krankheitsgeschehen eine Rolle spielten. Aber das führte nicht zu einer Gewissensprüfung, bei der die eigenen Verfehlungen aufgespürt und abgebeten wurden. Oder wenn so eine Gewissensprüfung stattfand, so fand sie nur zwischen Gott und dem Kranken statt, in der Familienkorrespondenz findet sie keinen Niederschlag. Die einzige Ausnahme ist Reuß. Nach dem Tod seines Sohnes Joseph schrieb er: „Ich & m[eine] Frau haben darunter mit schmerzen müssen bekennen, daß wir sein innere geistl[iches] leben nicht genug gepfleget"[1]. Reuß wies auch auf die konkreten Fehler hin, die Bengels Bruder anlässlich

[1] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 II 27.04. 1747. Diese Stelle wurde ausführlicher zitiert auf S. 95f.

seiner lebensgefährlichen Krankheit im Jahr 1743 erkennen und bessern sollte[2]. Ähnliches findet sich bei den anderen Familienangehörigen nicht.

Während also das Sündenbekenntnis keine so große Rolle spielte, war die geduldige Ergebenheit in Gottes Willen tatsächlich zentral. Bengel mahnte in seinen Briefen kranke Familienangehörige häufig zur Geduld[3]. Der oder die Kranke sollte stets zum Sterben bereit und willig sein. So schrieb Bengel an seine Tochter Sophia Elisabetha Reußin, als sie gefährlich krank war: „Wirf dich, liebe Tochter, in die Liebe des himmlischen Vaters, des getreuen Schöpfers hinein. ... Vergiß, was dahinten ist, und wende dein Verlangen zu der lebensquelle. Ist es Gottes Wille, dich wieder aufzurichten, so kan das ienige, das reisfertig war, auch recht wallen"[4]. Eine Krankheit konnte nicht nur für die Kranken, sondern auch für die Angehörigen eine Geduldsprobe werden. Die Mahnungen zur Ergebung in Gottes Willen konnten sehr hart werden. Bengel schrieb an seine Tochter Johanna Rosina Williardtin, deren Baby große Schmerzen litt: „Bist du es nun ein wenig gewohnt, deinem Patientle also zuzusehen? Unter der Vaterhand Gottes läßt sichs wohl brennen"[5]. Gott handelte zum Besten seiner Kinder, auch wenn sie es nicht verstanden, und daher sollten sie ihn auch dann loben, wenn sie krank waren oder eins der ihren starb.

Ulrike Gleixner betont die Unmenschlichkeit dieser Haltung: Die Forderung nach religiöser Transzendierung von Angst und Trauer setzte die Angehörigen unter massiven Druck, „körperliches Leiden sowie die Trauer über das Kindersterben in ein Lob Gottes zu transformieren"[6]. Es ist richtig, dass Schmerz und Trauer für Bengel und seine Familie nicht die Oberhand gewinnen durften. Aber Schmerz und Trauer hatten dennoch ihren Platz. Bengel schrieb an Reuß und seine Frau nach dem Tod des neugeborenen Friedrich August: „Bey dergleichen Heimsuchungen haben wir mehrmals die zärtlichste Regungen in der Seele gehabt, und ich merke, daß es auch bey Euch Lieben also ist. So ist es gut, sich in den Willen Gottes schicken, wann wir lauter Wolthat vermerken. Er seye denn für alles gelobet, und lasse auch nun seine Gnade neu aufgehen über Euch lieben Beeden samt euren lieben Kindern"[7]. Zwar musste man Gottes Entscheidung nicht nur akzeptieren, sondern auch loben, aber die „zärtlichsten Regungen" waren erlaubt, und die anderen fühlten sie mit. Als 1771 Ernst Bengel eine Tochter verlor, schrieb Williardts ihm: „Der HErr weiß wohl wie menschl[iche]r Natur dergleichen zufälle auffallen; und seine Liebe lässt uns gern Zeit, daß wir uns eine weile darüber besinnen, bis sein Nahme, auch ohne Thränen, darüber gelobet wird und bleibt"[8]. Auch Reuß hatte beim Tod seines Sohnes Joseph seinem Schmerz Ausdruck verliehen: „Es ist unaussprechl[ich] wie unßerer, der El-

[2] Vgl. Kap. III S. 94.

[3] Vgl. etwa WLB cod. hist. fol. 1002, 32b 30.04. 1742, WLB cod. hist. fol. 1002, 32c 20.05. 1743, WLB cod. hist. fol. 1002, 32c 03.01. 1745.

[4] WLB cod. hist. fol. 1002, 32c 20.03. 1743.

[5] Wächter S. 107 27. Dezember 1745, 7. Februar 1746.

[6] Gleixner, Todesangst und Gottergebenheit S. 89.

[7] WLB cod. hist. fol. 1002, 32c 03.01. 1745.

[8] WLB cod. hist. 717, 13 25.09. 1771.

tern, & gel[iebten] H[Herrn] Vetters & Fr[au] Baaß Herzen dadurch so schmerzlich gerühret seÿnd." Die Mutter setzte hinzu: „O Wie schmerzet es mich meinen Ersten Sohn auf zuopfern. doch gottlob daß wir glauben können er ist beßer versorgt als beÿ unß"[9].

Exemplarisch zeigt sich das Bemühen um Geduld in dem Brief Christian Gottlieb Williardts, in dem er den Tod seiner erwachsenen Tochter Maria Magdalena meldete: „Ewiger Ruhm gebühret dem Herrn unserm Gott für die frühzeitige, demüthig-glaubig- und seelige Vollendung unserer durch diese enge Welt hindurch gebrachten lieben Tochter Maria Magdalena Grossin: denn daran bleibt uns gar nichts zu desideriren übrig. der HErr Jesus hat sie sänftiglich an sich gezogen, im Glauben an Ihn bewahret, und ihro auch zum Abscheiden getrosten Muth und eine demüthig-glaubige Zuversicht verliehen, nach seiner grossen Barmherzigkeit. daßfalls sind wir also vollkommen beruhiget, und wir könntens nicht übers Herz bringen, den Nahmen des HErrn darüber nicht zu preisen. ... Diß ist, Ihr Lieben, die liebliche Seite dieses Abscheidens. aber der Natur ist gar vieles darunter durchs Herz gedrungen zur Beugung, Läuterung, demüthigung und ernstlicher Aufforderung, doch ja allen Fleiß durch Gnade anzuwenden, uns zu reinigen von aller Missethat, Übertrettung und Sünde, in der Kraft des für uns vergossenen Blutes Jesu Christi, und in bevestigtem Glauben an diesen grossen Erlöser. ... Der Herr ists, der alle unsere Noth erkennet, dem wir alles sagen dörfen und sollen, und der auch allein unsere Herzen und Gewissen trösten und heilen kan, durch seinen Gottesknecht"[10]. Die Norm, nach der ein frommer Pietist sich zur richten hatte, war Williardts klar, und er bemühte sich auch, sie zu erfüllen und Gott dafür zu preisen, dass seine Tochter gestorben war. Aber er beugte sich dieser Norm nicht so weit, dass er alle anderen Gefühle unterdrückte, verdammte oder auch nur verschwieg. Der Tod seiner Tochter hatte nicht nur eine liebliche Seite, und er bekannte sich zu seinem Schmerz. Zwei andere pietistische Einstellungen ermöglichten es ihm, seinen Schmerz und seine Trauer zuzulassen, obwohl es Gott war, der seine Tochter hatte sterben lassen. Krankheiten waren Heimsuchungen Gottes zur Besserung des inneren Menschen, es war also geradezu ihr Zweck, der Natur, dem äußeren Menschen, vieles ins Herz dringen zu lassen und so zur Läuterung zu führen. Außerdem galt den Pietisten der Mensch als schwach und von sich selbst aus unfähig zu richtigem, gottgefälligen Handeln. Schmerz und Trauer waren ein Mangel, aber Williardts durfte sie Gott klagen. Gott allein konnte Trost spenden, das hieß aber, dass Williardts seine Trostbedürftigkeit spüren und artikulieren durfte.

Gleixner bemerkt zu Recht, dass der Druck, Gott auch für Krankheit und Tod zu loben, nicht nur Härte, sondern auch eine emotionale Entlastungsfunktion mit sich bringt: „Der Zwang zur Überwindung von Schmerz und die Kanalisierung der Emotion in spirituell-religiöse Freude kann Verzweiflung abwehren"[11]. Zudem war das

[9] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 II 27.04. 1747.
[10] WLB cod. hist. 717, 13 18.09. 1668.
[11] Gleixner, Todesangst und Gottergebenheit S. 92.

Gotteslob nicht Heuchelei: Williardts war überzeugt davon, dass seine Tochter ihre „seelige Vollendung" gefunden hatte und sie nun im Himmel war.

Der Glaube, dass Gott alles lenkt und es den Verstorbenen bei Gott besser geht als den Lebenden, führte nicht zu Fatalismus. Bengel und seine Familie behandelten ihre Krankheiten stets. Da sie einen Arzt in ihrer Familie hatten, konsultierten sie ihn bei jeder schwereren und manchmal auch bei leichteren Krankheiten. Sie befragten aber auch Ärzte, Chirurgen und Apotheker vor Ort, entweder nacheinander oder auch gleichzeitig[12]. Sie schienen Reuß jedoch mehr zu vertrauen als den anderen Ärzten, legten ihm regelmäßig deren Therapievorschläge vor und baten ihn um Bestätigung oder um Korrektur. So schrieb Bengel an Reuß: „H[err] D[oktor] Brotbeck hat der Mutter eine Kraüterbrühe gerathen: und ander morgen, der magen wurde damit verderbet. Was ist zu thun oder zu lassen?"[13] Reuß vertrat öfters andere Ansichten als der Arzt vor Ort, so schrieb er einmal: „Vor das Cätherle wäre ich nicht so keck gewesen etwas zu rathen das so beschwerlich einzunehmen als der wurmsame" und riet zu milderer Medizin[14].

Bengel und seine Familie verschrieben sich aber auch häufig selbst Arzneien, auch in schweren Fällen. Als Maria Barbara Burkin bei einem Besuch bei ihren Eltern eine Fehlgeburt hatte, steckte ihre Mutter sie ins Bett und gab ihr Goldtinktur[15]. Sie erwähnt nicht, dass sie einen Arzt hinzugezogen hätte. Der Brief, in dem sie ihrer anderen Tochter Williardtin über die Fehlgeburt berichtet, ist recht ausführlich, deshalb erscheint es wahrscheinlich, dass sie wirklich keinen Arzt konsultierte[16]. Bengel erwähnt die Lektüre eines medizinischen Werkes, nämlich „des Sel[igen] D[oktor] Richters Artzneybuch". Dieses Werk entstammt dem halleschen Pietismus[17]. In Bengels Familie wurden auch medizinischer Rat eingeholt und Arzneien verabreicht,

---

[12] Vgl. etwa WLB cod. hist. 717, 13 11.11.1765. Zum württembergischen Gesundheitswesen und zur Verfügbarkeit von medizinischem Personal vgl. Sander, Handwerkschirurgen.

[13] WLB cod. hist. fol. 1002, 32c 14.05.1742.

[14] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 I 28.02.1741.

[15] Möglicherweise die Hallesche „Essentia dulcis".

[16] WLB cod. hist. qt. 688, I 01.09.1749. Die Bengelin schrieb: „Vor dem nacht-Essen klagte sie es grimme sie gar stark und habe starken schmertzen im rüken, blib noch beym Essen, nach dem Essen da sie vorher schon gesagt das geblüt gehe etwas stärker, kame eine blase von ihr, eines grosen tauben ayes groß, darin ein kindlen nur eines gleiches groß ware, man sahe aber da mans in ein frisches Wasser legte alles deutlich, ich ließ sie gleich ins bett gehen und gab ihr goldtintur, wie ich morgens nach ihr fragte, fand ein dikhäutig und fleischig gewächs eines grosen hüneraÿs groß, welches sie mir zeigte, weil nun dises ein Muttergewächs wie mans nennt muß gewesen seyn so ist zu vermuthen die frucht habe deßwegen noth gelitten und habe man Ursache vor die Göttliche Vorsehung zu danken, daß es nicht länger angestanden und mehr beschwerdte oder gefahr gebracht hatte, in der nacht als das bemeldte noch nicht fort war hatte sie einige schauer und schmertzen, nach disen aber war es gleich ziml[ich] fein, ein paar tag lag sie mehrtens, nun ist sie Gottlob so wohl, daß sie nachmitag mit ihren Kindern in ihrem gefährtle heim will, Gott seye ferner mit seiner gnade über uns allen."

[17] Wahrscheinlich meint Bengel Christian Friedrich Richters „Kurtzen und deutlichen Unterricht von dem Leibe und natürlichen Leben des Menschen" (Halle 1705) bzw. die erweiterte Fassung „Höchst-Nöthige Erkenntniß des Menschen", ein verbreitetes populärmedizinisches Werk. Vgl. dazu Helm, Umgang; Altmann, Richter; Poeckern, Waisenhaus-Arzeneyen.

wenn Kinder oder Säuglinge krank waren. Hans Medick hatte für Laichingen befunden, dass in den ersten Lebensmonaten eines Kindes zunächst einmal abgewartet wurde, ob es leben oder sterben würde. Dieser Befund kann für die untersuchten württembergischen Pietisten nicht bestätigt werden[18]. Medick macht dafür einmal die hohe Arbeitsbelastung der Frauen in der Landwirtschaft verantwortlich, eine derart intensive Belastung durch körperliche Arbeit hatten die Frauen der Bengel-Familie nicht. Medick nennt als zweite Ursache pietistisch geprägte Dispositionen, nach denen das Himmeln eines Kindes als gottgegeben akzeptiert worden sei. Insbesondere die pietistische Vorstellung vom Tod als ‚nur einer Nebensache' habe dazu beigetragen[19]. In der Bengelkorrespondenz zeigt sich aber, dass die Ergebenheit in Gottes Willen und der Glaube, dass es weitaus wichtigere Dinge gebe als die Frage, ob ein Kranker lebt oder stirbt, sich durchaus damit vertrug, dessen Krankheit medizinisch zu behandeln.

Die Selbstbehandlung, die Behandlung innerhalb der Familie, das Konsultieren mehrerer verschiedener Heiler gleichzeitig oder nacheinander und die Lektüre (populär)medizinischer Texte war im 18. Jahrhundert verbreitet und üblich[20]. Auch die Arzneimittel und Therapien, die Bengel und seine Familie anwendeten, unterschieden sich nicht grundsätzlich von denen, die zu seiner Zeit üblich waren. Die überflüssigen Säfte mussten aus dem Körper geschafft werden, daher wurde zur Ader gelassen und purgiert[21]. Faktoren, die die Zusammensetzung der Säfte und ihr Zusammenspiel beeinflussten, waren Diät, Leibesbewegung und Gemütsbewegung. Entsprechend verordnete Reuß (oder die Kranken sich selbst) Ruhe oder Bewegung, Wärme und bestimmte Nahrungsmittel. Beliebt war der Sauerbrunnen: In Württemberg gab es zahlreiche Sauerbrunnen, deren Wasser heilende Wirkung zugeschrieben wurde[22].

Eine Vorliebe für hallesche Arzneimittel ist bei Bengels Familie zu erkennen. Reuß verschrieb häufig das hallesche „Temperirpulver", das „hitze und wallen im gebluth" dämpfen sollte[23], sowie laxierende „Polychrestpillen"[24]. Bei der Goldtinktur, die die

---

[18] Vgl. Medick, Weben und Überleben S. 357–373. Lindemann hingegen konstatiert für das 18. Jahrhundert, dass Neugeborene (und sehr alte Leute) höchstens tendenziell weniger medizinische Leistungen erhielten, vgl. Lindemann, Health S. 367.

[19] Vgl. Medick, Weben und Überleben S. 373.

[20] Vgl. Porter/Porter, Patient's Progress; Porter, Patient in England; Ders., Popularization; Jütte, Ärzte.

[21] Vgl. etwa WLB cod. hist. fol. 1002, 42 I Brief 25 (o.D.), 01.03. 1744, II 12.03. 1747.

[22] Vgl. etwa WLB cod. hist. fol. 1002, 42 I 23.06. 1739, 11.05. 1744, 14.05. 1742, 20.05. 1743.

[23] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 I 14.09. 1738, II 10.07. 1747.

[24] Vgl. etwa WLB. cod. hist. fol. 1002, 42 I 02.11. 1744, III 07.09. 1749. Zu der halleschen Medizin vgl. Helm, Hallesche Medizin; Poeckern, Waisenhaus-Arzeneyen; Wilson, Traffic. Die Medikamente, die in der Halleschen Waisenhausapotheke hergestellt und in der ganzen Welt vertrieben wurden, unterschieden sich in ihrer Wirkungsweise nicht grundsätzlich von anderen Arzneien. Es handelte sich vor allem um Abführ- und Brechmittel sowie schweißtreibende Präparate, die die überflüssigen oder faulenden Säfte aus dem Körper schaffen sollten. Die Mitarbeiter der Waisenhausapotheke schafften es jedoch, die Waisenhaus-Medikamente zu einem Markenprodukt zu machen mit effizienter Werbung (Richters populärmedizinische Schriften waren gleichzeitig Werbeschriften für die Waisenhausapotheke) und einem professionellen Ver-

Bengelin ihrer Tochter nach ihrer Fehlgeburt gab, handelte es sich wohl auch um die hallesche Essentia dulcis. Insbesondere Bengel und seine Frau schätzten die halleschen Medikamente. Reuß setzte sie zwar ein, stellte sie aber nicht prinzipiell über andere Arzneien. So schrieb er am 1. November 1746: „daß (vor gel[iebte] Fr[au] Mutter) das hall[ische] antispasm[odische] pulver besonderen effect thue vor demjenigen welches unter dem nah[men] des antispasmodischen nach dem Württemb[ergischen] Dispens[atorium] gemacht wird, kan ich nicht glauben“[25].

Reuß äußerte sich auch zu äußerlichen Heilmitteln wie Bruchbändern oder Vorrichtungen, die einen schiefen Rücken korrigieren sollten. Eigentlich fiel dies in den Tätigkeitsbereich der Barbiere oder Handwerkschirurgen, aber Reuß traute ihnen nicht viel zu: „Die wenigste barbierer seÿnd im stand ein rechtes band zu machen“, und schlug daher vor, „beÿ einem hiesigen Chirurgis“ unter seiner Aufsicht ein Bruchband für die Bengelin herstellen zu lassen[26].

Reuß therapierte tendenziell vorsichtig, im Zweifelsfall wartete er ab oder gab das mildere Medikament. Im Mai 1742 schrieb er an Bengel: „Unßer Gottfriedle ist seit etl[ichen] tagen nicht wohl. kan auch nicht lauffen wie 10. tage vorher. doch gebe ich ihm keine artzneÿen weil es nicht klar ist wohin es ziele“[27]. Als die Bengelin 1743 eine „beschwerdte in der Naße und ... Flüsse im gantzen kopf“ hatte, fürchtete sie ein Nasengeschwür. Reuß hoffte zwar, es werde sich nur um eine „obstructio mucosa“, also eine Ansammlung von Schleim handeln. Wenn es aber doch ein Nasengeschwür sei, so gebe es zwei Möglichkeiten: es könne „entweder nur palliative tractirt & muß so lang es nicht schlimmer wird tolerirt werden, oder man könnte eine gewisse innerl[iche] Cur wordurch man sonst schlimme schäden glückl[ich] curirt anrathen“. Diese Kur habe nachweislich schon Nasengeschwüre geheilt, aber es war eine heikle Kur mit Quecksilber, und Reuß zog das Abwarten vor[28]. Reuß lag hier auf einer Linie mit den pietistischen Ärzten in Halle, die ebenfalls sanftere Therapien den Rosskuren vorzogen[29].

---

trieb. Das besondere an der Halleschen Medizin war die angestrebte Verbindung von leiblicher und seelischer Kur, vgl. hierzu Helm, Umgang. Francke sah Gottes besonderen Segen auf den Waisenhaus-Medikamenten, insbesondere auf der Essentia dulcis.

[25] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 II.

[26] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 I 11.07.1741. In der Theorie war sauber getrennt, was ein Arzt und was ein Chirurg tun durfte. In der Praxis überschnitten sich die Tätigkeitsfelder. Reuß ließ z.B. auch selbst zur Ader, vgl. WLB cod. hist. fol. 1002, 42 Brief 25 (o.D.). Vgl. zum Verhältnis akademische Ärzte – Chirurgen Sander, Handwerkschirurgen S. 239–240.

[27] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 I.

[28] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 I 05.08.1743.

[29] Vgl. Meyer-Habrich, Untersuchungen S. 136–138; Eckart, Geschichte S. 220. Sander hingegen attestiert Reuß ein „wildes Experimentieren“ anstelle von vorsichtigem Abwarten: er habe der sterbenskranken Frau von Philipp Matthäus Hahn in dichter Folge zahlreiche Mittel mit völlig konträren Wirkungen verabreichen lassen, vgl. Sander, „... Gantz toll im Kopf ...“ S. 108. Die Stelle, die sie anführt, belegt dies nicht. Es heißt in Hahns Tagebuch vom 09.07.1775 (zwei halbe Blätter sind weggerissen): „Brand schon an ... den Doctor ... lassen ... nach der ... Flus des Geblüts ihr neben dem Essigumschlag, stopfende Pulfer gegeben. Hernach eine treibende Artzney von hitzigen Dingen, Borax, und dann von Herrn Leibmedicus Reuß eine ...

Wenn Krankheit von Gott kommt, liegt es nahe, Gott in einer Krankheit um Genesung zu bitten. Wie sah es mit dem Gebet bei Bengel und seiner Familie aus? Endre Zsindely zufolge beteten Pietisten um sehr vieles und im vollen Vertrauen auf die Erhörung durch Gott, selten aber um Gesundheit. Wenn sie überhaupt um Genesung des Körpers beteten, so nur vorsichtig und bescheiden. Sie verzichteten auf Gebetsheilungen, obwohl sie sie für möglich hielten. Eine Ausnahme stellten hier nur Oetinger und Karl Ludwig von Pfeil dar[30]. „Das Ringen des Kranken mit Gott im Krankengebet entsprach ihrer positiven Einstellung zur Krankheit und ihrer Passivität nicht, daher unterließen sie auch solche Gebete fast völlig"[31]. Spener und Roos hingegen hatten das Gebet um Heilung, wenn auch unter Ergebung in Gottes Willen, für erlaubt, ja für geboten erklärt. Das Verhältnis der Pietisten zum Gebet in Krankheit scheint also nicht unproblematisch. Dies bestätigt sich auch bei der Analyse ihrer Selbstzeugnisse[32].

Bengel und seine Familie beteten füreinander, wenn sie krank waren[33]. Am häufigsten findet sich das Gebet um Beistand und um Stärke. So wünschte Bengel seiner Tochter Sophia Elisabetha Reußin: „dir, liebe Tochter, und den l[ieben] Kindern, sonderl[ich] dißmal dem Gottfried, stehe der himml[ische] Vater in Gnaden bey"[34]. Dieser Beistand hatte zwei Komponenten: Zum einen beteten sie, Gott möge die Beschwerden der Kranken lindern[35]. Zum anderen sollte er sie stärken, so dass sie ergeben ertragen konnten, was er ihnen an Leiden sandte[36]. Es findet sich aber auch mehrere Male die direkte Bitte um Genesung: Bengel wünschte „Gott wolle ihn [Reuß] auf unser Gebett hin bald wieder aufrichten" und „dem lieben Gottfried wolle Gott wieder völlige Gesundheit schenken"[37]. Als Bengel selbst im Sterben lag, schrieb seine Frau an den Sohn Ernst: „hilf mit uns den l[ieben] Gott um seine Erhaltung bitten"[38]. Aber sie beteten nicht immer um Genesung. Sopia Elisabetha Reußin war 1743 schwerkrank, und Bengel schrieb ihr: „Unserer Liebe, Segens und Fürbitte kannst bester maßen versichert seyn"[39]. Damit war nicht die Fürbitte gemeint, Gott möge sie wieder gesund machen. Vielmehr hatten „ich, die Mutter, und die vier Kin-

---

mixtur, welche sie erstaunlich laxirt." Nur das letzte Medikament wurde von Reuß verabreicht, die anderen von Hahn selbst oder einem anderen Arzt.

[30] Vgl. Zsindely, Krankheit S. 81–95, Zitat S. 93. In seiner Autobiographie berichtet Oetinger von einer Gebetsheilung, in der er Gott das Leben seiner Mutter geradezu abtrotzte; vgl. Oetinger, Selbstbiographie S. 21–22.

[31] Zsindely, Krankheit S. 93.

[32] Stärker noch als bei der Bengelschen Familienkorrespondenz zeigt sich dies bei der Zirkularkorrespondenz, vgl. Kap. IV 3.

[33] Was sie beteten, wenn sie selbst erkrankt waren, lässt sich den untersuchten Quellen nicht entnehmen.

[34] WLB cod. hist. fol. 1002, 32c 14.05.1742.

[35] Vgl. etwa WLB cod. hist. qt. 688, I 24.07.1743, WLB cod. hist. fol. 1002, 32c 16.03.1744, WLB cod. hist. fol. 1002, 32b 05.05.1744.

[36] Vgl. etwa WLB cod. hist. qt. 688 I 08.01.1742.

[37] WLB cod. hist. qt. 688 I 08.01.1742, WLB cod. hist. fol. 1002, 32c 15.03.1745.

[38] 29.10.1752 (Wächter, Bengel S. 444).

[39] WLB cod. hist. fol. 1002, 32c 20.05.1743.

der allhier nach dem Empfang der Bottschaft eifrig zu Gott gebeten, nicht eben um ihr Zeitliches Leben, sondern um das, was in Absicht auf das ewige grosse Wohl für sie am besten seyn möchte“[40]. Es ging nicht nur um die Ergebung in Gottes Willen. Das irdische Leben lief für Bengel und seine Familie auf ein größeres Ziel hin, und Gesundheit und das Leben selbst waren für sie diesem Ziel untergeordnet.

Die Kranken wurden von ihren Angehörigen ermahnt, geduldig zu sein, sich in Gottes Willen zu ergeben und jederzeit bereit zum Sterben zu sein[41]. Wann immer möglich, besuchten sich die Familienmitglieder gegenseitig, wenn eines schwerer erkrankt war, um sich geistliche, aber auch praktische Unterstützung zu geben. Insbesondere wenn zu erwarten war, dass der oder die Kranke nicht mehr lange leben würde, versammelten sich die Verwandten und Freunde am Krankenbett, und wer nicht kommen konnte, wurde brieflich unterrichtet. Am Krankenbett spendeten die Gesunden den Kranken Zuspruch, d.h. sie sagten ihnen passende und tröstliche Bibelverse auf und sangen ihnen Lieder vor[42]. In diesen Versammlungen lernten die einzelnen Anwesenden das rechte Sterben und die rechte Sterbebegleitung, sie sahen den richtigen Umgang mit Kranken, und sie konnten sich auf das richtige Verhalten auf dem eigenen Sterbebett vorbereiten. In Briefen berichteten sie sich von den vorbildlichen letzten Stunden der Angehörigen. Williardts schrieb über Bengels Tod: „Der l[iebe] seel[ige] Bengelius [hat] da ihm sterbend noch zugerufen wurde: HErr Jesu, dir leb ich etc. bey den Worten: Dein bin ich, mit der rechten auf die Brust gegriffen, sein Ja bezeuget, und [ist] in instanti eingeschlafen“[43]. Als die jüngste Tochter von Maria Barbara Burkin, Sara Beata, 1772 starb, vermerkte ihre Mutter im Brief an ihre Geschwister, dass sie in der Zeit vor ihrem Tod besonders gerne in die Kirche ging, eifrig und ernsthaft Sprüche aufsagte, mit der Mutter beten wollte und großen Trost durch das Gebet empfand[44]. Diese Beschreibungen sind idealisiert, es kann bezweifelt werden, ob Bengel wirklich in dem Augenblick starb, da er seinen Glauben bezeugte. Aber die pietistischen Selbstzeugnisse zeigen auch, wie die Pietisten diesem Ideal nacheiferten: Wenn die vorbildlichen Reaktionen nicht von selbst erfolgten, wurden sie hervorgerufen. „HErr JEsu ich bin dein hilf mir Amen Halleluhjah waren die letzte Worte die sie mir mühsam nachsagte“, schrieb die Burkin über Sara Beatas Tod. Auch Reuß und seine Frau trugen Sorge, dass ihr sterbender Sohn Joseph fromme Worte sprach: „Dienstag morgends fragte ihn die Mamma was er Ihr vor ein Verslein hinterließ, so gab er diß an: O Osterlämmlein laß sie ein bienlein seÿn & von d[en] säften leben die deine wunde geben, zur stärckung & zur Nahrung, zur stündl[ichen] bewahrung“[45]. Auf diese Weise entlockten sie dem kranken Kind verschiedene fromme Verse, die verschiedenen Familienmitgliedern zugedacht waren. In dem Bericht über den Tod Josephs, der zu seinem Angedenken gedruckt wurde, wurde die Rolle

[40] WLB cod. hist. fol. 1002, 32c 20.05. 1743.
[41] Vgl. WLB cod. hist. 1002, 32c 16.10. 1741, WLB cod. hist. 1002, 32b 30.04. 1742.
[42] Vgl. etwa WLB cod. hist. fol. 1002, 32c 21.11. 1746 oder Wächter, S. 447.
[43] Wächter, S. 447.
[44] WLB cod. hist. fol. 874 17.07. 1772.
[45] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 II 27.04. 1747.

der Eltern dann nicht mehr erwähnt: „Er kunte nicht mehr als zwo Sylben auf einmahl reden, doch hinterließ er seinen lieben Eltern, und Herrn Vetter und Frau Baß, jedem ein besonder Gedenck-Verslen“[46].

Die Ergebung in Gottes Willen und die völlige Verleugnung des eigenen Willens war Ziel der Pietisten sowohl im Umgang mit Krankheit wie auch in ihrem sonstigen Leben. Hans R.G. Günther hat allerdings dargelegt, wie die Pietisten – in der vollen subjektiven Überzeugung, ihren eigenen Willen zu verleugnen – dennoch ihren eigenen Willen verfolgten. Er identifiziert verschiedene technische Mittel, mit deren Hilfe die Verfasser pietistischer Autobiographien alle wichtigen Ereignisse als von Gott gelenkt darstellten: Die passive Verbform, die Darstellung des Individuums als „bloßen Schnitt- und Kreuzungspunkt außer- und über-ich-licher Energien“, das Zusammentreffen zahlreicher Umstände als Beweis für die Göttlichkeit der Fügung[47]. Es stellt sich die Frage, wie die württembergischen Pietisten versuchten, den Willen Gottes zu erkennen, und ob sich das Mitwirken eigener Motive und Interessen auch bei ihnen identifizieren lässt.

Das passive Warten, bis der Wille Gottes sich deutlich äußern werde, findet sich bei Bengel und seiner Familie häufig. Ein Beispiel ist der Brief, den Bengel an Reuß nach dessen Verlobung mit seiner Tochter schrieb: „Ich habe anfänglich der Sache ohne geschäftigen Beytrag zugesehen, und als ich nach und nach den Willen Gottes merckte, war ich gefaßt, auch wol noch länger auf den Ausgang, den Er verleihen würde, zu warten“[48]. Zu einer anderen Gelegenheit schrieb Bengel: „dem gegenwärtigen nach Gottes Willen recht abwarten ist das sicherste: soll es nach seiner Fügung eine Aenderung geben, so muß es sich zu rechter Zeit wol schicken“[49]. Zwei Dinge fallen auf: Der Gedanke, dass die Entscheidung, abzuwarten und nichts zu tun, eben auch eine Entscheidung für eine Handlungsoption ist, hat in dem pietistischen Denken keinen Platz. Und der Ausgang einer Sache ist Kriterium für ihre Gottwohlgefälligkeit. Wenn die Hochzeit stattfand, so war sie Gottes Wille, sonst hätte sie nicht stattgefunden.

In Konfliktfällen, wo verschiedene Wünsche oder Interessen aufeinandertrafen, lässt sich am besten beobachten, wie der göttliche Wille gefunden wurde. Dort zeigt sich auch, dass Günthers Beobachtung, dass der eigene Wille trotz aller gegenteiligen Bekundungen immer in die Entscheidung einfloss, auch auf die württembergischen Pietisten zutrifft. Zwei Beispiele sollen hier herausgegriffen werden.

Reuß war ein gesuchter Arzt und wurde häufig von auswärtigen Patienten bestellt. Seine Frau beklagte sich gelegentlich bei ihren Eltern, dass er viel von zu Hause weg war und zuviel Geschäfte habe[50]. Bengel redete seinem Schwiegersohn zu: „Nun seye ferne von mir, daß ich gel[iebten] H[errn] Sohn durch die Eigenheit und Vernunft von etwas abzuhalten trachtete, wozu Ihn nebst seinem Amtsberuf der Wille Gottes und

[46] Leich-Abdankung S. 9–10.
[47] Günther, Psychologie S. 158.
[48] WLB cod. hist. fol. 1002, 32c 30. 12. 1737.
[49] WLB cod. hist. fol. 1002, 32c 11. 09. 1741.
[50] Vgl. WLB cod. hist. fol. 1002, 32c 05. 07. 1745 und cod. hist. fol. 1002, 42 III 19. 5. 1749.

die Liebe des nothleidenden Nächsten verbindet: es wird aber doch eine Überlegung in dem wahren Lichte nöthig seyn, damit eine billige Theilung der getreuen Dienste zwischen dem Ort, dem man eigentlich obligirt ist, und andern in der Nähe und Ferne, getroffen werde. Mose selbs gab seinem Schweher Gehör, wiewohl sein Rath auf die Commodität zu gehen scheinen mochte. Ich will nicht von Medicis sagen, die ihren Patienten nur von haus aus rathen: doch wird man über Feld einem Patienten, wo man auch seiner Seele nutzen will, mit einem einigen Besuch nothdürftig dienen können. Wann gel[iebter] H[err] Sohn allen Bitten Statt geben will, so thue auch ich eine Bitte, daß derselbe nemlich bedenken wolle, Er sey nicht sein eigen, und nicht berechtigt, die von Gott verliehenen Gaben und Kräften geschwind zu consumiren, sondern vielmehr verbunden, dieselbe auf die fruchtbarste und dauerhafteste Weise anzulegen, und die Seinige denselben, wo nicht vor andern, doch gleich andern, geniessen zu lassen. Wann man heut auf einen einigen Patienten zu viel wendet, so kan morgen ihrer vielen etwas abgehen. Gel[iebter] H[err] Sohn wolle je und je, wann es Fälle gibt, unpartheyische und dem Willen Gottes ergebene Freunde, deren die Umstände vorzulegen, decidiren lassen, was zu thun sey oder nicht. der getreue Gott selbs wolle allemahl seinen Willen zeigen!" Eine Möglichkeit, den göttlichen Willen zu erkunden, war es also, „unpartheyische Freunde" entscheiden zu lassen. Günther hat allerdings am Beispiel der Heirat der Eleonora von Merlau, späterer Petersen, gezeigt, wie eine solche Übergabe der Entscheidung an andere dennoch das gewünschte Resultat liefern kann. Sie ließ ihren Vater entscheiden, ob sie heiraten solle und welchen Kandidaten sie akzeptieren solle. Den ersten lehnte er ab, und sie insistierte nicht. Als aber Petersen um ihre Hand anhielt, legte sie diesen Antrag ihrem Vater mehrmals zur Entscheidung vor. „Man unterwirft sich der göttlichen Fügung, d.h. soziologisch gesprochen: der Bestimmung des eigenen Willens durch den Willen anderer, solange, als Übereinstimmung mit dem eigenen geheimen Willen herrscht"[51].

Reuß betrachtete es als ein Anzeichen für das Vorliegen sündlichen eigenen Willens, wenn ihm eine Aufgabe schwerfiel. Er schloss dann, dass es Gottes Wille sein müsse, dass er sie doch ausführe. Bengel argumentiert nun mit der Autorität der Bibel dagegen: Selbst wenn etwas „auf die Commodität" gehe, also der eigenen Bequemlichkeit entgegenkomme, könne es Gottes Wille sein. Bengel bezieht sich hier auf Ex 18,13–27: Moses wollte alle Streitigkeiten im Volk selbst schlichten. Sein Schwiegervater warnte ihn, er werde sich selbst durch zuviel Arbeit zugrunde richten, er solle diese Arbeit an andere tüchtige Männer abgeben.

Im Pietismus des 19. Jahrhunderts war das Bild vom breiten Weg, der bequem und luxuriös direkt in die Hölle führt, und vom engen Weg, der steil und steinig in den Himmel führt, sehr verbreitet[52]. Die Idee von der Verleugnung der eigenen Bequemlichkeit und der eigenen Wünsche, die dahintersteht, wurde auch von den Pietisten des 18. Jahrhunderts vertreten. Aber die Regel, dass der schwierige Weg der richtige

[51] Günther, Psychologie S. 162.

[52] Vgl. Scharfe, Evangelische Andachtsbilder S. 263 und Medick, Weben und Überleben S. 552.

sei, galt nur allgemein. Im speziellen Fall konnte sie jederzeit außer Kraft gesetzt werden. Das zeigt sich auch im zweiten Konfliktfall: Reuß hatte 1738 gerade sein Physikat in Sulz angetreten. Er war in Sorge, in seiner neuen Lebenssituation – jung verheiratet, eine gerade gesicherte berufliche Existenz – in fleischliche Sicherheit zu verfallen. Er hatte deshalb zu Gott gebetet, ihn vor solcher fleischlicher Sicherheit zu bewahren. Prompt kam eine Einladung des Grafen Ludwig Friedrich zu Castell-Remlingen. Der Graf versuchte zu dieser Zeit, in seinem Territorium ein pietistisches Gemeinwesen nach dem Vorbild der Herrnhuter Brüdergemeine zu errichten und wollte Reuß für einen mindestens vorübergehenden Aufenthalt dort gewinnen. Reuß schien dieser Brief die Antwort Gottes auf sein Gebet zu sein[53]. Zudem war ihm bei Erhalt eines Briefes mit einer „nachdrücklichen impression" ein Bibelvers in den Sinn gekommen, und zwar Lk 14, 20. Es handelt sich um das Gleichnis vom Gastmahl, zu dem die Eingeladenen nicht kommen und sich entschuldigen. In Vers 20 lautet die Entschuldigung: Ich habe ein Weib genommen, darum kann ich nicht kommen. Reuß wollte das Gastmahl des Herrn nicht versäumen, er wollte dem göttlichen Wink folgen. Er legte die Sache aber zunächst Bengel vor, den er in allen geistlichen Fragen als Autorität ansah. Bengel, der ja Zinzendorf und Herrnhut sehr kritisch gegenüberstand, war entsetzt und riet strikt ab. Sein Brief an Reuß zeigt, wie schnell die Regel vom schwierigen Weg außer Kraft gesetzt werden konnte: „Wann Gott uns einen rauhen Weg führt, so müssen wir daran: lässet Er aber die wahl zwischen zwey wegen, deren der eine rau und der andere eben ist, so nehmen wir diesen lieber, und versuchen also Gott nicht." Bengel forderte, dass Reuß in diesem Fall besondere Beweise haben müsse, dass Gott hinter der Einladung stehe: „Es müsste sich doch klare Criteria Göttlichen unsere sonst regulmässige Überlegungen übermögenden Willens aüssern"[54]. Bengel versichert zwar, dass seine persönlichen Ansichten und Interessen seinen Rat nicht beeinflussten, aber hier scheint ein Beispiel von „pietistischer Umdeutung eigener Willkürakte in Vorgänge scheinbarer Willensaskese" vorzuliegen[55].

Für Bengel und seine Familie war in einer Krankheit die geduldige Ergebung in Gottes Willen zentral. Gott musste für alles gepriesen werden, auch für eine Krankheit, selbst für den Tod eines lieben Angehörigen. Allerdings erlaubte ihnen die Kombination verschiedener pietistischer Einstellungen, dennoch ihren Schmerz und ihre Trostbedürftigkeit zu artikulieren. Sündenbekenntnisse spielen eine untergeordnete Rolle. Bengel und seine Familie behandelten ihre Krankheiten stets, dabei ist eine

[53] Vgl. WLB cod. hist. fol. 1002, 42 I Brief 3 (o.D.) und 29. 03. 1738. Zum Grafen von Castell-Remlingen und seinem Versuch, ein pietistisches Gemeinwesen zu errichten, vgl. WEIGELT, Ludwig-Friedrich zu Castell-Remlingen. Ganz ähnlich sorgte sich Reuß einige Jahre später: „Den Seegen im leibl[ichen] haben wir überflüssig, aber es wird mir manchmal bange daß ich am loos der Heÿligen darunter nicht verkürzet werde." (WLB cod. hist. fol. 1002, 42 II 27. 12. 1745).

[54] WLB cod. hist. fol. 1002, 32c 26. 03. 1738.

[55] GÜNTHER, Psychologie S. 161. Bengel schrieb: „Ich habe Gott gebeten, daß er meine natürliche Eigenheit bey disem meinem voto keinen Ihm nicht gefälligen Einfluß gestatten möchte: und wann es etwas geben solte, da ich warhaftig einen Göttlichen Willen erkennte, so wolte ich gewiß nicht der letzte seyn, Euch beede auf zuopfern, so lieb ihr mir auch seyd." WLB cod. hist. fol. 1002, 32c 26. 03. 1738.

Vorliebe für Arzneien aus Halle erkennbar. Sie beteten zu Gott, er möge sie in ihren Krankheiten stärken und ihnen Geduld verleihen. Sie beteten auch um Heilung, aber nicht immer. Wichtiger war das, was dem ewigen Heil diente, und das konnte auch andauernde Krankheit oder der Tod sein. Sie besuchten sich in ihren Krankheiten und leisteten geistlichen und praktischen Beistand. Bei kranken Kindern wurde Sorge getragen, dass sie sich richtig verhielten, insbesondere dass sie fromme Sprüche und Verse aufsagten. In den Versammlungen am Bett Kranker wurde das richtige Verhalten in Krankheit erlernt. Bengel und seine Familie betonen die Wichtigkeit der Verleugnung des eigenen Willens, es ist aber festzustellen, dass der eigene Wille in ihren Entscheidungen eine Rolle spielt. Abwarten galt ihnen nicht als aktive Handlung, der Ausgang einer Sache war ein Kriterium für ihre Gottwohlgefälligkeit.

2. Das Tagebuch Philipp David Burks

In der Bengelschen Familienkorrespondenz finden sich wenig Hinweise auf eine durch Krankheiten veranlasste Gewissensprüfung. Nur Reuß sah sich durch den Tod seines Sohnes Joseph auf konkrete Sünden gewiesen. Ganz anders sieht es im Tagebuch Burks aus. Es war ein Instrument der Selbstprüfung, Burk überprüfte dort laufend sein Verhalten und war ständig dazu gezwungen, sein Abweichen vom Ideal und seine Unzulänglichkeit zu bekennen. Das Krankheitsverhalten, das sich in diesem Tagebuch spiegelt, ist eingebettet in diese Selbstprüfung. In vielen seiner Krankheiten und auch in Krankheiten naher Angehöriger suchte Burk nach der Sünde, die diese Krankheit hervorgerufen hatte oder die zumindest durch diese Krankheit korrigiert werden sollte. Vor allem warf Burk sich seine Essenslust vor. Andere Sünden, die er im Zusammenhang mit einer Krankheit bekannte, waren Heftigkeit im Reden, mangelnde Geduld, Trägheit, zuviel Liebe für das Irdische (nämlich für seine Frau und sein Kind)[56].

Burks Tagebuch zeugt von ständigem Ringen um das richtige, gottwohlgefällige Verhalten in seinen Krankheiten. Er bemühte sich, die Krankheiten hinzunehmen, geduldig zu ertragen und abzuwarten, bis Gott ihn wieder gesund machen würde. Das gelang ihm jedoch nur selten. Häufiger trug er seine „Leibes Schwachheit ... mit einer mühsam affektierten Gedult“[57]. Am 1. April 1737 schrieb er: „M[ei]n armer Leib ist aberm[als] unpäßl[ich], und ich bin nicht gefaßt u[nd] gedultig genug es ohne Murren zu ertragen.“ Nur selten konnte er notieren: „Da ich aufwachte, merkte ich sogleich, daß gestrige Unpäßl[ich]keit noch fortwähre, ... war a[ber] dabeÿ ganz stille u[nd] gelassen“[58]. Diese Ungeduld und seine häufige Sorge um seine Gesundheit empfand Burk ebenfalls als Sünde[59].

---

[56] Dies ist im Kap. III 3 ausgeführt worden.
[57] WLB cod. hist. oct. 102 III 28.05. 1734.
[58] WLB cod. hist. oct. 102 IX 31.07. 1735.
[59] Vgl. etwa WLB cod. hist. oct. 102 VII 18.01. 1735, XV-XVI 26.–28.02. 1738.

Die therapeutischen Maßnahmen, die Burk in seinen Krankheiten ergriff, spielen eine vergleichsweise geringe Rolle in seinem Tagebuch. Dies verwundert nicht, da es sich um ein religiöses Tagebuch handelt. Burk schrieb wenig konkretes über die Heiler und Heilverfahren, die er einsetzt. Er erwähnte, dass er Ärzte und einen Balbierer konsultierte, je nach Gelegenheit persönlich oder schriftlich[60]. Meistens schrieb er unspezifisch von Arznei, die er eingenommen habe[61]. Burk ließ regelmäßig zur Ader, schwitzte und purgierte, um schädliche Säfte aus dem Körper zu entfernen[62]. Der auf die Ernährungsweise zielende Rat seines Arztes, wieder Wein zu trinken, war Burk jedoch nicht recht, da er seinem Bemühen zuwiderlief, seine Essenslust und seine nächtlichen Samenergüsse unter Kontrolle zu bringen. Die Gesundheit musste hier zurückstehen[63]. Als ihm hingegen einmal vom Arzt Fasten verordnet wurde, freute er sich und konnte einen „Sieg über die Lust im Essen" feiern[64]. Spaziergänge zur Gesunderhaltung verordnete Burk sich selbst[65]. An einer Stelle erwähnte er, dass er ein medizinisches Buch gelesen habe, ohne aber den Autor oder den Titel zu nennen[66].

Ärzte und Medikamente behandelt Burk in seinem Tagebuch zwar nur allgemein und en passant, aber dennoch wird deutlich, dass ihr Gebrauch einen wichtigen Teil von Burks Krankheitsverhalten darstellte. Auch dies verwundert nicht, wenn man sich Burks stete Sorge um seine Gesundheit vergegenwärtigt, von der er sich nicht losreißen konnte. In das Tagebuch fanden vor allem solche Episoden einen Weg, bei denen Burks religiöser Anspruch, sich geduldig allein auf Gott zu verlassen, und seine Sorge, die ihn veranlasste, den gefährdeten Leib sogleich medizinischer Behandlung zu überantworten, in Konflikt gerieten. Als er im Februar 1738 unter einer „leibl[ichen] maladie mit Geschwulst am Halß" litt, schrieb er an einen Arzt um Rat, „auch diß nicht ohne Kampf. daß ich nicht den Medicum eher als d[en] Herrn suchen möchte"[67]. Burk bezieht sich hier auf das Alte Testament. In 2 Chr 16, 12 heißt es: „Und Asa ward krank an seinen Füßen im neununddreißigsten Jahr seines Königreichs, und seine Krankheit nahm sehr zu; und er suchte auch in seiner Krankheit den Herrn nicht, sondern die Ärzte."

Das Gebet spielt eine sehr wichtige Rolle in Burks Tagebuch. Er schrieb allerdings selten, worum er gebetet hatte. Ihn interessierte vor allen Dingen, wie nahe er in seinem Gebet Gott kam. Krankheit hielt Burk vom Gebet ab, weil Ungeduld über die Krankheit und Sorge um seine Gesundheit ihn nicht still werden ließen. Als Burk etwa am 20. Februar 1735 seiner Essenslust wieder nachgab, „so mußte im Schmerz liegen; auch wegen m[eine]s Leibs überaus besorgt seÿn. ... Absond[er]l[ich] seÿnd mei-

[60] WLB cod. hist. oct. 102 IX 28.07. 1735, IX 31.07.–02.08. 1735, XV-XVI 26.–28.02. 1738.
[61] Vgl. etwa WLB cod. hist. oct. 102 IX 09.08. 1735, XII 01.08. 1736, XV 09.11. 1737.
[62] Vgl. etwa WLB cod. hist. oct. 102 IX 31.07–02.08. 1735, XVIII 26.–28.10. 1739, XX 4.–22.04. 1742.
[63] WLB cod. hist. oct. 102 IX 14.08. 1735.
[64] WLB cod. hist. oct. 102 XVIII 6.–10.09. 1739.
[65] WLB cod. hist. oct. 102 XIV 01.06. 1737.
[66] WLB cod. hist. oct. 102 I 28.02. 1734.
[67] WLB cod. hist. oct. 102 XV-XVI 26.–28.02. 1738.

ne Gedanken abermahl so unruhig, daß ich fast nie zu einem recht ernstlichen Gebet kommen kan. Folgl[ich] wird der rechte eigentl[ich]e Grund angegriffen u[nd] ungewiß."

Manchmal erwähnte Burk auch, worum er gebetet habe, und einige Male notierte er kurze Stoßgebete in seinem Tagebuch. Diese Gebete betrafen seine Gesundheit, seine Seelenverfassung und seine Arbeit als Geistlicher. So schrieb Burk: „[Mir] nahm meine, wie mich dünket, kranke u[nd] elende LeibsConstitution viele Gedanken hinweg, weil ich noch nicht recht gelernet, auch diese Sorge auf den Herrn zu werfen, sondern mich immer gern in eigener Geschäftigkeit, und Klugheit von dieser Last zu befreÿen. Herr! mache du mich gesund!"[68] Dieses „Herr! mache du mich gesund!" kann zwei Bedeutungen haben. Zum einen bezieht es sich auf die „kranke und elende LeibsConstitution", zum anderen kann es sich zudem auf Burks Seele beziehen, die eigensinnig versucht, ohne Gott zurechtzukommen. Ein anderes Mal betete Burk: „Es hatte ... geschienen, als würde ich an einem Knie Ungelegenheit u[nd] Schmerzen bekommen. Der HErr hat es treul[ich] gewendet. Nun wünschte u[nd] bitte ich, daß er es auch mit m[eine]m kranken auge so machen wolle"[69]. Auch in Phasen der seelischen „Finsterniß und Dunkelheit" betete Burk zu Gott um Unterstützung[70]. Schließlich betete er, Gott möge seine Arbeit als Geistlicher an den Zuhörern gesegnet sein lassen[71].

Burk notierte gelegentlich etwas über seine Besuche bei kranken Gemeindemitgliedern. Meist schrieb er dabei nur über sich selbst, darüber, ob er zaghaft und voller „Menschen Forcht" war[72], oder ob Gnade gab, dass er mit den Kranken etwas Gutes reden konnte[73]. Etwas Gutes reden hieß, dass er – ganz im Sinne Urlspergers – den Kranken ihre Sünden vor Augen halten konnte. „Bey Krancken ists dieser Tagen ein wenig leichter hergegangen. Es hat mir gedeucht, ich merke einiges Erkenntniß u[nd] Gefühl der Sünde bey ihnen, und das machte mich gleich auch kecker die Warheit zu bezeugen"[74]. Im Jahr 1744, in dem Burk sein Tagebuch mit pietistischen Brüdern austauschte, äußerte er offen seine Unsicherheit: „Was den Umg[an]g mit Kranken anlange, davon wäre ausdrückl[ich] zu reden, ob man ihnen, wie man sagt, näher auf den Leib gehen, oder es bey universal Warheit bewenden lassen solle, bis ihn Gott selbs das Licht besser aufgehen lässet"[75]. Sollte man die Kranken direkt damit konfrontieren, dass sie Sünder sind, oder versuchen, sie vorsichtig und über allgemeine Aussagen über die Sünde zu dieser Einsicht zu bringen? Burks Mitbrüder setzten an dieser Stelle keinen Kommentar an den Rand, vielleicht wurde das Thema aber auf einem Treffen besprochen. Die meisten Kranken in Burks Gemeinde waren, daran

[68] WLB cod. hist. oct. 102 IV 19.07. 1734.
[69] WLB cod. hist. oct. 102 XX 29.08–10.09. 1743.
[70] WLB cod. hist. oct. 102 XIV 12.06. 1737.
[71] WLB cod. hist. oct. 102 XXXI 27.04. 1734.
[72] WLB cod. hist. oct. 102 VI 08.12. 1734.
[73] WLB cod. hist. oct. 102 XI 17.03. 1736.
[74] WLB cod. hist. oct. 102 XXIII 17.–18.02. 1744.
[75] WLB cod. hist. oct. 102 XXIV 24.03. 1744.

hegte er keinen Zweifel, „ihrer inneren Verfass[un]g nach entw[eder] gar todt oder doch sehr vermischt und unlauter“[76]. Die Gemeindemitglieder sahen das ganz anders: „Ich kan und darf doch ihnen dis mein Gemerk von ihnen nicht sagen, weil ich es ihnen nicht deutl[ich] beweisen, nicht kräftig genug ans Herz legen kan: und sie meiner blossen Anzeige nicht glauben“[77]. Als Vikar notierte Burk betrübt, dass die meisten Menschen glaubten, wenn sie nur regelmäßig beteten und sängen, so führten sie ein christliches Leben. Sie setzten also ihre Hoffnung ganz auf etwas, was Burk für Äußerlichkeiten hielt, und kümmerten sich nicht darum, ob sie ihre Gebete und Lieder in der richtigen Seelenverfassung vorbrachten[78]. Er konnte nur von einem positiven Beispiel berichten, wo eine kranke Frau sich von ihm überzeugen ließ, dass ihr ehrbarer Lebenswandel allein sie zu gar keinen Hoffnungen bezüglich ihrer Seligkeit berechtige. Er predigte der Kranken, sie müsse ihre Verwerflichkeit vor Gott erkennen und seine Gnade suchen[79]. Beim nächsten Besuch bei dieser Kranken notiert Burk bezeichnenderweise, er habe „überhaupt a[ber] eben wider nichts wahrgenommen, dadurch ich ihr könte beweisen, daß sie nicht in der Ordnung zur Seeligkeit stehe. Ich munterte sie auf, mit Gebet u[nd] Flehen anzuhalten“[80]. Es kam ihm in erster Linie darauf an, Anzeichen dafür zu suchen, dass jemand n i c h t in der „Ordnung zur Seeligkeit“ war, er suchte nicht nach Zeichen, dass jemand auf die Seligkeit hoffen dürfe.

Burk sah seinen „Eigenwillen“ als Grund aller seiner Nöte[81]. In seinem Bemühen, Gottes Willen zu erkennen, identifizierte er Begebenheiten, die ihm scheinbar zufällig zustießen, als Schickungen Gottes, die ihn von seinem Eigenwillen abbringen sollen: „Nach dem AbendEßen gieng ohngeachtet einiger darein gekommenen Hindernuß, die mich hätten sollen daheim behalten aus, in der Absicht, den l[ieben] Bruder Smidl[=Schmidlin?] zu besuchen. Ich traf ihn aber nicht an, u[nd] freute mich, daß es meinem Eigenwillen also mißlungen“[82].

Burk spürte innere Triebe, Gott zog an seiner Seele, um ihn zu etwas zu bewegen. So notierte er im April 1739: „Abends wurde vom HErrn sänftigl[ich] gezogen zum Gebet“[83]. Burk nannte diese Triebe auch das „innere Gefühl meines Gewissens“[84]. Allerdings durfte nicht jedem inneren Gefühl sofort nachgegeben werden. Manche Triebe waren von Gott, aber der Satan suchte Burk zu täuschen, und schließlich konnte sich Burk auch einfach einmal irren[85]. Und so seufzte Burk: „Insbes[ondere]

---

[76] WLB cod. hist. oct. 102 XXVI 15.05. 1744.
[77] WLB cod. hist. oct. 102 XXVI 15.05. 1744.
[78] WLB cod. hist. oct. 102 XXXI 06.02. 1735.
[79] WLB cod. hist. oct. 102 XXXI 27.03. 1735, 18.03. 1735.
[80] WLB cod. hist. oct. 102 XXXI 19.04. 1735.
[81] WLB cod. hist. oct. 102 II 10.03. 1734.
[82] WLB cod. hist. oct. 102 II 20.03. 1734.
[83] WLB cod. hist. oct. 102 XVIII 13.–14.04. 1739.
[84] WLB cod. hist. oct. 102 II 24.04. 1734.
[85] Als Burk einmal eine Weile lang ein Projekt verfolgte, dann aber Abstand davon nahm und es im Nachhinein für falsch hielt, lernte er daraus „die Lection, daß ich mich vor m[eine]m eigenen Geist zu hüten habe, und nicht so gl[eich] einen gutscheinenden Trieb vor eine Über-

macht mir dieses so viel zu schaffen, daß ich die Stimme m[eine]s Eigenwillens, die spott-Stimme deß Satans, u[nd] die Stimme Jesv an mein Herz so gar nicht unterscheiden kan“[86].

Burks Tagebuch war ein Instrument der Selbstprüfung, und Burk nahm eine Selbstprüfung auch in seinen Krankheiten vor und suchte nach dem Fehlverhalten, das die Krankheit verursacht haben könnte. Er bemühte sich stets um das richtige Verhalten, insbesondere um das geduldige Ertragen seiner Krankheiten, oft bemühte er sich aber vergeblich. Die Behandlung von Krankheit thematisierte er selten, er behandelte aber seine Krankheiten stets und maß der Behandlung größere Bedeutung zu, als ihm selbst erlaubt schien. Seine Sorge um seine Gesundheit und sein Bemühen um Ergebung in Gottes Willen gerieten hier in Konflikt. Burk litt darunter, dass seine Krankheiten und vor allem seine Ungeduld, wenn er krank war, ihn vom Gebet abhielten. Er betete zu Gott um Heilung von seinen Krankheiten. Seine kranken Gemeindemitglieder versuchte Burk anlässlich ihrer Krankheit zu bekehren, sie wollten aber von einer Bußpredigt zumeist nichts wissen.

3. Die Zirkularkorrespondenz

Die Zirkularkorrespondenz ist reich an Demutsrhetorik, die Pfarrer bezichtigten sich selbst diverser Fehler und Unzulänglichkeiten. So schrieb Schleich 1761: „Zu verwichener Nacht wurde mir mein äusserstes Verderben, aus Betrachtung meines unlautern Sinnes und Wandels im Amt, Ehestand und gemeinen Umgang lebhaftest vor Augen gestellt. Mein Herz brennt mir noch u[nd] schwimmt in Thränen vor dem Herrn. Kan deswegen nicht vieles schreiben, muß mich eurer Gemeinschaft unwürdig achten und angeben“[87]. Sündenbekenntnisse im Zusammenhang mit Krankheiten sind indessen selten[88]. Vielleicht war ein Sündenbekenntnis etwas zu Persönliches, um es in einen Brief zu setzen, der von anderen gelesen wurde, und seien es auch die „Brüder in Christo“. Allerdings lag der Hauptzweck der ganzen Korrespondenz darin, einander dabei zu helfen, ein Gott wohlgefälliges Leben zu führen. Auch das Gott wohlgefällige Leben in Krankheit gehörte dazu, und es ist die Frage, ob das Bekenntnis der eigenen Sünden nicht seinen Niederschlag in der Korrespondenz gefunden hätte, wenn es für die Pfarrer ein zentraler Teil des richtigen Krankheitsverhaltens gewesen wäre.

Nur in allgemeiner Form kam die Sünde bei Krankheiten ins Spiel. Krankheit war eine Züchtigung Gottes, die es demütig anzunehmen galt. So schrieb Huzelin: „Ich [bin] ... an einer Art von Colic krank, die öfters mit den empfindlichsten Schmerzen

---

zeug[un]g von dem Willen G[otte]s anzunehmen habe.“ (WLB cod. hist. oct. 102 XVIII 9.–12.11. 1739).

[86] WLB cod. hist. oct. 102 II 12.03. 1734.

[87] WLB cod. hist. qt. 519a Sept. 1761.

[88] Sündenbekenntnisse im Zusammenhang mit Krankheiten in der Zirkularkorrespondenz wurden ausführlich im Kap. III untersucht.

bald in sinistro bald dextro hypochondrio bald in ventre bald gegen die Nieren zu verbunden ist, da bald coagulirter Grießsand bald keiner jedoch beÿ großen Schmerzen von mir kommt. U[nd] ich muß erst noch experimenta machen, was es für eine colic seÿn möchte. ... Ich habe mich unter solchen für den äussern Menschen sehr harten Prüfungen unter die gewaltige Hand Gottes gedemüthiget ..., also, daß meine Sünden u[nd] Sorgen dem mich und die meinige züchtigenden lieben Gott und Vater kindlich übergeben u[nd] nach Isaj. xii sagen kan: ich danke dir HERR, daß du zornig bist gewesen über mich, u[nd] dein Zorn sich gewendet hat und tröstest mich"[89]. Huzelin handelte hier auf zwei Ebenen: auf der körperlich-medizinischen Ebene versuchte er, die Art seiner Krankheit genau zu bestimmen – es war eine Kolik, aber welcher Art? Auf der seelisch-religiösen Ebene demütigte er sich vor Gott, d.h. er erniedrigte sich und erkannte Gottes Allmacht. Während der weitere Verlauf der körperlichen Krankheit ungewiss blieb – seine Kolik dauerte an, während er diesen Brief schrieb –, hatte er die Krankheit auf der religiösen Ebene schon zu seinem Heil gewendet: er hatte Gott gesucht und gefunden, sich ihm übergeben, konnte ihm für die Züchtigung danken und hatte Trost von ihm erfahren.

Zweck der „experimenta", mit denen Huzelin die Art seiner Kolik herausfinden wollte, war es vermutlich, die Diät und die Arzneien auf die Kolik abzustimmen. Er schrieb allerdings nicht explizit davon, ob und wie er seine Krankheit behandelte. Das ist typisch für die Zirkularkorrespondenz, sie diente der gegenseitigen Erbauung und dem Austausch in beruflichen Fragen, und so war die Behandlung von Krankheit nur nebenbei ein Thema. Wenn die Pfarrer sie überhaupt erwähnten, blieb es meistens bei einem knappen „Ich brauche Arzneien"[90]. Es ist aber klar, dass sie zumindest schwerere Krankheiten immer behandelten und dazu Ärzte oder Chirurgen konsultierten. In verschiedenen Krankheitsberichten wurde betont, dass kein Therapeut zur Hand war. Dies diente dazu, die Größe der Not herauszustellen, aus der Gott dann letztendlich doch errettete. Stänglin berichtet, wie er zu seiner plötzlich erkrankten Frau nach Hause kam: „[Ich] traf Sie zwar nicht mehr in dieser Ohnmacht an aber doch sonst sehr verwirrt u[nd] in sorgl[ichen] Umständen, u[nd] wußte nicht, ob es ein Schlagfluß seyn möchte, u[nd] ob noch einer nachfolgen dörfte? Kein Barbierer war zu Hauß – ich wußte ledigl[ich] nichts anzufangen – – da hab ich gegen 3 Stunden lang, bis Sie in Schlaf gekommen, u[nd] wieder in etwas besseren Umständen aufgewacht, etwas erfahren, welches mir ein unvergeßl[ich] heilsames Angedencken bleiben wird"[91].

Moser sprach sich an einer Stelle gegen Arzneien aus: „Der Mensch macht nach u[nd] nach sich selbsten u[nd] sein fleischl[iche]s Wohl zu seinem Zwek. Weil er aber diesem zuwider manchmahlen eine Übelkeit in seinem Leibe fühlet, so braucht er so

[89] WLB cod. hist. qt. 519b Huzelin Okt. 1772. Das rechte Hypochondrium meint den Leber- und Gallenbereich, das linke Hypochondrium die Milz. Hypo-chondros bedeutet wörtlich „unter dem Knorpel". Vgl. BAUR, Welt der Hypochonder S. 34 und FISCHER-HOMBERGER, Hypochondrie.

[90] So etwa Stänglin am 19.05. 1768 (WLB cod. hist. qt. 519b).

[91] WLB cod. hist. qt. 519b 16.05. 1771. Vgl. auch WLB cod. hist. qt. 519b Faber 11.04. 1774.

bald Arzneÿen, stat daß er eine Weile zusehen, u[nd] in Gelaßenheit abwarten sollte, biß ihn Gott von seinen Schmerzen befreÿen würde“[92]. Allerdings entsprach dies nicht seiner eigenen Praxis, er bat an einer Stelle sogar die Brüder in einer speziellen Krankheit um Rat und erhielt daraufhin eine Arzneiempfehlung[93]. Die Stelle, in der er von Arzneien abriet, findet sich in einem sehr langen Brief, in dem er Gedankengänge zum rechten Verhalten in Krankheit darlegte[94]. Moser vertrat hier vor seinen Amtsbrüdern eine Norm, die ihn als besonders wenig weltlich, besonders glaubenskräftig und gottergeben ausweisen sollte. Er befolgte diese Norm aber selbst nicht streng.

Das Gebet spielte eine große Rolle im Krankheitsverhalten der pietistischen Pfarrer. Oft baten sie einander, für sich gegenseitig zu beten, gerade auch in Krankheit. Moser schrieb: „In meinen schmerzhaften Umständen, welche jedoch der l[ieben] Brüder Fürbitte anmit recommendiren will“[95], Schleich betete: „Des l[ieben] Huzelins u[nd] anderer l[ieben] b[rüder] kränkl[iche] u[nd] schmerzhafte Umstände seÿen von uns allen dem Herrn empfohlen. Er schenke ihnen Gedult u[nd] helfe nach seiner Verheissung“[96]. Schleich betete hier nicht explizit um Huzelins Heilung. „Gott helfe nach seiner Verheissung“ kann zwar so eine Heilung miteinschließen, tut es aber nicht notwendigerweise. In erster Linie wurde für die Kranken Geduld erbeten. Gebete um Heilung tauchen zwar in der Zirkularkorrespondenz auf, aber nicht häufig. Dass die erweckten Pfarrer mit solchen Gebeten Probleme hatten, zeigt sich daran, dass sie verschiedentlich darüber diskutieren, ob man um Heilung beten darf und soll. Huzelin vertrat dabei eine Haltung, die sehr an Spener erinnert: „Indessen darf und soll man doch, ergeben in seinen [Gottes] Willen, ernstlich um die Verlängerung seines Lebens, auch um sein selbs willen, Ihn anflehen, weil die Saat-Zeit ... in Absicht auf die Ewigkeit so gar wichtig ist“[97]. Andere hingegen fanden die Sache komplizierter. So schrieb Schölkopf über die schwere Krankheit seiner Frau: „Ich, so sehr mein Herz bebete, konnte doch nicht so herzhaft um ihr Leben bitten, sondern musste immer nur zum HErrn sagen: dein Wille geschehe; thue Barmherzigkeit an mir u[nd] meinen Kindern. ... Ich habe auch hierin, wie noch leider! in vielem anderem, nicht Licht genug, das bedingl[ich]e Beten in leibl[ich]en Nöthen und die getroste Zuversicht zusammen zu reimen. Es solle ja gleichwol beym bedingl[ich]en Beten keine Ungewissheit der Erhörung, keine ungefähre Indifferentia, ob man erhört werde, oder nicht? da seyn, viel weniger Zweifel oder Mißtrauen. Und doch weiß ich auch

[92] WLB cod. hist. qt. 519a 08.05. 1761.

[93] WLB cod. hist. qt. 519b Moser 16.12. 1774, Schleich 06.02. 1775.

[94] Moser riet dazu, seinen Krankheiten nicht zuviel nachzuhängen und nicht viel über sie nachzudenken. Man solle nicht gleich Medikamente nehmen, sondern gelassen abwarten, wie Gott es weitergehen lassen werde. Kranke sollten die eigene Gesundheit nicht so wichtig nehmen, nur Gott ist wichtig. Was Gott schickt, Gesundheit oder Krankheit, solle man gern annehmen. (WLB cod. hist. qt. 519a 08.05. 1761).

[95] WLB cod. hist. qt. 519a 03.08. 1762.

[96] WLB cod. hist. qt. 519b 06.02. 1775.

[97] WLB cod. hist. qt. 519b 03.12. 1773.

nicht, weil es was leibl[ich]es ist, ob es dem HErrn gefällig seye, hic & nunc mich zu erhören“[98].

Zwei verschiedene Probleme kristallisieren sich hier heraus. Zum einen ist es die Spannung zwischen dem Vertrauen auf den Gebete erhörenden Gott und der Ergebung in den Willen Gottes, auch wenn er eigenen Wünschen zuwiderläuft; zum anderen ist es das Problem, dass körperliche Gesundheit etwas leibliches ist, etwas weltliches, dem die Erweckten doch entsagen wollten. Der zweite Punkt scheint der Schlüssel dafür zu sein, warum diese Pfarrer sich so schwer damit taten, um ihre Gesundung zu beten. Fricker schrieb: „Den trieb, bald gesund werden zu wollen, kan ich beÿ mir nicht anders als fleischlich zu seÿn finden“[99]. Gotteskinder sollten nicht fleischlich sein, sollten nicht dem alten Adam, dem äußeren Menschen folgen, und wenn sie zu sehr an ihrer leiblichen Gesundheit hingen, so glichen sie in diesem Punkt den Weltkindern. Mehr noch: Gott verfolgte ihrer Meinung nach mit ihren Krankheiten vor allem einen Zweck, nämlich sie weniger weltlich zu machen. Als Huzelin in einem Jahr drei Kinder gestorben waren, schrieb er: „Aus Liebe zu meinem und der meinigen Heil, damit wir seine Heiligung u[nd] das Kleinod erlangen mögen, scheint ER uns alles sichtbare aus dem Aug Gemut und Herzen zu rüken und uns das Unsichtbare erst lieb und erwünscht zu machen“[100]. Wenn sie also in Krankheit den Wunsch hegten, wieder gesund zu sein, so war dies nicht nur ein weltlicher Zug. Es war ein weltlicher Zug, der dem Zweck der Krankheit, sie weniger weltlich zu machen, diametral entgegengesetzt war. Solange sie gesund werden wollten, bewies eben dieser Wunsch, dass der Zweck der Krankheit noch nicht erreicht war, und sie mussten paradoxerweise wünschen, noch länger krank zu bleiben. Eben der Pfarrer, der sagte: „Den trieb, bald gesund werden zu wollen, kan ich beÿ mir nicht anders als fleischlich zu seÿn finden“, schrieb zwei Sätze später: „Der Herr mache nur unter dem Leÿden beÿ einem jeden so lang u[nd] gewaltig fort, biß er seinen Zweck an ihm erreicht!“ [101] Ähnlich verwies Pichler auf 1 Petr 4,1 („Weil nun Christus im Fleisch für uns gelitten hat, so wappnet euch auch mit demselben Sinn; denn wer am Fleisch leidet, der hört auf von Sünden“) und schrieb: „Darum bitte die Leÿden nicht ab, sondern unter den hefftigen Schmerzen bitte den l[ieben] Heÿl[and]: gib Herr Gedult, vergib den Schuldigen daß ich nur nicht – mein Heÿl weder murrend noch lästernd verscherze“[102].

In den ersten Jahren der Zirkularkorrespondenz schlug Seiz einmal vor, dass die Brüder jährlich einige Buß- und Bettage ansetzen sollten, bei denen sie Angelegenheiten, die sie selbst betrafen oder wichtige Dinge, die das Land betrafen, gemeinsam Gott vorbringen sollten[103]. Die anderen Pfarrer äußerten sich sehr positiv über diese Idee. Als Seiz im Zirkel das nächste Mal an der Reihe war, nannte er einen Termin für

[98] WLB cod. hist. qt. 519b 06.05. 1774.
[99] WLB cod. hist. qt. 519b o.D. (Juli oder August 1766).
[100] WLB cod. hist. qt. 519a 14.06. 1763.
[101] WLB cod. hist. qt. 519b Fricker o.D. (Juli oder August 1766).
[102] WLB cod. hist. qt. 519a 22.02. 1758.
[103] WLB cod. hist. qt. 519a 11.06. 1756.

den ersten Bettag und schlug außerdem vor, nach Jak 5, 14–15 auch die gesundheitlichen Umstände der Brüder zum Thema des Bettages zu machen[104]. Die Pfarrer sollten an den festgesetzten Tagen gemeinsam oder allein Gott ihr Anliegen im Gebet vortragen. Im folgenden war allerdings von diesen Bettagen nicht mehr die Rede, und es stellt sich die Frage, ob sie nicht mehr thematisiert werden, weil sie sich als selbstverständlicher Bestandteil etabliert hatten, ob sie nicht mehr vorkommen, weil die Initiative zu nichts geführt hatte. Vier Jahre später schrieb dann Rieger: „Ich muß bey dieser Gelegenheit auch bekennen, was ich schon offt habe schreiben wollen, daß ich von unserer ehmals genommenen Verabredung auf den Bußtag durch meine Amts-Veränderung hieher fast ganz abgekommen bin, weil das einmal diese, das anderemal jene Hindernuß kam“[105]. Zwei andere Pfarrer notierten am Rand, dass es bei ihnen genauso sei. Im folgenden baten die Teilnehmer der Zirkularkorrespondenz weder in eigenen Krankheiten darum, dass die anderen einen Bettag für sie abhalten möchten, noch schlugen sie einen für kranke Mitbrüder vor.

Die kranken Pfarrer trösteten sich damit, dass Gott alles zu ihrem Besten lenken würde. Blieben sie krank, so war es offensichtlich, dass sie diese Krankheit noch nötig hatten; wurden sie gesund, so war es ein Gnadenerweis des Herrn. Dies deutet schon darauf hin, dass die Ergebung in Gottes Willen für die Teilnehmer dieser Korrespondenz eine wesentliche Rolle spielte. Immer wieder sprachen sie davon, wie notwendig es sei, den eigenen Willen zu verleugnen und sich ganz Gottes Willen zu fügen. Zum Teil gelang ihnen das, oder so stellten sie es jedenfalls dar, sie berichteten etwa, dass sie sich im Gebet ganz Gottes Wohlgefallen hingegeben hätten; zum Teil schrieben sie aber auch davon, dass ihnen die Verleugnung ihres eigenen Willens noch sehr schwer falle. Sie beklagten ihre „Unlittigkeit“ und Ungeduld im Leiden, die ihnen ein Zeichen war, dass sie den alten Menschen noch nicht abgelegt hatten. So schrieb Stänglin: „Ich hatte eine empfindl[ich]e Andung, daß eine demüthigung auf mich wartete; davor grauete es dem alten Menschen, u[nd] wolte gern verschont bleiben“[106]. Denk betete: „Ach, laß mich nur niemalen deiner Zucht und dem leÿden im Eigenwillen ausweichen, sondern mich auf alle leÿdens-Proben, die noch über mich kommen möchten, beÿ Zeiten ergeben in christlicher Gelassenheit und leÿdsamkeit“[107].

Die seelsorgerliche Betreuung kranker Gemeindemitglieder war ein wichtiges Thema in der Zirkularkorrespondenz. Stänglin bat 1755 alle Teilnehmer, dass sie „auch je u[nd] je möchten etwas von ihrer Erfahrung beÿ d[en] Kranken einfließen laßen“[108], und die meisten folgten dieser Aufforderung. Eine zweite Runde von Berichten über Krankenbesuche folgte 1761, als Hellwag anregte, dass alle etwas über die „Werke, Wege, Fustapfen der Gnade in seiner Gemeinde“ schreiben sollten[109]. Fälle besonderer Verstockung sowie die – selteneren – Fälle, wo Gemeindemitglieder nach

[104] WLB cod. hist. qt. 519a 04.09.1756.
[105] WLB cod. hist. qt. 519a 16.12.1760.
[106] WLB cod. hist. qt. 519a 21.01.1755.
[107] WLB cod. hist. qt. 519a 17.03.1759.
[108] WLB cod. hist. qt. 519a 17.03.1755.
[109] WLB cod. hist. qt. 519a 19.10.1761.

und aufgrund einer Erkrankung anfingen, die Erbauungsstunden zu besuchen, fanden ebenfalls ihren Weg in die Korrespondenz. Die Pfarrer klagten hauptsächlich darüber, wie fruchtlos die Krankenbesuche seien. Roos konnte keine „Frucht der Busse" bei den Kranken seiner Gemeinde feststellen[110]. Faber meldete: „Was der Kranken-Besuch anbelangt so weiß in den 4 Jahren seit dem ich hier bin kein Exempel, daß es dadurch zu einer bl[ei]b[en]den Sinnesänderung bey einem Kranken gekommen sey"[111]. Diese Sinnesänderung hin zu Gott zu bewirken und zu befördern, sahen die Pfarrer als Aufgabe des Krankenbesuchs. Hier entsprechen sie ganz den Forderungen der Erbauungsliteratur; sie versuchten den Kranken zu vermitteln, dass ihre Krankheit ein göttlicher Ruf zur Bekehrung sei. Die Kranken wollten aber zumeist keine Bußpredigt hören, sondern erwarteten von ihrem Seelsorger Trost auf dem Krankenbett. Rieger schrieb: „Beÿ Krankenbetten aber ist sehr schwehr beÿzukommen. Mit einem general-Bekäntnuß seiner großen Sünden ist man bald fertig, und auf das erwartet man vom Pfarrer einen guten Trost. was aber in weitere Arbeit und Sorge um sein Heil hineinführt, dazu hat man kein Ohr, und es gibt Leüte genug umher, dies dem Patienten ersparen, daß er mit solchen zuspruchen nicht beunruhiget wird"[112]. Riegers Strategie am Krankenbett war es, den Kranken „ihren trost- und hoffnungslosen Zustand empfindlich zu machen, darinn sie ohne Gott und dem Genuß seines Friedens in ihrem Gewißen seyen, und ... etwa ihrem durst nach Gott und seiner Gerechtigkeit Luftt zu machen"[113]. Dass sie ohne Gott und ohne den Genuss seines Friedens waren, setzte er voraus.

Die Pfarrer nahmen keine Gebetsheilungen vor. Dabei hielten sie solche Gebetsheilungen für nicht unmöglich: „Uns sind vom vorigen Saeculo ... Kranken-Wunder-Curen durchs blosse Glaubens Gebet ohne Handanlegung bekannt. Aber in unseren Tagen wird wenigstens nicht viel dergleichen offenbar und bekannt. Vielleicht behalten es auch manche, welche dergl[eiche]n fröhl[ich]e Erfahrung haben, aus allerley Ursachen bey sich. Auch hat unser l[ieber] S[eliger] Burk von solchen Wunder-Hülfen gesagt: Er wäre nicht so keck, den Herrn darum zu bitten; da ihm doch am Glauben nicht gefehlt hat"[114]. Während Schölkopf also nicht grundsätzlich anzweifelte, dass Wunderheilungen vorkommen können, auch noch in seiner Gegenwart, so glaubte er nicht, dass es noch viele davon gab. Warum es keck wäre, Gebetsheilungen vorzunehmen, sagte er nicht. Vielleicht meinte er, es hieße Gott versuchen; vielleicht spielten hier auch die bereits diskutierten Bedenken gegen das Heilungsgebet eine Rolle, nämlich dass dort dem fleischlichen Wunsch nach Gesundheit nachgegeben wird, anstatt sich geduldig in Gottes Willen zu ergeben.

Abgesehen von dieser Stelle spielen Gebetsheilungen auch keine Rolle in der Zirkularkorrespondenz, jedenfalls Gebetsheilungen, die die pietistischen Pfarrer so nennen würden. Großen Raum nahmen hingegen die Segensprecher und Gesundbeter

[110] WLB cod. hist. qt. 519a 27.02. 1762.
[111] WLB cod. hist. qt. 519a o.D. (Januar oder Februar 1762).
[112] WLB cod. hist. qt. 519a 21.11. 1761.
[113] WLB cod. hist. qt. 519a 19.05. 1755.
[114] WLB cod. hist. qt. 519b Schölkopf 16.01. 1772.

ein. An mehreren Stellen beklagten sich die Pfarrer, dass diese Leute eine große Plage in ihren Gemeinden seien. Sie wurden gerufen, wenn Menschen oder Vieh erkrankten, und Schleich berichtete von mehreren Fällen, in denen Kranke, die für unheilbar gehalten wurden, nach Konsultation eines Segensprechers wieder gesund wurden[115].

Für die Pfarrer hatten diese Segensprecher mit Gott und Gebet nichts zu tun, sondern fielen unter die Kategorie „aberglaubische und zaubrische Mittel". Auf den Kanzeln wetterten sie dagegen und warnten vor dem Verlust des Seelenheils. Dass aber das körperliche Heil von Segensprechern befördert werden konnte, machte ihnen zu schaffen[116]. An einer Stelle der Korrespondenz entspann sich eine längere Diskussion darüber, was von solchen Gesundbetern zu halten sei und wie man mit ihnen umgehen sollte. Die Pfarrer kamen dort zu dem Schluss, dass es Zauberer gebe, die direkt mit bösen Geistern im Bund stehen und auf den Körper einwirken können, dass diese echten Zauberer aber selten seien. Die gewöhnlichen Segensprecher seien sich nicht bewusst, dass sie mit dem Teufel im Bund stünden, sie verrichteten aber, ohne es zu wissen, das Werk des Teufels, indem sie Christen vom Gott wohlgefälligen Weg abbrächten. Schleich charakterisierte sie so: „[Sie] versuchen Gott u[nd] wollen durch unmittelbare göttl[iche] Hilfe beÿm Gebrauch aberglaubischer selzamer Formeln dasjenige erhalten, was unter Gebrauch natürl[icher] Mittel im Gebet auf den Nahmen Jesu Christi u[nd] in Unterwerfung unter den Willen Gottes begehret werden sollte"[117]. Er warf den Gesundbetern also dreierlei vor: ihre angeblichen Gebete seien abergläubische Formeln; sie ergäben sich nicht in Gottes Willen, sondern verlangten von Gott, er solle heilen; sie verwendeten keine Medikamente. Die Segensprecher selbst hingegen wiesen den Vorwurf des Aberglaubens und der Zauberei zurück. Sie beteten für die Kranken, das sei erlaubt, und Gott erhöre ihr Gebet. Diese Aussage ist allerdings schwer einzuschätzen; den Pfarrern gegenüber mussten sie dies behaupten, schon als Selbstschutz[118].

Die Pfarrer hielten richtige Gebetsheilungen ja prinzipiell für möglich, wenngleich auch für selten und nicht unproblematisch. Dass es sich bei den Heilungen durch Gesundbeter um solche Gebetsheilungen handeln könnte, zogen sie aber nicht einmal als Möglichkeit in Betracht. Dabei gestanden sie den Gesundbetern – wenigstens teil-

[115] „Es ist nicht zu läugnen, daß kaum vor meiner Hieherkunft ein bauer unsägliche schmerzen an s[einer] ganzen linken Seiten gehabt. ... dieser fragte einen Seegensprecher im durlachischen um Rath und erhielt von ihm einen geschriebenen Seegen. Ein hiesiger Beck mußte ihn außwendig lernen und ihn hernach 3. Tage nach einander betten. Zum Erstaunen aller wurde der Kranke gesund, den man für unheÿlbar gehalten. Er ging selber zum Oberamt u[nd] erzehlte seine seltsame Cur, wo man nichts aus der sache machte. Im vorigen Winter wurde der nähmliche Bauer von einem heftigen Stechen schnell befallen und weggeraft." Ein anderer Pfarrer kommentierte den schnellen Tod mit einer Randbemerkung: „das sollte ja ein Nachdenken machen". (WLB cod. hist. qt. 519b 15.10. 1771). Ein anderes Beispiel ist WLB cod. hist. qt. 519b 07.12. 1772.

[116] Vgl. Kap. V dazu, wie sie sich die Wirksamkeit der Gesundbeter erklärten.

[117] WLB cod. hist. qt. 519b 07.12. 1772.

[118] Jütte betont, dass in der Praxis die Grenze zwischen Gebeten und Zaubersprüchen fließend ist. Vgl. Jütte, Alternative Medizin S. 90–91.

weise – durchaus zu, dass sie ehrlich davon überzeugt seien, mit Gott und nicht mit dem Teufel im Bunde zu stehen. Dennoch waren sie sich sicher, dass sie vom Teufel verblendet seien. Die Pfarrer beanspruchten für sich die Definitionsmacht darüber, was ein Gebet sei und was keines sei. Ihr eigenes Glaubens- und Wertesystem war Religion, jenseits fing der Aberglauben an.

Bei den Segensprechern und ihrer Klientel handelte es sich nicht um Pietisten. Die Pfarrer hätten sie nicht in ihrer engeren Gemeinschaft, in den Erbauungsstunden geduldet. Roos hatte einem Schulmeister aus seinem Bezirk, der „einen Antrieb das Reich G[otte]s zu suchen" spürte, und bei dem er zunächst davon ausging, es werde etwas „gutes und gegründetes" herauskommen[119]. Aber dann wurde der Mann krank, alle Kuren halfen nichts, er – oder zumindest seine Umgebung – glaubte an eine Verhexung. Seine Verwandten brachten ihn daher schließlich zu einem „berüchtigten Zauberer in der Nachbarschaft, der einen so genanten Segen über ihn sprach. Heute bekannte mirs der Kranke selber mit Angst u[nd] Scham, und entschuldigte sich, daß er mit sich habe anfangen lassen müssen was man gewolt habe. Ich redete scharf mit ihm, und werde noch weiter Schärfe ... brauchen, hoffe aber doch, der Herr werde von diesem Mann die Hand nicht abziehen"[120].

In einer Sammlung von Briefen, die an Magnus Friedrich Roos gerichtet sind, drehten sich einige der Briefe um einen reisenden katholischen Wunderheiler, Pater Gaßner[121]. Diese Briefe stammen teilweise von Teilnehmern der Zirkularkorrespondenz, nämlich von Leutwein und von Rieger. Über Gaßner äußerten sie sich unterschiedlich und zum Teil erstaunlich positiv. Einer lehnte ihn rundheraus ab, der Leib könne vielleicht geheilt werden, aber die Seele gehe verloren. „Ich wollte lieber am Fleisch leyden, auf daß der Geist seelig werde, als zum Nachtheil der Seeligkeit durch einen Wunderthäter am Leibe curirt werden. Gott schickt oft Krankheiten oder Er läßt einen Geist der Krankheit aus heiligen Ursachen in einen Menschen fahren, und hat dabey die Bekehrung der Menschen zur Absicht. Wenn nun ein Wunderthäter einen Menschen befreyt, ohne daß Gott seine heilsame Absicht erreicht hat; so kann ich das keine Cur, sondern muß es vielmehr ein Verderben heissen. Ich denke und hoffe auch, es werden nicht so wohl Erweckte von unserer Kirche als vielmehr andere Leute zu dem Gaßner laufen"[122]. Er wies auf den „wichtige[n] und vieleicht nahe[n] Auftritt des falschen Propheten" hin, „der die Wunder zur Verführung brauchen wird", wahrscheinlich spielte er hier auf Off 13, 11ff. an. Er ordnete Gaßner also in einen endzeitlichen Zusammenhang ein.

Rieger und Leutwein verdammten Gaßner hingegen nicht rundheraus. Rieger urteilte gar nicht, er beschrieb in seinem Brief lediglich, wie Gaßners Kuren abliefen[123].

---

[119] WLB cod. hist. qt. 519b 30.01. 1775.

[120] WLB cod. hist. qt. 519b 19.06. 1775.

[121] ZEL 5 I 17/28, 17/52. Zu Gaßner vgl. Ego, Magnetismus und Hanauer, Teufelsbanner.

[122] ZEL 5 I 17/52 11.02. 1775. Dieser Autor konnte nicht identifiziert werden. Dass es sich um einen Pietisten handelt, wird aber aus der Formulierung „Erweckte von unserer Kirche" deutlich.

[123] ZEL 5 I 17/52 24.01. 1775.

Gaßner behaupte nicht, alle Krankheiten heilen zu können, natürliche Krankheiten müssten mit Arzneimitteln bekämpft werden. Wo aber böse Geister im Spiel seien, da könne er helfen, wenn der Patient einen starken Glauben an Jesus hat. Er gebiete dann der Krankheit im Namen Jesu, von dem Kranken zu weichen. Er rufe nur Jesu Namen an, nie Heilige, und er gestehe als Katholik auch Protestanten zu, dass bei ihnen ein solcher Glaube zu finden sei, der Kranke heilen kann. Leutwein äußerte sich in seinem ersten Brief sehr negativ, aber in seinem zweiten schrieb er: „Nachdem ich aber die mitgetheilte Nachrichten gelesen habe, so gestehe ich daß ich etwas beßere Gedanken von ihm fasse“[124]. Wahrscheinlich hatte Roos ihm die anderen Briefe über Gaßner zugeschickt. Es scheint Riegers Zeugnis zu sein, das seine Meinung verbesserte, denn Leutwein machte seinen Sinneswandel daran fest, dass Gaßner „seiner Lehrform zuwider alle übrige aberglaubische Sachen unterlässet“ und nur Jesus anrufe. Er könne sich nicht vorstellen, dass der falsche Prophet in Jesu Namen Wunder tun werde.

Es ist etwas erstaunlich, dass Rieger und Leutwein diesem Wunderheiler gegenüber so neutral waren. Man kann spekulieren, ob es daran liegt, dass es sich bei Gaßner um einen Amtsbruder handelt, wenn auch von der falschen Konfession.

Die Zirkularkorrespondenz enthielt viele Bekundungen eigener Unzulänglichkeit, aber kaum Sündenbekenntnisse im Zusammenhang mit Krankheiten. Die Behandlung von Krankheit war selten ein Thema, die Pfarrer behandelten ihre Krankheiten aber, einer gegenteiligen Äußerung eines der Pfarrer zum Trotz. Sie beteten zu Gott um Stärkung, Geduld und manchmal auch um Heilung, sie hatten aber ein ambivalentes Verhältnis zum Gebet um Heilung. Der Wunsch nach Gesundheit war für sie etwas weltliches und stand dem religiösen Zweck von Krankheit entgegen. Die Ergebung in Gottes Willen war für sie wesentlich, sie gelang ihnen mehr oder weniger. Wie Burk versuchten sie meist erfolglos, ihre kranken Gemeindemitglieder zur Bekehrung zu veranlassen. Mit Segensprechern und Gesundbetern in ihren Gemeinden hatten sie Probleme.

4. Das Tagebuch Philipp Matthäus Hahns

Bei Hahn finden sich die explizitesten und gleichzeitig die ambivalentesten Sündenbekenntnisse, die im Zusammenhang mit Krankheiten stehen. Hahn interpretierte Krankheit häufig als Folge der Sünde – allerdings immer als Folge der Sünde anderer, nie als Folge eigener Sünden[125]. Diese Einstellung zeigt sich auch in den Sündenbekenntnissen. Als seine erste Frau todkrank war, forderte Hahn sie auf, ihm ihre Sünden zu bekennen: „Ich hielte ihr vor die Stelle Jacobi: ‚Ist jemand kranck, so bekenne einer dem andern die Sünden‘ etc.“[126] Bei der Beerdigung seines anderthalbjährigen

[124] ZEL 5 I 17/28 17.02. 1775, 24.02. 1775.

[125] Vgl. Kap. III 5.

[126] Kornwestheimer Tagebücher 07.07. 1775. Hahn zog hier Jak 5, 14 und Jak 5,16 zusammen: „(14) Ist jemand krank, der rufe zu sich die Ältesten von der Gemeinde, daß sie über ihm beten und ihn salben mit Öl in dem Namen des Herrn. (15) Und das Gebet des Glaubens wird

Sohnes im Jahr 1785 sprach Hahn ein langes Gebet, das er in seinem Tagebuch notierte[127]. Aus diesem Gebet soll ausführlicher zitiert werden. Hahn brachte zunächst seinen Schmerz über den Tod seines Sohnes zum Ausdruck und verschwieg nicht, dass ihm Gottes Wege unerklärlich waren und er sie nur schwer akzeptieren konnte: „Wie könten wir uns fassen, wenn wir nicht aus deinem Worte wüsten, das alles, auch das Unerklärlichste, durch deine Hand gehen, und das du in allem, was du thust, als Vater und als der Ursprung der Liebe auf unser Bestes ziel[s]t, wenn wir es auch schon nicht verstehen." Dann demütigte sich Hahn vor Gott und bekannte, dass er ein Sünder sei: „Ich will nicht gering achten deine Züchtigung, deine Vaters Zucht. Ich will deine Schläge, deine Ruthe nicht aus Übermuth und Stoltz verachten, als ob ich solche nicht bedürfe, als ob ich einer höheren Achtung würdig wäre, als ob ich ohne Sünde sey und die Vollkommenheit in der Heiligung und Gerechtigkeit schon erreicht hätte." Aber schon im nächsten Satz schränkte er dieses Sündenbekenntnis wieder ein: „Ich bekenne dir, das ich noch viel Schwachheiten und Fehler an mir habe, wenn ich schon keiner besonderen muthwilligen Sünde wieder das Gewissen mir bewust bin." Hahn zitierte die von den Pietisten gern zitierte Stelle aus Hebr 12, dass Gott die züchtigt, die er liebt. Allerdings, so fragte er gleich wieder, warum musste das Kind sterben, wenn die Eltern eine Züchtigung nötig haben? Warum züchtigte Gott nicht die Eltern direkt, durch eine Krankheit, die sie selbst traf, oder durch Verlust von Vermögen? Er ging mögliche Ursachen durch und nutzte die Gelegenheit für einen Seitenhieb auf seine erwachsenen Söhne aus erster Ehe, mit deren Lebenswandel er nicht einverstanden war: „Wars etwa der Unglaube, daß einem zuweilen bey meinem anwachsenden Kinderhaufen Gedancken von ihrer Versorgung aufsteigen oder Verdruß bey ihrer Auferziehung, da oft eins das andere hindern will, uns anwandelt, oder das einem bey den bald erwachsenen Kindern oft ihr Ungehorsam und wenige Gottesfurcht und Weltsinn drückt, das man lieber wünscht, keine Kinder zu haben?" Diese Art von „Unglauben" und „Verdruß" würde Undank gegen Gottes Kindersegen beinhalten, und Gott könnte solchen Unglauben durch die Wegnahme eines Kindes strafen. Aber dies konnte nicht Hahns Fall sein, denn „[du] siehest ... in mein Hertz, das nichts dergleichen in mir herrschend war, wenn auch schon dergleichen Gefühle in den finsteren Stunden aufsteigen." Und einige Sätze später heißt es: „Ich dancke dir, das du mich vor solchen Sünden bewahret hast, wegen welchen ich es als eine Sündenstrafe hätte ansehen müssen. Wie viel leichter wird es uns, auch das Bitterste zu dulden, wenn wir ein gutes Gewissen haben und glauben können, das es von deiner Vatershand komt." Was als Sündenbekenntnis begann, endete in einem recht selbstgerechten Ton. Dieser letzte Satz war wahrscheinlich auf Hahns Ehefrau gemünzt. Sie war nach Hahns Auffassung ihrer Sünden wegen für den Tod von mehr als einem Kind verantwortlich[128].

---

dem Kranken helfen, und der Herr wird ihn aufrichten; und so er hat Sünden getan, werden sie ihm vergeben sein. (16) Bekenne einer dem andern seine Sünden und betet füreinander, daß ihr gesund werdet. Des Gerechten Gebet vermag viel, wenn es ernstlich ist."

[127] Echterdinger Tagebücher 23.02.1785.

[128] Vgl. Kap. III S. 112. Drei Tage nach der Beerdigung, am 26. Februar, heißt es im Tagebuch:

Hahn äußerte seinen Schmerz um sein totes Kind offen und öffentlich. Nach einer anderen Beerdigung notierte er: „Als ich aber das Kind sahe, so wurde ich sehr voll Empfindung. ... Ich muste sehr weinen“[129].

Der Behandlung von Krankheit widmete Hahn relativ viel Raum[130]. Die Ursache seiner eigenen Unpässlichkeiten sah er ja vor allem in unregelmäßiger und unordentlicher Lebensführung (Diätfehler, Reisen, zuviel Arbeit). Entsprechend versuchte er, seinen Tagesablauf zu regulieren. Das gelang ihm teilweise, zum Teil blieb es bei guten Vorsätzen. Regelmäßige „Motion“ des Leibes sollte Krankheiten vorbeugen[131]. Hahn konsultierte Ärzte und Barbierer, insbesondere aber behandelte er sich, seine Familie und auch Gemeindemitglieder selbst. Er erwähnte mehrmals, dass er medizinische Werke gelesen habe, und zwar Christian Gottlieb Selle, Simon André Daniel Tissot und einen Doctor Fuchs[132]. Außerdem hatte Hahn Auszüge aus Hermann Boerhaave angefertigt[133]. Tissot las Hahn, als seine Tochter Christiane die Pocken hatte, und er stellte fest, „das wir in der Behandlung des Kindes gefehlt.“ Das beunruhigte ihn allerdings nicht weiter, „weil ich alle meine Buben in den Blattern so behandelt und davon gekommen sind“[134]. Pietistische medizinische Autoren fehlen. Auch der Arzneischatz ist nicht spezifisch pietistisch, „Goldtinktur“ beispielsweise taucht bei Hahn sehr selten auf[135]. Den größten Raum nehmen Aderlässe und Abführmittel (vor allem Weinstein) ein, die die schädlichen Säfte aus dem Körper transportieren sollten[136].

Hahn nahm die medizinische Behandlung von Krankheit sehr wichtig, so wichtig, dass er sich selbst gelegentlich erinnern musste, dass sie nicht die Hauptsache sein dürfe: „Man solte alles, was einem fürkommt, für Gott bringen, Gott um Hülfe anrufen und ihm für alles danken, mehr Glauben an ihn fassen als an Arzneien, Gott danken“[137].

Hahn betete von allen untersuchten württembergischen Pietisten am deutlichsten und forderndsten zu Gott um Heilung. In der Krankheit eines seiner Kinder schrieb er: „O Gott, du Schöpfer und Erhalter aller Dinge, erbarme dich und laß deine überwiegende Schöpferkraft zur Erhaltung und Gesundheit würken!“[138] Ein anderes Mal

---

„Dachte imer, ob nicht das die Ursache seyn möchte, weil ich in dem letzten schröcklichen Eigensinn der Frau, den 29. November, wo sie mich so sehr betrübt, gesagt, ob es ihr nicht genug sey, das ihr Gott das letzte Kind genommen, ob sie mich noch um eines bringen wolle. Es werde gewiß noch ein Gericht über sie kommen. Welche Reden ich freylich hernach bereut und Gott gebeten, er möchte Segen und Erbarmung über uns kommen lassen.“

[129] Echterdinger Tagebücher 17.10.1783.

[130] Vgl. hierzu auch Sander, „...Gantz toll im Kopf...“ S. 107–110.

[131] Vgl. Kornwestheimer Tagebücher 26.06.1773, 29.08.1777.

[132] Echterdinger Tagebücher 05.03.1785, 26.04.1789, 26.05.1789.

[133] Vgl. Sander, „...Gantz toll im Kopf...“ S. 108.

[134] Echterdinger Tagebücher 05.03.1785.

[135] Kornwestheimer Tagebücher 12.04.1773.

[136] Vgl. etwa Kornwestheimer Tagebücher 12.11.1773, Echterdinger Tagebücher 08.01.1788, 26.04.1790.

[137] Echterdinger Tagebücher 10.12.1785.

[138] Echterdinger Tagebücher 04.12.1785.

notierte er: „Gott, den ich wegen Gesundheit anrief, gab mir Gesundheit, das ich nicht wie sonst nach der Reise Melancholie und Blähungen bekam“[139]. Hahn betete nicht nur um Gesundheit, sondern um zahlreiche andere Dinge. Er betete darum, dass Gott seine unversorgten Geschwister, für die er verantwortlich war, versorgen möge; er fragte im Gebet nach, ob er Wein kaufen solle oder nicht; als er den Fehler in einer seiner Maschinen nicht fand, bat er Gott um Hilfe[140]. Hahn ging davon aus, dass seine und Gottes Interessen grundsätzlich konform liefen: „Abends starcker Regen, der mich aufs Neue verdrießlich wegen dem Heu machen wolte. O Gott hülf nach deiner Güthe, um mich zu schonen wegen dem Schaden und Verdruß, damit ich meine gantzen Kräfte auf dein Reich anwenden kan“[141]. Wie selbstverständlich Hahn annahm, dass seine Arbeit in der Gemeinde, an seinen theologischen Schriften und an seinen Uhren Gott wohlgefällig und nützlich sei, zeigt sich auch hier: „Rufte abends Gott an. Konte nicht begreifen, warum es zuließe, das ein Daemon der Kranckheit mich um einen Tag bringen durfte“[142].

Hahn glaubte so zuversichtlich an die Kraft des Gebets, dass er sogar mehrmals in Erwägung zog, verstorbene Familienmitglieder wieder aufzuerwecken. Als er seine erste Frau und das neugeborene Kind beerdigte, schrieb er: „Unter dem Gebett dachte, ich hätte sollen meine Frau und Kind auf dem Kirchhof von den Todten aufwekken“[143]. Und als 1785 sein kleiner Sohn starb, wollte er „das Kind abends in ein warmes Wasser legen lassen, um einen Versuch zu machen, ob es das Blut wieder flüssig mache. Es geschahe aber auch nicht, weil meine Leute keinen Glauben hatten“[144]. Sabine Sander kommentiert, Hahn vertrete hier „eine extreme Position, die wegen ihrer Nähe zu Magie und Aberglaube von den meisten seiner pietistischen Brüder abgelehnt worden wäre“[145]. In der Tat ist der Versuch, Verstorbene wieder aufzuerwekken, bei den anderen württembergischen Pietisten schwer vorstellbar. Es waren allerdings weniger Magie und Aberglaube, die Hahn dazu brachten, so einen Versuch zu erwägen, sondern seine besondere Anthropologie. Er sah einen erweckten und in der Heiligung vorangeschrittenen Christen – so wie er es war – als „kleinen Gott“ an. Letztendlich schien er aber doch zu zweifeln, ob er schon so weit vervollkommnet war, dass er, wie Jesus oder die Apostel, Tote erwecken konnte, denn er führte den Versuch nicht aus[146].

---

[139] Kornwestheimer Tagebücher 15.04. 1774.
[140] Kornwestheimer Tagebücher 12.02. 1773, 22.10. 1774, 12.10. 1772.
[141] Kornwestheimer Tagebücher 19.06. 1773.
[142] Kornwestheimer Tagebücher 09.03. 1776.
[143] Kornwestheimer Tagebücher 13.09. 1775.
[144] Echterdinger Tagebücher 16.02. 1785.
[145] Sander, „...Gantz toll im Kopf...“ S. 110.
[146] Hahn verglich sich oft mit Jesus und den Aposteln. Beispielsweise schrieb er am 07.03. 1773: „Ich danke dir auch, lieber Vatter, für deine unaussprechliche Gnade, das du ein lauteres evangelisches Licht in mir angezündet hast, das ich Christo und Petro ähnlich bin und die Wahrheit von dir und nicht von Menschen lerne!“ (Kornwestheimer Tagebücher). Einmal überlegte er, einen „rechtschaffenen Vicarium in das Haus [zu] nehmen, der mir mit Informiren meiner Kinder, mit Abschreiben dessen, was gedruckt werden soll und mit Übersetzen des Neuen Te-

den anderen Pietisten ihre angestrebte Willensaskese nicht ab[152]. Hahn gestand allerdings nicht allen Leuten zu, dass sich Gottes Wille in ihrem eigenen Willen äußern könne, insbesondere seinen Ehefrauen nicht[153]. Hahn sah auch den Verstand als Instrument an, mit dem man Gottes Willen erkennen könne. „Ich bat Gott in meinem gewöhnlichen Privatabendgebett, das er mich wolle seinen Willen mercken lassen. Aber bald dachte ich, Gott hab dir Verstand gegeben; durch den regirt er dich"[154]. Dies ist eine für Pietisten ungewöhnliche Betonung des Verstandes.

Von seinen Besuchen bei kranken Gemeindemitgliedern schrieb Hahn nicht sehr viel. Meist notierte er nur, dass er Kranke besucht habe. Sein Ziel in den Krankenbesuchen war es, wie bei Burk und den Teilnehmern der Zirkularkorrespondenz, die Leute von ihrem „äußerlich frommen, elenden Christenthum"[155] zum wahren Christentum zu bekehren. Zu einem Kranken sagte Hahn: „Wer noch nie an seiner Seligkeit gezweifelt habe, der gehe verlohren"[156]. Aber auch in Hahns Gemeinde wollten die Kranken von solchem Zuspruch meist nichts wissen. Hahn erwies sich in dieser Situation als flexibler als manche anderen Pietisten. „Aus einem neulichen Kranckenbesuch lernte ich, das man die Leute nicht als Unbekehrte tractiren solle. Es ist ihnen ohnmöglich zu glauben, absonderlich wenn sie fleißig in die Kirche gegangen. Es scheint ihnen wieder den Sensum communem, und ich bestrafte mich sehr, das ich den Mann zur Erkentnis der Nothwendigkeit einer Bekehrung forçirte. Man solte sie als schwache Kindlein tractiren, in welche doch ein Same des Worts Gottes gesähet ist"[157].

Hahns scheinbare Sündenbekenntnisse endeten in Schuldzuweisungen an andere, insbesondere an seine Ehefrauen. Er äußerte offen seinen Schmerz und seine Schwierigkeiten, manche von Gottes Entscheidungen zu verstehen. Hahn behandelte sich und seine Familie häufig selbst, er las auch verschiedene medizinische Autoren. Es ist keine Vorliebe für pietistische Mediziner oder Medikamente zu erkennen, im Gegenteil schien Hahn die Lektüre von Aufklärungsmedizinern zu bevorzugen. Hahn betete um Heilung, ja er erwartete manchmal geradezu von Gott, ihn oder seine Familie zu heilen. Er glaubte, dass sein Wohlergehen Gott wichtig sein müsse, da er dem Reich Gottes nützliche Arbeit leistete. Wenn sein Wohlergehen gefährdet war (durch Krankheit oder durch etwas anderes), hatte er Schwierigkeiten damit, dies als Gottes Willen zu akzeptieren. Hahn hatte allerdings auch ein anderes Willenskonzept als die anderen Pietisten, er sah seinen eigenen Willen nicht als grundsätzlich sündhaft an.

---

[152] Von der „pietistischen Umdeutung eigener Willkürakte in Vorgänge scheinbarer Willensaskese" (Günther, Psychologie S. 161) war oben S. 135ff. die Rede.

[153] Vgl. etwa Echterdinger Tagebücher 19.10. 1783.

[154] Echterdinger Tagebücher 17.10. 1788.

[155] Kornwestheimer Tagebücher 11.10. 1772.

[156] Kornwestheimer Tagebücher 07.10. 1772.

[157] Kornwestheimer Tagebücher 01.12. 1773.

5. Das Tagebuch Israel Hartmanns

In Hartmanns Tagebuch finden sich zahlreiche Selbstanklagen. Sie sind allerdings sehr allgemein. So notierte Hartmann im Januar 1774 stichwortartig: „Gefühl meines Nichts, meiner Blöße“[158]. Diese Selbstanklagen und Bekenntnisse eigener Unzulänglichkeit tauchen aber nicht speziell im Zusammenhang mit Krankheiten auf.

Wie in einem religiösen Tagebuch nicht überraschend, nahm die praktische Behandlung von Krankheit wenig Raum ein. Dass Hartmann Ärzte und andere Heiler konsultierte und dass er sich selbst und seine Familie behandelte, wird jedoch deutlich. In der letzten Krankheit seines Sohnes Christian wurden sogar drei Ärzte gleichzeitig konsultiert, zwei Ärzte berieten sich miteinander am Bett des Kranken, der dritte teilte seine Meinung über die Krankheit und die Art der Behandlung schriftlich mit[159]. Hartmann und seine Familie verwendeten vor allem die üblichen evakuierenden Arzneien (Laxative, Vomitive und Aderlässe)[160]. Ansonsten blieb Hartmann in seinem Tagebuch eher vage, er sprach von Arzneien und Mixturen, ließ sich aber nicht näher über die Art der Medikamente aus[161].

Zwar erwähnte Hartmann in seinem Tagebuch die Behandlung von Krankheit nur nebenbei, an einer Stelle wird aber deutlich, dass sie durchaus keine Nebensache für ihn war, sondern dass sie einen wichtigen Stellenwert hatte. Hartmann fügte gelegentlich Abschriften eigener Briefe in sein Tagebuch ein, und in einer Abschrift eines Briefes an Lavater hieß es: „Seine [Gottlob Davids] Gesundheit wanket – er will nichts brauchen. Er trauert wenn Sie um seinetwillen leiden sollten, Sie vermögen doch viel bey ihm – rathen Sie ihm, daß er noch vor s[eine]r Abreise, (die zwar, wenn das Reisegeld kommt schnell geschehen kann,) noch was zur Abführung nimmt“[162]. Hartmann maß der Behandlung durch Medikamente so großen Wert bei und die Weigerung seines kränkelnden Sohnes, präventiv ein Abführmittel zu nehmen, versetzte ihn in so große Sorge, dass er an Lavater schrieb und ihn bat, seinen Einfluss bei Gottlob David geltend zu machen.

Natürlich konnten Medikamente und Ärzte alleine nichts ausrichten: „Du Gott kannst allein – seegne die Werkzeuge die du darzu brauchst, gieb Weisheit, gieb Rath, hilf in der That, du, der du mächtig von Rath u[nd] That bist. Amen!“[163] Gott musste die Behandlung unterstützen und die „Werkzeuge“ (Ärzte und Medikamente) segnen.

---

[158] StAL PL 701 Bü 2 05.01. 1774.

[159] „Ich liesse auf sein Begehren Herrn HofMed[icus] v. Hofen hohlen – ... H[err] HofMed[icus] Seeger kam alle Stunden – beede redten miteinander über s[eine]n Zustand – endl[ich] kam auch Brief an H[of]Med[icus] Seeger von H[errn] Leib Med[icus] Jaeger – u[nd] Anordnung ...“ (StAL PL 701 Bü 11 29.12. 1789).

[160] Vgl. etwa StAL PL 701 Bü 3 29.03. 1775, 16.05. 1775, StAL PL 701 Bü 4 27.12. 1776.

[161] Vgl. etwa StAL PL 701 Bü 3 15.06. 1775, StAL PL 701 Bü 10 11.01. 1779, StAL PL 701 Bü 13 05.03. 1795.

[162] StAL PL 701 Bü 2 06.04. 1774.

[163] StAL PL 701 Bü 3 27.05. 1775.

Hartmann betete zu Gott um Heilung, wenn er und insbesondere wenn seine Kinder krank waren. Er hatte dabei keine Bedenken der Art, wie die Teilnehmer der Zirkularkorrespondenz sie äußerten. Er bat aber auch nicht fordernd wie Philipp Matthäus Hahn, sondern er flehte zu Gott. Diese Gebete konnten kurze Seufzer sein wie „Hilf meinem I[mmanuel] I[srael], der unter s[einen] Schmerzen ächzet“[164] oder „Gott, mein Arzt, hilf du mir“[165], oder längere Passagen: „O Gott hilf! Hilf du durch J[esum] C[hristum] durch u[nd] durch. Du wirst doch wie der beste Vater thut über das geplagte Blut dich zu rechter Zeit erbarmen“[166]. Manchmal fasste Hartmann sein Gebet um Heilung in Versform, so wie in der schweren Krankheit seines Sohnes Christian Gottfried: „Sieh gnädig auf uns nieder, sey / Uns nah mit deinem Heil. / Herr Jesus Christus, steh uns bey, / Denn wir sind ja Dein Theil. / Berühr den kranken Christian / Mit deiner Helfers Hand, / Und blick ihn mit Erbarmen an – / Und reich Ihm Deine Hand“[167].

Wie auch für die anderen württembergischen Pietisten war die geduldige Ergebung in das gottgesandte Leiden für Hartmann zentral, und er bat Gott um Kraft und Geduld: „O Gott, wie will ich dir noch danken, wenn du mich zu jedem Leiden stärkest, solches geduldig zu ertragen; u[nd] die Meinen besserst“[168]. Hartmanns eigener menschlicher Wille sträubte sich gegen das Leiden, Gott hingegen sandte Leiden. Das eben zitierte Gedicht hatte Hartmann morgens in sein Tagebuch geschrieben. Am späten Vormittag traf die Nachricht ein, dass Christian Gottfried gestorben war. Nach dem Begräbnis schrieb Hartmann: „Im Rückweg – o wie oft begegnet mir was JEsus zu Petrus sprach: Ich will dich führen, wo du nicht hin willt. Wieder vom Grabe eines Sohnes weg – wohin ich ihn zu begleiten so bald nicht hofte“[169]. Trost fand Hartmann in der Überzeugung, dass Gottes Wille letztendlich zum Besten ausschlagen müsse: „Sein Wille ist gut, er geschehe! weiß ich noch nicht wie? – so weiß ich doch daß er auf unser Heil abzweckt, u[nd] bete durch die Dunkelheit: Vater, dein Wille geschehe“[170].

Die Teilnehmer der Zirkularkorrespondenz hatten Probleme damit, um Heilung zu beten, aber sie versuchten stets, sich rückhaltlos in Gottes Willen zu ergeben und ihre Krankheiten geduldig zu tragen. Philipp Matthäus Hahn forderte von Gott die Heilung und konnte sich nur schwer damit abfinden, wenn Gott eine Krankheit nicht sogleich wieder wegnahm. Hartmann konnte das Gebet um Heilung und die Ergebung in Gottes Willen verbinden. Dabei hoffte er jedoch immer, es werde Gottes Wille sein, zu heilen. Als seine älteste Tochter einen erneuten Rückfall in ihre „Nerven-

---

[164] StAL PL 701 Bü 3 19.12. 1774.

[165] StAL PL 701 Bü 3 16.05. 1775.

[166] StAL PL 701 Bü 3 26.05. 1775 (über seine geisteskranke Tochter Rosina Catharina).

[167] StAL PL 701 Bü 11 12.01. 1790.

[168] StAL PL 701 Bü 6 11.01. 1779. Ein anderes Mal schrieb Hartmann: „Ach mach mich Still u[nd] stumm, wenn ich was leiden solle.“ (StAL PL 701 Bü 2 25.02. 1774).

[169] StAL PL 701 Bü 11 14.01. 1790. Hartmann zitiert Johannes 21, 18–19.

[170] StAL PL 701 Bü 3 08.08. 1775. Es handelt sich um die Abschrift eines Briefes an Lavater, Thema ist die Nervenkrankheit der Tochter.

krankheit" hatte, schrieb er: „Ach hilf, o Arzt u[nd] Helffer wie du willt – dein Wille ist gut, ist Seligkeit – hilf durch JEsum Christum, im Leben – im Leiden im Sterben u[nd] nach dem Tode. Amen!!!"[171] Zwar sollte Gottes Wille geschehen. Aber, so hoffte er, ein „Arzt und Helfer" konnte nur helfen und heilen wollen.

Zur geistlichen Stärkung der Kranken und zur eigenen Stärkung wählte Hartmann durch Däumeln im Hallischen Schatzkästlein oder in anderen Spruchsammlungen Bibelstellen aus, die er dann auf die eigene Situation bezog. Dem schwerkranken Christian Gottfried schlug er beispielsweise „Das Warten der Gerechten wird Freude werden" auf[172]; in Rosina Catharinas erstem Anfall der Nervenkrankheit fand er den Spruch: „Fürwahr du bist ein verborgener Gott, du Gott Israel"[173].

6. Kleinere Selbstzeugnisse

In den Briefen Flattichs, der Korrespondenz Harttmanns und Harttmanns Tagebüchern taucht nur einmal ein Sündenbekenntnis auf. Harttmann bekannte in einem Gebet, dass er in einer hartnäckigen Krankheit seiner Frau falsch gehandelt habe[174]. Als seine Frau erkrankte, hatte Harttmann zunächst Gott um ihre Heilung gebeten, ja er wollte ihm seine „Hülfe abtumultuiren"[175]. Sein Gebet blieb aber erfolglos. Harttmann musste sein Verhalten nun überdenken und bekennen, dass es falsch war. Er hatte das Leiden abgewiesen, anstatt es von Gott anzunehmen. Er hatte sich nicht gefragt, warum Gott ihm und seiner Frau dieses Leiden sendet. Die für diesen Fall gültige Verhaltensnorm – Ergebung in Gottes Willen; geduldiges Ertragen dessen, was Gott schickt; Überprüfung des eigenen Lebenswandels, um herauszufinden, was Gott veranlasst hatte, diese Krankheit zu schicken – war Harttmann klar und theoretisch akzeptierte er sie. Er hielt sich aber praktisch erst daran, als ihn die Hartnäckigkeit der Krankheit dazu zwang, sein Verhalten zu prüfen. Und auch jetzt prüfte er nur sein Verhalten in der Krankheit, nicht aber, was Gott denn veranlasst haben könnte, die Krankheit überhaupt zu schicken.

Um Heilung zu beten, war für Harttmann kein grundsätzliches Problem. Er und seine Korrespondenten beteten für sich und füreinander, wenn jemand krank war, und der Wunsch nach Gesundheit schien ihnen nichts Fleischliches zu sein. Eisenlohr etwa fragte Harttmann: „Was macht Ihr lieber Gottfried [Harttmanns Sohn]? Ich bette vor ihn, daß der Himmlische Arzt ihn von Grund aus curiren – und ihm eine dauerhafte gesundheit schenken wolle"[176]. Es musste sich aber um eine Bitte, nicht um eine Forderung, handeln. Lanz war in einer Krankheit überzeugt davon, dass Gott ihn diesmal sterben lassen werde. Er schrieb an Harttmann: „Da ich um mein Leben nicht

[171] StAL PL 701 Bü 5 27.10.1777.
[172] Vgl. StAL PL 701 Bü 11 09.01.1790. Die zitierte Bibelstelle ist Spr 10,28.
[173] StAL PL 701 Bü 3 28.05.1775. Diese Stelle findet sich in Jes 45,15.
[174] Aus diesem Gebet wurde im Kap. III zitiert (oben S. 118).
[175] UB Tüb. Mh 810a S. 236 (08.01.1781).
[176] UB Tüb. Mh 749 08.05.1779.

selbst beten konnte, sondern solches hingeben mußte. so beteten die Brüder vor mich, viele inbrünstig, und Er hat sie erhört. Ich danke es jedem, der meiner vor dem HERRN gedacht hat, und vorzügl[ich] auch Ihnen ..."[177]. Flattich schrieb in seinen Briefen nichts davon, ob und was er in Krankheit gebetet hat, aber er wünschte seiner Tochter regelmäßig, dass Gott sie und ihre Kinder gesund erhalten möge[178].

Gott brachte selbst zum Ausdruck, dass ihm solche Gebete wohlgefällig waren, indem er den Betenden Antwort gab, er werde das Gebet erhören. Harttmann notierte dafür in seinem Tagebuch mehrere Beispiele. Als ein Sohn die Blattern hatte und Harttmann um sein Leben fürchtete, wurde er „schnell aufgeheitert, u[nd] versichert, es gelte auch mir d[a]s Wort Jesu an den Königischen: dein Sohn lebet. V[on] da an ware ich beruhigt, u[nd] die Genes[un]g meines Kindes wurde immer deutl[ich]er"[179].

Harttmann zwang Gott solche Versicherungen geradezu ab. Als er selbst fürchtete, lebensgefährlich erkrankt zu sein, „bat ich den l[ieben] Gott, Er wolle mir selber eine Versicher[un]g wegen meines lebens geben, u[nd] setzte es darauf aus, ich wolle es glauben, biß Er mir d[urc]h einen andern den Spruch sagen lasse: Ich werde nicht sterben, sond[ern] leben u[nd] des Herrn Werk verkündigen"[180]. Einige Zeit später bekam er Besuch. Seine Besucherin wünschte, Harttmanns Hochzeitscarmina zu lesen. Die Hälfte der Gedichte las sie still, den Rest dann laut, und in diesen Gedichten befand sich der gewünschte Bibelvers. Harttmann pries Gott dafür.

Harttmann beurteilte sein eigenes Verhalten vom Ergebnis her: Wenn Gottes Antwort und Hilfe eintrafen, machte er sich keine Gedanken darüber, ob er diese Reaktion erbeten oder gefordert hatte. Als er beim Sterben eines Mitbruders einmal einen besonders „geseegneten Eindruck v[on] Xsto[=Christo] als dem Herrn hatte", aber dennoch bei Abfassung der Leichenpredigt nicht imstande war, diese Erfahrung in angemessene Worte zu fassen, begab er sich wieder ins Gebet: „Ich mahnte Gott auch an diesen mir geschenkten Eindruk, und provocirte ihn gleichsam damit zur Hülfe"[181]. Gott half, und diese Leichenpredigt machte laut Harttmann „eine grosse bewegung bei vielen im Stipendio, u[nd] auch eine Erbauung bei vielen aus der Stadt"[182]. Nur wenn Gottes Hilfe ausblieb, war er zerknirscht darüber, dass er sich nicht in Gottes Willen ergeben hatte.

Hielt eine Krankheit länger an, so war es notwendig, sich ohne Murren darein zu ergeben. Eisenlohr schrieb: „Seelig ist der Mann, der die Anfechtung nicht von sich wegzuschieben bemühet ist, sondern sie ohne Gott einer Härtigkeit zu beschuldigen,

---

[177] UB Tüb. Mh 749 29.07. 1780.

[178] Etwa Brief 48 06.09. 1784, 49 29.10. 1784, 55 12.09. 1785, 59 09.01. 1786.

[179] UB Tüb. Mh 810 S. 236 (07.11. 1778). Es handelt sich um die Bibelstelle Joh 4, 49–50: „Der Königische sprach zu ihm: Herr, komm hinab, ehe denn mein Kind stirbt! Jesus spricht zu ihm: Gehe hin, dein Sohn lebt!"

[180] UB Tüb. Mh 810a S. 231. Die zitierte Bibelstelle ist Psalm 118, 17.

[181] UB Tüb. Mh 810a S. 132f. 05.12. 1765.

[182] UB Tüb. Mh 810a S. 132f. 05.12. 1765.

erduldet“[183]. Eisenlohr litt zu der Zeit selbst an einer schweren Krankheit, und diese vorbildliche Haltung selbst einzunehmen fiel ihm wahrlich nicht leicht. Er fuhr nämlich fort: „Großes Wort! Wer verstehet es, was dulden seÿe, als derjenige, der wirklich die bittere Empfindungen eines drükenden Leÿdens in seinen Eingeweÿden fühlt. dem wird erst klar, waß für ein hoher Grad der Selbst-Verläugnung zum dulden, oder nicht wiederstreben dem Übel, das auf einen andringet, erfordert werde.“

Zwar durfte man nicht murren und nicht mit Gott hadern, aber diese Pietisten brachten deutlich zum Ausdruck, dass es ihnen schwerfiel und dass sie körperliche und seelische Schmerzen litten. Als der Waisenhauspfarrer Beckh gestorben war, schrieb seine Frau: „Ich muß alle mal wider dencken u[nd] mich mit dem zufriden stellen der Herr, der Macht hat über alles hats gethan. ihm wäre es ja ein geringes gewesen mir ihn wider zu schencken u[nd] gesund herzustellen. Aber er hats eben so bedacht gehabt in seinem Rathschluß. u[nd] ich habe ja schon lange nicht mehr nach meinem sondern nach seinem willen zu leben, so muß ich mir es eben gefallen lassen, wenns schon schmerzet u[nd] blutet u[nd] das innerste durchdringet, u[nd] seine tiffen nicht begehren zu erforschen. Sond[ern] blindlings glauben, u[nd] disen weg gehen den er mich führen will“[184].

Das Vertrauen in den heilenden Gott ging Hand in Hand mit dem Gebrauch von Medikamenten und der Konsultation von Therapeuten. Harttmann schien da eine Ausnahme zu machen, er notierte in seinem Tagebuch: „Wenn es [ein Kind Gottes] an s[einem] leibe krank ist, schikt es nicht gleich zum Doctor, oder in die Apotheck, sondern es gehet in s[ein] hertz, sammelt sich, und hält sich an Gott und ließt das Wort Gottes, als eine artzneÿ leibes, und der seelen. denn auf dieses beede wirkt es kräftig. Ein Kind Gottes weißt das reimlein so wohl: der Leichnam, der vor uns verwundt, der mach uns leib und seel gesund. damit verspart es sich manche Artzneÿ. ... es muß auch mit der Cur des leibes von innen heraus anfangen, denn unser schade hat ja nicht in dem Leib, sondern in der Seele seinen Anfang genommen“[185]. Ähnlich wie Moser aus der Zirkularkorrespondenz[186] vertrat Harttmann hier eine Haltung, die besonders fromm, gläubig und vorbildlich war. Er erweckte den Eindruck, als ob er in seinen Krankheiten sogleich eine Seelenprüfung vornehme, auf Medikamente verzichte und sich statt dessen in die Bibel vertiefe. Seine Praxis aber, ähnlich wie bei Moser, entsprach diesem Anspruch nicht. Von seiner Seelenprüfung war am Anfang dieses Abschnitts schon die Rede. Was die Verwendung von Arzneimitteln angeht, so enthält das Tagebuch, in dem die eben zitierte Stelle steht, einen Anhang mit Rezepten für diverse Arzneimittel, ein Brief eines Arztes an Harttmann ist erhalten mit Diagnose und Therapievorschlag[187], und einem Brief von Conz ist zu entnehmen, dass Harttmann bei ihm eine Bestellung für ein Salz aufgegeben hatte, das als „Universal

[183] UB Tüb. Mh 749 19.04. 1780.
[184] UB Tüb. Mh 749 27.09. 1779.
[185] UB Tüb. Mh 810.
[186] Vgl. oben S. 144.
[187] UB Tüb. Mh 749 Ofterdinger 16.05. 1780.

Arzneÿ in allen Umständen" gebraucht werden konnte[188]. In dem Anhang des Tagebuchs sind Medikamente gegen Zahnweh, Koliken, schlechtes Gehör, Fieber und vieles andere aufgelistet. Dabei finden sich mehrere Mittel, bei denen der Urin des Kranken mit anderen Zutaten verkocht wird und dann einem Tier vorgesetzt wird: Frisst es, so wird der Kranke gesund. Solche Mittel waren in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in der Schulmedizin nicht mehr üblich[189]. Harttmann lobte die Hallesche Goldtinktur, durch sie seien „schon viele, und rechte wunderkuren geschehen"[190]. Einmal war es sogar Gott selbst, der Harttmann von einem Medikament in Kenntnis setzte, das für seine Krankheit geeignet war: „Der Herr ... gab mir d[en] 7. Jan[uar] auf dem Erwachen schon d[a]s remedium in den Sinn", und da verwundert es nicht, das schon am gleichen Nachmittag das Fieber ausblieb[191].

Flattich hingegen setzte wenig Vertrauen in Arzneimittel. Der Vikar Hosch hatte ihn gefragt, ob er in seinem Leben schon Krankheiten durchmachen musste. Flattich antwortete, er sei als junger Mann oft sehr krank gewesen, so sehr, dass er fünf Jahre lang nicht studieren konnte. Er fuhr fort: „Ich suchte mir durch den Gebrauch allerley Arzney-Mittel zu helfen; weil ich aber zu allem Glück nicht reich war, so mußte ich alle Arzney-Mittel völlig aufgeben und mich auf die Gedult legen"[192]. Statt auf Medikamente setzte er nun auf gesündere Lebensführung, insbesondere auf Leibesbewegung und auf einfache Kost. Seit er Wein, Fleisch und Gemüse aufgegeben habe, müsse er auch nicht mehr regelmäßig laxieren oder zur Ader lassen. Flattich hatte keine grundsätzlichen Einwände gegen Arzneimittel (solange man über ihrer Anwendung nicht Gott vollkommen vergaß)[193], aber er fand, dass eine bescheidene Lebensführung sie überflüssig machte. Worte und Taten stimmten in Flattichs Fall überein. Sein Sohn Andreas Friedrich lag an einem „Nerven-Fieber"[194], und alle rechneten mit seinem baldigen Ende. Viele Leute aus seiner Umgebung redeten dem Kranken zu, Medikamente zu gebrauchen, und als er sich weigerte, „so meynten manche Leute, daß ich als Vatter ihm befehlen solle, daß er auch etwas brauchen solle." Flattich unterstützte seinen Sohn. Wahrscheinlich hielten die Leute ihm daraufhin vor, es sei eine Sünde, nichts gegen eine tödliche Krankheit zu unternehmen, denn Flattich verteidigt sich, es sei in der Heiligen Schrift weder verboten noch geboten, Medikamente einzunehmen. Und so könne er seinem Sohn die Wahl lassen, der sei schließlich volljäh-

---

188 UB Tüb. Mh 749 07.09. 1780.

189 Vgl. Rothschuh, Konzepte S. 113–114, 122–123.

190 UB Tüb. Mh 810.

191 UB Tüb. Mh 810a S. 230 11.01. 1775.

192 Brief 24 28.12. 1778.

193 An Dann schrieb er: „Die Sorgen werden zu dieser [Zeit] dadurch vermehrt, weil man den göttlichen Seegen immer weniger glaubt, ... und zwar wird der Seegen immer weniger geglaubt, weil der Naturalismus immer mehr aufkommt. ... [ich] habe den Naturalismum in der Führung der Haußhaltung, in der Information und Auferziehung junger Leuten und in der Heilung der Krankheiten wahrgenommen, weil man in diesen drey Verrichtungen gemeiniglich nur auf bloße natürliche Mittel sich legt." (Brief 83 01.03. 1789).

194 Brief 25 06.02. 1779.

rig[195]. Ein halbes Jahr später schrieb Flattich: „[Es] macht manchen ein Nachdenken, daß er von einer großen Krankheit ohne Gebrauch einiger Arzney gesund worden und bisher gesund geblieben"[196]. Als Flattichs Tochter Friderica einen geschwollenen Arm hatte und den Arm gar nicht mehr gebrauchen konnte, konsultierte sie allerdings deswegen einen Barbierer[197].

Harttmann war, ähnlich wie Hahn, von der Wichtigkeit seiner Arbeit für das Reich Gottes überzeugt. Als er bei der Abfassung der bereits erwähnten Leichenpredigt festsaß und ihm nichts einfiel, gab Gott ihm ein, es sei der Satan persönlich, der ihn hindere[198]. „Da fiel mir ein, das seÿe ein Streich des Feindes, der mir bißher im licht gestanden, und mich zaghaft gemacht: der wisse wohl, daß d[urc]h dieses mein Zeugniß von meinen Herr[sic] s[einem] Reich ein Abbruch geschehn werde"[199]. Die Predigt konnte laut Harttmann ungewöhnlich viele Zuhörer rühren.

Harttmann schrieb in seinem Tagebuch öfters davon, dass Gott ihm etwas in den Sinn gab, sei es ein Medikament, sei es, dass der Satan ihn gerade angriff, sei es ein auf seine Situation passender Bibelspruch[200]. Harttmann „däumelte" auch, um Botschaften von Gott zu erhalten, d.h. er schlug Bücher an einer beliebigen Stelle auf, las einen Satz und bezog ihn dann auf sich. Dazu nahm er entweder die Bibel oder Luthers „Schatzkästlein". Zum Beispiel betete er einmal zu Gott, er möge ihn im Glauben stark halten, damit er nie aus „Menschenforcht oder Gefälligkeit von meinem lebendigen Grund abkommen sollte. ... Als ich vom Gebett aufstund, so fiel mir ein, ich solle in Luthers Schatzkästlein aufschlagen"[201]. Harttmann schlug 2. Tim 2, 3 auf: „Leide mit als ein guter Streiter Jesu Christi."

Bei Flattich, Harttmann und ihren Korrespondenzpartnern finden sich kaum Sündenbekenntnisse in Krankheit. Sie beteten in selbstverständlicher Weise um Heilung, aber nicht so fordernd wie Hahn. Über Bibelsprüche, die ihnen in den Sinn kamen oder die sie beim Däumeln fanden, kommunizierte Gott mit ihnen und versprach dabei oft, ihre Krankheiten zu heilen. Die Ergebung in Gottes Willen war ihnen wichtig, sie gaben aber zu, dass sie ihnen oft schwerfiel. Ihren Schmerz in eigenen Krankheiten oder in Krankheiten von Angehörigen und Freunden brachten sie offen zum Ausdruck. Sie äußerten sich selten darüber, wie sie ihre Krankheiten behandelten und Harttmann sprach sich sogar gegen die Behandlung aus, aber es ist dennoch klar, dass die Behandlung durch Heiler und Medikamente bei ihnen die Regel war. Nur Flattich fand Medikamente überflüssig und schien sie auch tatsächlich selten einzusetzen, aber er hatte keine theologischen Einwände dagegen. Die hallesche Essentia dulcis

---

[195] Vgl. Brief 25 06.02.1779.
[196] Brief 28 02.08.1779.
[197] Vgl. Brief 82 08.12.1788.
[198] Vgl. oben S. 159 und Kap. III S. 120.
[199] UB Tüb. Mh 810a S. 133 05.12.1765.
[200] Vgl. etwa die oben S. 159 zitierte Episode, wo eines von Harttmanns Kindern die Pocken hatte und Gott ihm die Bibelstelle „dein Sohn lebt" eingab. Ein anderes Mal gab Gott ihm die Stelle Hos 6,2 ein, die unten S. 187 zitiert wird.
[201] UB Tüb. Mh 810a S. 160.

wurde als wahres Wundermittel gelobt, ob sie tatsächlich bevorzugt eingesetzt wurde, lässt sich allerdings nicht sagen. Wie Hahn waren diese Pietisten von der eigenen Bedeutung für das Reich Gottes überzeugt.

7. Ergebnis

Eine Überprüfung des eigenen Lebenswandels aufgrund einer Krankheit und ein Bekenntnis der gefundenen Verfehlungen vor Gott oder den Mitbrüdern sind selten in den untersuchten Selbstzeugnissen. Sie finden sich vor allem im Tagebuch von Philipp David Burk und bei Albrecht Reichard Reuß. Die Sündenbekenntnisse von Philipp Matthäus Hahn und Karl Friedrich Harttmann zum Ende des Jahrhunderts weisen ein paar Schönheitsfehler auf: Hahn stellte scheinbar reuig Hypothesen auf, welche Verfehlung er begangen haben könnte, nur um festzustellen, dass in Wirklichkeit die Schuld bei anderen lag. Und Harttmann bekannte in einer ungewöhnlich hartnäkkigen Krankheit seiner Frau, dass er und seine Frau es versäumt hatten, zu fragen, warum Gott diese Krankheit schickt. Sie fragten allerdings auch jetzt nicht danach, was an ihrem Lebenswandel verkehrt war.

Zwar waren die Pietisten schon bekehrt, ihre Krankheiten mussten sie also nicht mehr zum Bußkampf mahnen, der dann in die Bekehrung mündet. Aber der pietistischen Erbauungsliteratur nach und auch nach ihrem eigenen Bezeugen züchtigte Gott sie über ihre Abweichungen mit Krankheit. Sie waren jedoch nicht allzu interessiert daran herauszufinden, was diese Abweichungen waren.

Die Pietisten beteten zu Gott, er möge sie in ihren Krankheiten stärken und ihnen Geduld verleihen. Zum Teil beteten sie auch um Heilung. Jedoch standen das Gebet um Heilung und die Ergebung in Gottes Willen in Spannung zueinander, und in diesem Konflikt verhielten sie sich unterschiedlich. Den Teilnehmern der Zirkularkorrespondenz war die Ergebung in Gottes Willen wichtiger. Sie hatten daher ein Problem damit, um die Heilung von ihren Krankheiten zu bitten. Zudem sahen sie schon den Wunsch nach Heilung als etwas weltliches und damit problematisches an. Ihre Haltung zum Gebet in Krankheit entspricht genau der, die Zsindely als typisch pietistisch charakterisiert hat. Sie stellt aber nur das eine Ende eines Spektrums von Einstellungen dar, die sich im württembergischen Pietismus finden lassen. Hahn befand sich am anderen Ende des Spektrums, er forderte geradezu von Gott die Heilung. Da er glaubte, dass sein körperliches und seelisches Wohlergehen für das Reich Gottes förderlich waren, sah er diese Forderung nicht als weltlich an. Er hatte dafür ein Problem mit der Ergebung in Gottes Willen, er konnte sich nur mühsam dareinfinden, wenn er oder seine Familie doch einmal länger krank waren. Auch Karl Friedrich Harttmann und seine Korrespondenten beteten für ihre Genesung. Den Konflikt, den die Pfarrer der Zirkularkorrespondenz spürten, empfanden sie nur, wenn die Erhörung ausblieb. Nun sahen sie, dass Gottes Wille offensichtlich anders war und ergaben sich darein. Wenn sie hingegen gesund wurden, so stimmten ihr Gebet und Gottes Wille ja überein. Nur Israel Hartmann konnte das Gebet um Heilung mit der

Ergebung in Gottes Willen verbinden. Es scheint so, dass die Selbstverständlichkeit, mit der die württembergischen Pietisten im Gebet Wünsche an Gott richteten und davon überzeugt worden, dass Gott sie auch erhören werde, im Lauf des 18. Jahrhunderts zunahm.

Die Art und Weise, wie sie ihre Krankheiten behandeln, wird unterschiedlich stark thematisiert. In religiösen Tagebüchern und in erbaulicher Korrespondenz nimmt die Behandlung einen weitaus geringeren Raum ein als in Familienbriefen, das liegt an der Quellenart. Jedoch behandelten sie alle ihre Krankheiten, auch Moser und Harttmann, die sich gegen Arzneien aussprachen. Nur Flattich verzichtete weitgehend auf Medikamente, aber nicht aus grundsätzlichen theologischen Bedenken. Die württembergischen Pietisten behandelten sich häufig selbst, und sie konsultierten verschiedene Heiler. Namentlich genannt werden zumeist studierte Ärzte. In schweren Fällen wurden mehrere Ärzte nach- oder nebeneinander hinzugezogen. All dies war im 18. Jahrhundert verbreitet und üblich. Sie behandelten auch ihre kranken Säuglinge. Entgegen den Befunden Medicks für Laichingen warteten diese Pietisten in den ersten Lebensmonaten eines Kindes nicht ab, ob dieses leben oder sterben würde.

Was ihr Verhältnis zu pietistischen Medikamenten angeht, so ergibt sich kein eindeutiger Befund. Bengel und seine Frau schienen die Medikamente der Halleschen Waisenhausapotheke zu bevorzugen, Reuß verwendete sie, stellte sie aber nicht über andere Arzneien. Harttmann lobte die Essentia dulcis, ob er sie tatsächlich bevorzugt verwendete, lässt sich nicht sagen. Hahn zeigte keine Vorliebe für pietistische medizinische Autoren oder Hallesche Medikamente, er schien im Gegenteil Aufklärungsmediziner zu bevorzugen.

In der Literatur wird manchmal eine Dichotomie zwischen religiösem Krankheitsverhalten (Beten) und nichtreligiösem (medizinische Behandlung) postuliert, z.B. von Lucinda McCray Beier: „The religious approach to illness favoured passive prayer and trust in God, while the secular approach was characterised by as active an attack as possible on the symptoms and causes of the illness“[202]. Dies ist modernistisch gedacht: Ein Gebet ist passiv, das Einnehmen eines Medikaments aktiv. In einem Weltbild, in dem Krankheit von Gott kommt, ist aber ein Gebet ein aktiver Angriff auf diese Krankheit. Zudem ist es wichtig, das Zusammenspiel der beiden Verhaltensweisen in den Blick zu nehmen. Die tiefreligiösen Pietisten konsultierten Ärzte und griffen zu Medikamenten, sie setzten ihr Vertrauen aber nicht allein in Ärzte und Arzneien[203]. Parallel zur körperlichen Behandlung musste die Seele sich zu Gott wenden, sich vor ihm demütigen und Halt und Trost bei ihm suchen. Die Gefahr, der Behandlung zuviel Gewicht zuzumessen, bestand und wurde von den württembergischen Pietisten gesehen und gefühlt.

Es stellt keinen Widerspruch dar, an einen religiösen Ursprung von Krankheit zu glauben und dennoch Medikamente zu nehmen. Gebet und Behandlung gingen

---

[202] Beier, Sufferers and Healers S. 155.

[203] Zur Rolle, die Medikamente bei der Heilung von Krankheit in der Sicht der Pietisten spielten, vgl. Kap. V.

Hand in Hand. Schwieriger ist es mit den Pietisten, die Probleme damit hatten, um ihre Genesung zu beten. Wenn es problematisch war, Gott um die Heilung zu bitten, wenn man geduldig abwarten musste, bis Gott den Zeitpunkt der Heilung für gekommen hält, so musste es auch problematisch sein, die Heilung mit einer Arznei zu beschleunigen.

Die Ergebung in den Willen Gottes war für fast alle untersuchten Pietisten zentral. Der eigene Wille galt ihnen als sündhaft, weltlich und als Zeichen, dass der alte Adam in ihnen noch mächtig war. Er musste also verleugnet werden. Am deutlichsten wird dies bei Reuß. Wenn er etwas ungern tat, sah er dies als Merkmal für das Vorliegen sündlichen Eigenwillens an und schloss, Gott müsse genau diese Handlung von ihm erwarten. Oft stellten die württembergischen Pietisten Gottes Willen ex post fest: Das, was eingetroffen war, musste Gottes Wille sein, denn wie hätte es sonst geschehen können? Hahn allerdings bezweifelte – und nicht zu Unrecht –, dass seine Mitbrüder ihren Eigenwillen stets verleugneten. Er hielt eine vollständige Verleugnung des eigenen Willens für unmöglich. Er sah aber auch den menschlichen Willen als nicht grundsätzlich sündhaft an bzw. er unterschied zwei Arten von menschlichem Willen, einen bösen, zu unterdrückenden, und einen guten, den Gott lenkt.

Die Pfarrer interpretierten Krankheiten ihrer Gemeindemitglieder ganz, wie die Erbauungsliteratur es predigte, als göttlichen Ruf zur Buße und Umkehr. Sie versuchten also, ihre kranken Gemeindemitglieder zu bekehren. Dabei berichteten sie selten von Erfolgen. Die Gemeindemitglieder beurteilten ihr eigenes Verhältnis zu Gott mit anderen Kriterien als ihre Pfarrer. Wenn sie regelmäßig den Gottesdienst besucht hatten, gebetet und gesungen, wenn sie ehrbar gelebt hatten, so konnten sie nicht im Zustand der Gottferne sein, und sie bedurften nicht der Buße und Bekehrung, die die Pfarrer ihnen nahebringen wollten. Etliche Pfarrer beklagten sich, dass sie gar nicht zu Kranken gerufen wurden. Es scheint also, dass einige Gemeindemitglieder entweder ganz auf seelsorgerliche Betreuung am Krankenbett verzichteten oder sich woanders eine Betreuung nach ihrem Geschmack verschafften. Die Pietisten nannten dies „weltlich". Aber aus ihren eigenen Berichten wird deutlich, dass die Religion einen festen Platz im Leben ihrer Gemeinde hatte. Die Kirche, das Beten und Singen waren für ihre Gemeindemitglieder zentrale Bestandteile eines guten Lebens. Der Ausschnitt ihres Weltbildes, der über die pietistischen Zeugnisse in den Blick gerät, ist allerdings zu klein, um weiterführende Aussagen zu machen.

Manche Gemeindemitglieder setzten in Krankheiten auf Gesundbeter und Segensprecher. Es kann allerdings nicht entschieden werden, ob sie diese als Zauberer betrachteten oder als religiöse Heiler ansahen.

Die pietistische Erbauungsliteratur schrieb den württembergischen Pietisten vor, dass Kranke ihre Sünden erkennen und bekennen sollten; sie sollten geduldig ausharren, sich in Gottes Willen ergeben und ihre Krankheit gern ertragen; sie sollten Gott um die Heilung von ihrer Krankheit bitten; sie sollten für kranke Brüder und Schwestern beten und bei Ärzten und durch Arzneien Gottes Hilfe suchen. Pfarrer sollten Krankheiten ihrer Gemeindemitglieder dazu nutzen, diese zur Bekehrung zu bringen.

Das Erkennen und Bekennen von Sünden spielt in den Selbstzeugnissen eine vergleichsweise geringe Rolle. Die württembergischen Pietisten erkannten zwar an, dass sie in Krankheit ihren Lebenswandel überprüfen sollten, aber mit Ausnahme von Reuß und Burk taten sie dies kaum.

Bei der Ergebung in Gottes Willen und beim Gebet um Heilung zeigen sich die größten Unterschiede zwischen den untersuchten Pietisten. Das liegt daran, dass diese beiden Normen nicht ohne weiteres miteinander vereinbar sind. Bei einer vollständigen Ergebung in Gottes Willen muss man darauf verzichten, von Gott einen bestimmten Krankheitsverlauf zu erbitten. Betet man hingegen vertrauensvoll um Heilung, so kollidiert dies mit der Ergebung in Gottes Willen. In diesem Dilemma zwischen zwei Normen entschieden sich die einen Pietisten für die Ergebung in Gottes Willen, insbesondere die Pfarrer der Zirkularkorrespondenz, andere legten den Schwerpunkt auf das Gebet um Heilung, vor allem Hahn. Die württembergischen Pietisten beteten füreinander, wenn sie erkrankt waren, aber eben nicht immer um Heilung, sondern vor allem um Geduld und Kraft.

Für alle württembergischen Pietisten war die Geduld in einer Krankheit zentral, sie mussten die Krankheit gern ertragen und durften nicht wider Gott murren. Dies fiel ihnen aber nicht leicht. Sie mussten darum kämpfen, diese Geduld zu erlangen, und häufig scheiterten sie dabei. Die Härte der Forderung, schwere Krankheiten, sogar den Tod lieber Angehöriger, gern zu ertragen, konnten die württembergischen Pietisten mildern. Dies erreichten sie durch die Kombination dieser Norm mit anderen pietistischen Einstellungen, die es ihnen erlaubten, Schmerz und Trauer zu fühlen und zu artikulieren.

Bis auf Flattich behandelten alle württembergischen Pietisten ihre Krankheiten, sie konsultierten Ärzte und nahmen Medikamente. Sie suchten also Heilung in der von Gott eingerichteten Ordnung. Die Erbauungsliteratur betonte allerdings auch, dass man seine Hoffnung nicht allein und in erster Linie auf Arzneien und Ärzte setzen dürfe, sondern in ihnen Gottes Hilfe suchen müsse. Hieran mussten sich manche der untersuchten Pietisten immer wieder selbst erinnern, vor allem Burk und Hahn, denn sie neigten dazu, der Behandlung zu große Bedeutung zuzumessen.

Die pietistischen Pfarrer versuchten, ihre kranken Gemeindemitglieder bei ihren Krankenbesuchen zu bekehren. Dabei waren sie nicht besonders erfolgreich.

Vergleicht man die pietistische Norm und die Praxis, so zeigt sich, dass die württembergischen Pietisten sich weitgehend bemühten, der Norm zu entsprechen. Sie taten dies mit unterschiedlichem Erfolg. Außerdem nahmen sie individuelle Schwerpunktsetzungen vor und stellten manche Normen über andere. Durch die Kombination verschiedener pietistischer Einstellungen gelang es ihnen, die Härte mancher Anforderungen abzumildern.

V. Heilung von Krankheit

In der pietistischen Erbauungsliteratur ist Heilung von Krankheit kein zentrales Thema. Ihr Anliegen ist nicht die körperliche Genesung Kranker, sondern das Heil, das deren Seelen aus der Krankheit ziehen können. Wenn aber körperliche Genesung eintritt, so ist sie allein Gott zuzuschreiben. Gott ist es, der heilt, nicht Ärzte und Medikamente. Meistens heilt er mit Hilfe von Ärzten und Medikamenten, auch wenn er nicht darauf angewiesen ist und direkt heilen könnte. Nach einer Heilung sollen die Genesenen Gott danken, sowohl mit Dankgebeten wie auch dadurch, dass sie hinfort ein besseres Leben führen.

In diesem Kapitel wird untersucht, wie die württembergischen Pietisten die Heilung von Krankheiten erklärten. Sahen sie einzig und allein Gott als verantwortlich für den Verlauf einer Krankheit an, wie die Erbauungsliteratur es ihnen nahelegte? Wie sahen sie das Verhältnis zwischen Gott und der medizinischen Behandlung? Was taten sie, wenn keine Heilung eintrat? Was hielten sie von Heilungen, die ohne den Einsatz von Medikamenten zustande gekommen waren?

1. Die Bengelsche Familienkorrespondenz

Die Heilung von Krankheit sowie die Abwesenheit von Krankheit schrieben Bengel und seine Familie generell Gott zu. „Alle hiesige liebe unsrige befinden Sich würcklich Samt unserer alten theuren Mutter Gott zum Preyß wohl und erträglich", schrieb Johanna Rosina Williardtin ihrem Bruder Ernst[1]. „Mit dem Bebele ist es Gottlob wieder besser" meldete 1741 die Bengelin[2]. Dass es sich dabei nicht um bloße Floskeln handelte, die nicht viel bedeuten müssen, zeigen die zahlreichen Stellen, an denen Gott ausführlicher gedankt wurde. So schrieb Reuß: „Unter H[errn] Pf[arrer] Bedenknechts neul[icher] Kranckheit haben wir Gottes besondere Vorsorg und Seegen erfahren, daß er aus grosser gefahr augenscheinlich errettet worden etc. Wovor denn der l[iebe] Gott hertzl[ich] gepriesen seÿe"[3]. In seinem Tagebuch notierte er nach einer eigenen schweren Krankheit: „Habe demüthig danck mein Herr & mein Gott vor deine Hülfe & heÿlung des leibs. Ach heÿle mich o Arzt der Seelen wo ich noch kranck & blöde bin. Mache mich recht gesund im glauben"[4]. Reuß gelangte von der

[1] WLB cod. hist. qt. 717, 13 17.12. 1767.
[2] WLB cod. hist. qt. 688, I 23.10. 1741.
[3] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 I 14.09. 1738.
[4] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 III 18.03. 1774.

Krankheit des Leibes direkt zur Krankheit der Seele, die ebenfalls der Heilung bedurfte. Aber hier ist zunächst wichtig, dass Gott nicht nur ein Arzt der Seele, sondern auch ein Arzt des Leibes war. Er stand auch dem Arzt Reuß zur Seite: „3.4. wochen lang war S[eine] M[ajestät] am Catarrh mit Fieber & podagr[ischem] Anfall kranck. Ich war allein als sein Medicus auf der Solitude. dir o himml[ischer] Vatter seÿe danck, daß du mir beÿgestanden zum guten ausgang“[5].

Sie statteten Gott nicht nur Dank ab, wenn jemand von einer Krankheit genesen war. Bengel schrieb an Williardts: „Mit der Mutter hat es etlich mal mißlich ausgesehen, aber nun ist es durch Gottes Hülfe, die wir herzlich gepriesen, wieder merklich besser.“ Und die Bengelin setzte hinzu: „Gott seÿe dank, der mir wider gesundheit und kräften gibt meiner haushaltungs geschäfften ein wenig nachzugehen“[6]. Auch wenn sich der Gesundheitszustand nur gebessert hatte, schrieben sie dies Gott zu. Hatte man trotz angeschlagener Gesundheit die Kraft, seinen Geschäften nachzugehen, seien es der Haushalt oder die Verpflichtungen eines Pfarrers, so kam dies ebenfalls von Gott. Als Reuß' Kinder krank waren und er noch nicht davon überzeugt war, dass sie überleben würden, dankte er schon Gott: „Gottes güte seÿe gepriesen daß es bißher so erträglich gewesen“[7]. Gott war zu danken, dass nicht alles noch schlimmer abgelaufen war. So schrieb die Bengelin nach der Fehlgeburt ihrer Tochter Burkin: „Man [hat] Ursache vor die Göttliche Vorsehung zu danken, daß es nicht länger angestanden und mehr beschwerden oder gefahr gebracht hatte“[8]. Die Erträglichkeit einer Krankheit, für die Bengel und seine Familie Gott dankten, konnte immer noch sehr beschwerlich und schmerzhaft sein, wie sich an einem Bericht Williardts über eine Krankheit seines Schwiegersohnes Groß zeigt: „Wann nichts andres gemeldet wird, so ist diese Nacht auch passable vorübergegangen, wie die vorige. Aber es sind doch herbe u[nd] anhaltende Schmerzen, die passable heissen“[9]. Fast war es eine Definitionssache, dass Krankheiten „erträglich“ waren, denn „Gott ist getreu der uns nicht mehr auflegt als wir tragen können“[10].

Manche Krankheiten waren allerdings mit kaum erträglichen Schmerzen verbunden, vor allem die Koliken von Bengels Bruder. Reuß schrieb darüber: „Aller angewandten Mittel ließ der heftige Schmertzen darin er ohne aufhörung winselte & schrÿe nicht eher nach biß nach 1. uhr“[11]. Dies nahmen Bengel und seine Familie zum Anlass, Gott um so mehr zu danken, wenn die Schmerzen endlich nachließen: „Ge-

---

[5] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 III 08. 05. 1775.
[6] WLB cod. hist. fol. 1002, 32b 03. 07. 1741.
[7] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 I 11. 07. 1744.
[8] WLB cod. hist. qt. 688, I 01. 09. 1749.
[9] WLB cod. hist. qt. 717, 13. 01. 1767.
[10] Das schrieb Sophia Elisabetha Reuß nach einer überstandenen Krankheit WLB cod. hist. fol. 1002, 42 III 19. 05. 1749. Sie bezog sich wohl auf 1 Kor 10, 13: „Aber Gott ist getreu, der euch nicht läßt versuchen über euer Vermögen, sondern macht, daß die Versuchung so ein Ende gewinne, daß ihr's könnet ertragen.“
[11] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 I 28. 02. 1741.

lobt seÿ Gott der tödtet & wider lebendig macht!“[12] Zumindest im Rückblick wurde auch von den Kranken selbst erwartet, dass sie Gott für ihre schmerzhaften und schweren Krankheiten dankten. Bengel schrieb: „Wann ... mein Bruder wieder in seine Geschäfte hineingehen muß, so wird er ohne Zweifel spüren, wie unter der empfindlichen Züchtigung von der Treue unsers uns zu sich ziehenden Gottes doch mehr verborgene Süssigkeit ist, als bey allem, was in der Welt ist“[13]. Und über die chronisch kranke Mutter Williardts schrieb Bengel an seinen Schwiegersohn: „Es wird das überstandene Jahr nun doch im Rücksehen lieber seyn, als eines von den vorigen, die im aüssern vergnügter gewesen seyn mögen“[14]. Selbst wenn Gott nicht heilte, sondern tötete, war er zu preisen. Die Pflicht, Gott über den Tod eines lieben Angehörigen zu loben, wurde im Kapitel „Verhalten in Krankheit“ diskutiert[15].

Es war also Gott, der den Verlauf einer Krankheit in ihren feinsten Verästelungen noch bestimmte: Wie lange sie dauerte, wie stark die Schmerzen waren, wie vollständig die Genesung war. Dennoch behandelten Bengel und seine Familie ihre Krankheiten, Reuß hatte dies sogar zu seinem Beruf gemacht. Es stellen sich daher verschiedene Fragen: Wie sahen sie das Verhältnis von dem heilenden Gott und den Medikamenten, die sie nahmen? Hatten die Medikamente eine eigene Wirksamkeit, oder erhielten sie sie nur von Gott? Wie reagierten Bengel und seine Familie, wenn Medikamente keine Wirkung zeigten? Probierten sie etwas anderes aus, schlossen sie, dass Gott sie noch krank haben wollte?

Zunächst sollen die Textstellen betrachtet werden, in denen vom Effekt von Medikamenten auf den Gesundheitszustand die Rede ist und in denen Gott nicht erwähnt wird. Es sind nicht viele, und sie haben eines gemeinsam: Sie handeln von der Unwirksamkeit der Medikamente. So schrieb Ernst Bengel von der „bißherigen Unthätigkeit andrer Mittel“, deretwegen er sich zu einem chirurgischen Eingriff entschlossen hatte[16]. Die Bengelin meldete an Reuß, dass sie „bishero noch mit dem verordneten angehalten, mich aber nicht gar wohl dabeÿ befinde, von den Pillulen habe verwichenen montag nachts 25 genommen da folgenden tags ein paar mahl ohne sonderl[iche] beschwerdte öffnung bekommen, abends nahm wider 20 stück, darauf nicht mehr als 1 mahl, und folgenden tags gar keine, weil mir nun dabeÿ im gantzen Leib übel und enge war, absonderl[ich] an der seiten noch keine besserung spühre, auch im Creutz ein starckes drücken hatte, nahm ich selben abend und freÿtags nichts ein“[17]. Nur bei Reuß finden sich gelegentlich Stellen, in denen von einer Heilung durch wirksame Arzneien, nicht aber von Gott die Rede ist: „Mit der Fr[au] Baaß ist es seit 8. tagen her gantz gut gewesen. ... Unter dem anhaltenden Gebrauch gelinder

[12] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 II S. 239 o.D.). Reuß zitierte hier 1 Sam 2,6 „Der Herr tötet und macht lebendig, führt in die Hölle und wieder heraus.“

[13] WLB cod. hist. fol. 1002, 32c 25.03. 1743.

[14] WLB cod. hist. fol. 1002, 32b 11.02. 1743.

[15] Vgl. oben S. 128ff.

[16] WLB cod. hist. qt. 717, 14 02.07. 1774.

[17] WLB cod. hist. fol. 1002, 32c 05.09. 1740.

artzneÿen hat sich alles nach & nach gantz ordentl[ich] gegeben“[18]. Aber auch diese Stellen sind sehr selten. Hingegen stellt Reuß häufiger eine künftige Besserung durch Medikamente in Aussicht: „Vor das dorle ... schicke ich hir medicamente zur continuation wie bißher ... Soll ein merckl[icher] effect auf weiteren grad der besserung erhalten werden, so ist wohl noch eine längere Zeit zu continuiren“[19].

Bengel erwähnte die Wirksamkeit von Arzneien ein weiteres Mal an einer Stelle, bei der es nicht um eine konkrete Krankheitsepisode geht. Er benutzte sie als Analogie, um deutlich zu machen, wie das Wachstum des inneren Menschen am besten vor sich geht: „Wie wir nun die Speise und Arzney zu uns nehmen, und dieselbe hernach von selbs ihre Wirkung in dem Leibe zu dessen Genesung thut: so ist es auch unserer Seele heilsam, das gütige Wort Gottes fein fleissig und in völligen Dosi einzunehmen, und sich der ewigen Treue zu überlassen, daß sie selbsten uns nach ihrem Gefallen zubereiten wolle“[20]. Auf den ersten Blick scheint Bengel hier den Medikamenten eine eigene, unabhängige Wirkungskraft zuzuschreiben. Es ging Bengel allerdings darum, was menschliche Kraft beim Streben nach einem Ziel ausrichten kann[21]. Ein paar Sätze weiter heißt es: „Wo wir uns einmal der Gnade ergeben haben, da kann man sich mit eigenem geschäftigen Nachdenken oft eben so wohl abmatten, als fördern.“ Der Mensch, der Gott sucht, soll das göttliche Wort aufnehmen, danach kann er aber selbst nichts mehr dazu tun, er muss sich der Wirkung des göttlichen Wortes überlassen. Diese Wirkung hängt aber von Gott ab, von „der ewigen Treue“. Der Mensch, der Arzneien genommen hat, kann danach auch die Wirkung der Arznei nicht weiter beeinflussen. Hängt diese Wirkung auch von der „göttlichen Treue ab“?

Hierzu müssen nun die Textstellen untersucht werden, die sich mit dem Verhältnis von medizinischer Behandlung und Gottes Beitrag zur Heilung beschäftigen. Bengel und seine Familie drückten häufig die Hoffnung aus, dass Gott die Medikamente segnen werde, die sie verwenden wollten. So schrieb Reuß: „Zu den gebrauchenden Arztneÿen der L[ieben] Frau Muter gebe der Liebe Gott seinen ferneren Seegen!“, ein anderes Mal wünscht er „Göttliches gedeÿen“ zu einer Kur[22]. Nur wenige dieser Stellen betreffen eine bereits erfolgte Heilung. Einmal schrieb Johanna Rosina Williardtin über eine Krankheit ihrer Mutter: „Gott gab aber Seegen zu denen gebrauchenden arzneyen, und es Scheint es seye mit Seiner Hülffe dißmahl daß mehiste und beschwärlichste vorbeÿ obschon der Kopf die Nächte hindurch noch Schwach ist“[23].

So zeichnet sich folgendes Bild ab: Waren Bengel und seine Familie von einer Krankheit genesen, so dankten sie zumeist Gott dafür und erwähnten die Medikamente, die sie eingenommen hatten, nicht mehr. War eine erhoffte Heilung nicht ein-

[18] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 I 07.11. 1740.
[19] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 I 08.07. 1739.
[20] WLB cod. hist. fol. 1002, 32c 16.11. 1739.
[21] Bengel griff hier, wie die württembergischen Pietisten es häufig taten, zu einem Beispiel aus dem leiblichen Bereich, um etwas aus dem geistlichen Bereich zu veranschaulichen. Vgl. hierzu Kap. VIII S. 224.
[22] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 I 12.01. 1739 und 26.05. 1734.
[23] WLB cod. hist. qt. 717, 13 14.10. 1758.

getreten, warfen sie dies Gott nicht vor. Sie wiesen aber gelegentlich auf die enttäuschende Unwirksamkeit der verwendeten Arzneimittel hin. Sie äußerten den Wunsch, Gott möge die Medikamente segnen und sie so, über die Medikamente, von ihren Krankheiten heilen.

Wenn eine Behandlung nicht zu einer Besserung des Gesundheitszustandes führte, sahen Bengel und seine Familie das verwendete Medikament als unwirksam an. In diesem Fall versuchten sie es mit einer anderen Behandlung. Wenn sie nun genasen, so schrieben sie es dem Umstand zu, dass Gott die Behandlung gesegnet hatte. Gott wurde für die Unwirksamkeit des ersten Medikaments nicht verantwortlich gemacht. Bengel und seine Familie fragten sich auch nicht, warum Gott ein Medikament segnete, das andere aber nicht.

Obwohl es also letztendlich auf den Segen Gottes ankam, war es ihnen nicht gleichgültig, welches Medikament sie einnahmen. Sie bemühten sich um eine genaue Diagnose der Krankheit und um eine der Krankheit angemessene Behandlung. Ernst Bengel schrieb an seine Frau: „Nun klärt sichs immer weiter auf, daß die vorgehabte Cur unvermeidlich war. Noch gestern vormittags legte mir der l[iebe] H[err] L[eib]Med[icus] [Reuß] das Septicum auf, u[nd] unter ganz mässigen Schmerzen (nicht gar wie vom Blatternziehen) war innerhalb wenigen Stunden ein rundes Pläzl[ein] am Fuß also getödtet, daß ich ohne Empfind[un]g mit dem Federmesserl[ein] schneiden ... konnte. Gestern Abends schon u[nd] heute noch mehr zeigte sich weiter in der Tiefe bereits eine verhärtete gelbliche Materie, die durch nichts hätte zertheilt werden können: u[nd] nun sucht man eben allmähl[ich] u[nd] mit aller Vorsichtigkeit, weitern Grund zu bekommen u[nd] Luft zu machen; wobey man noch nicht wissen kann, wie weit es in die Tiefe gehen möchte“[24]. Die schädliche Materie im Körper war „verhärtet“, so dass sie nicht mehr aus dem Körper fließen konnte. Sie war auch schon so sehr verhärtet, dass sie nicht mehr durch Medikamente „zertheilt“ werden konnte, damit die Teilchen dann aus dem Körper fließen konnten. Sie musste also chirurgisch entfernt werden, der chirurgische Eingriff war unvermeidlich, die Krankheit ohne diesen Eingriff unheilbar. Dies setzt aber eine gewisse Eigenständigkeit der Krankheitsprozesse voraus. Gott handelte diesem normalen Krankheitsverlauf nicht zuwider, er sandte seine Hilfe nicht durch eine mirakulöse Verflüssigung der schädlichen Materie. Er unterstützte Reuß und Ernst Bengel vielmehr bei der chirurgischen Entfernung: „Wenn du dir aber die weitere Umstände erzehlen lässest, so wirst du, samt mir, Gott danken, daß Er unserem l[ieben] H[err]n Schwager ein Mittel entdecket hat, wodurch schon manche bey nahe desperate Schäden, ohne sonderliche Schmerzen, geheilt worden sind“[25].

Medikamente benötigten Gottes Segen, aber sie wirkten spezifisch. Bestimmte Medikamente wurden gegen bestimmte Krankheiten eingesetzt, in der Erwartung, dass auch Gottes Segen bestimmten Regelmäßigkeiten folgte. Innerhalb des humoralpathologischen Krankheitsverständnisses hatten die verschiedenen Medikamente eine

[24] WLB cod. hist. qt. 171, 14 03.07. 1774.
[25] WLB cod. hist. qt. 171, 14 03.07. 1774.

spezifische Wirkung, einige führten zum Beispiel zur Ausscheidung unerwünschter Säfte, andere milderten die Schärfe im Blut. Wenn Gott heilen wollte, so tat er das meistens, indem er diesen normalen Lauf der Dinge gut ablaufen ließ: Die Schärfe wurde korrigiert, die Säfte ausgeschieden, der Kranke gesund. Er heilte normalerweise über Hilfsmittel, über Medikamente und kompetente Personen, die diese Medikamente verabreichten. Er konnte aber auch ohne solche Hilfsmittel heilen. In einer Krankheit der Bengelin erreichte der Brief mit Reußens medizinischem Rat sie erst spät. Sie war nun schon genesen, ohne die vorgeschlagene Behandlung angewendet zu haben. Bengel schrieb darüber an Reuß: „Gott ist mit seiner Wolthat über Zeit und Ort und Werkzeüge“[26].

Wenn hingegen nach dem normalen Lauf der Dinge eine Krankheit unheilbar war, so erwarteten Bengel und seine Familie auch nicht, dass Gott sie heilen würde. Er war ohne Frage dazu imstande, auch eine unheilbare Krankheit zu heilen, aber sie rechneten nicht damit, dass er es tun würde. Reuß schrieb über eine Patientin, es habe „sich befunden daß der schaden in dem gelenck seinen ursprung habe und vor Spinam ventosam (ein beinkrebs) zu declariren seÿe. Mith[in] keine Hoffnung, ohne ausserordentl[iche] Hülffe Gottes, zu dessen curirung anscheine. ... Es ist eine empfindliche Züchtigung von Gott“[27].

In den schrecklichen Koliken von Bengels Bruder probierte Reuß verschiedene Medikamente aus: „Es waren mir nicht nur selbst viele und zum theil in vielen casibus von mir als bewehrt erfundene Mittel bekannt, sondern wie es beÿ dergl[eichen] leÿdensfällen zu geschehen pfleget, manche mitleÿdende gemüther wolten allerleÿ räthlein beÿtragen“[28]. Aber es war keine gewöhnliche Kolik, und „dergl[eichen] arten der Colic können sich so hartnäckig gegen die medicam[ente] beweißen als das podagra wann man wünscht daß ein würckl[ich] bevorstehendes lager durch artzneÿen solte verhütet werden. ... auch die Mittel welche vor 4. tagen zuletzt geholfen & diejenige wodurch ich vor 2. jahren ... den anfall bald abgewendet richten hier nicht zu.“ Reuß schloss aus seinen vergeblichen Bemühungen: „Kurz: es war wie ich glaube, Zeit zu leÿden aus liebesväterl[icher] absicht bestimmet.“ Wenn die Medikamente, die im Normalfall halfen, allesamt wirkungslos blieben, so musste dies Gottes Absicht sein. Reuß fuhr allerdings fort damit, nach einer Behandlung zu suchen, die von Gott unterstützt würde. Dass dies Leiden gottgewollt war, dass auch das Andauern des Leidens gottgewollt war, brachte ihn nicht dazu, abzuwarten, bis Gott das Leid beenden würde.

Bengel und seine Familie führten keine Gebetsheilungen durch (wenngleich sie zu Gott um Heilung beteten). Bengel äußert sich einmal über die biblischen Krankenheilungen in einem Brief an Reuß: „Die charismata iamaton[29] waren etwas wundersames, und die iamata[30] geschahen durch das Wort und Gebett allein, oder auch durch

[26] WLB cod. hist. fol. 1002, 32c 08. 11. 1744.
[27] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 I 17. 08. 1744.
[28] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 II S. 239 o.D.
[29] Gaben der Krankenheilung.
[30] Heilungen.

Arzneymittel, die aber sonsten zu dem grossen Effect nicht proportioniert waren, und also vielmehr Symbola, als remedia abgeben mußten. der habitus medicinae acquisitus[31] dagegen verhält sich, wie das studium Theologiae hodiernum[32] sich verhält gegen das jenige, was denen Aposteln und Propheten eingegossen und bey vorfallenden Gelegenheiten augenblicklich verliehen ward"[33]. Gott hatte die Gabe der Krankenheilung verliehen, so wie er prophetische Gaben verlieh. Diese besondere Gabe konnte den normalen Lauf der Dinge durchbrechen: wer sie besaß, konnte ohne Medikamente heilen oder mit Medikamenten, die eigentlich nicht angemessen waren. Durch den Gebrauch des Imperfekts und der Gegenüberstellung von Aposteln einerseits und dem Theologiestudium seiner Zeit andererseits deutete Bengel an, dass diese Gabe in seiner Gegenwart nicht mehr oder zumindest kaum mehr anzutreffen sei.

Die Heilung kam für Bengel und seine Familie von Gott, und sie priesen Gott dafür. Schon für jede Verbesserung des Gesundheitszustands, sogar für die Erträglichkeit einer fortdauernden Krankheit dankten sie Gott. Gott bestimmte den Verlauf einer Krankheit in allen Details. Trat keine Heilung ein, schrieben Bengel und seine Familie dies der Unwirksamkeit der verwendeten Medikamente zu. Sollte eine Heilung erfolgen, so musste Gott die Medikamente segnen. Nach der Heilung erwähnten sie die Medikamente meist nicht mehr, sondern dankten allein Gott. Gottes Segen war entscheidend für die Heilung, dennoch nahmen Bengel und seine Familie bestimmte Medikamente gegen bestimmte Krankheiten ein. Sie erwarteten, dass Gottes Segen bestimmten Regelmäßigkeiten folgen würde, dass er die falsche Behandlung nicht segnen würde. Sie erwarteten keine Wunder von Gott; wenn nach normalem Lauf der Dinge eine Krankheit unheilbar war, so rechneten sie nicht damit, dass Gott sie dennoch heilen würde[34].

2. Das Tagebuch Philipp David Burks

„M[eine]s Leibs Unpäßl[ich]keit hat d[er] HE[rr] d[er] Arzt gewandt"[35]. Gott war für Burk tatsächlich ein Arzt, ein Arzt für Leib und Seele. Gott bewahrte ihn in widrigen Umständen vor Krankheit, er rettete ihn bei einem Unfall[36]. Jesus gab Burk „aberm[als] eine Probe s[eine]r Vorsorge vor mich wegen m[eine]r Arzneÿen ..., die

[31] Der Stand der Medizin.
[32] Das heutige Studium der Theologie.
[33] WLB cod. hist. fol. 1002, 32c 26.03. 1742.
[34] Vgl. hierzu Kap.VIII 5.
[35] WLB cod. hist. oct. 102 XIV 16.02. 1737.
[36] „Der Herr hat ... m[eine]n Leib bewahrt, daß die grosse Kälte mir k[eine]n Schaden gebracht." (WLB cod. hist. oct. 102 XX 15.–25.01. 1742); „Auf dem Weg von Rieth. nach Essl. bliebe mit dem Steig-Bügel, auf einem engen Pfade, an einer Stange, womit die Wiesen eingemacht waren, befangen: und hätte, wann der Stotz nicht aus dem Boden herausgerissen worden wäre, unfehlbar grossen Schaden genommen. Der Herr hat mich gerettet." (WLB cod. hist. oct. 102 XX 09.–25.08. 1742).

Er mir heut zukommen ließ“[37]. Er stärkte ihn in einer Krankheit so, dass er seine Berufspflichten erfüllen konnte: „ ... die Unpäßl[ich]keit ließ just, da es noth war, völlig nach u[nd] ich künte also ganz ungestört in die Kirche gehn, Pr[edigt] hören u[nd] zur Beicht sizen“[38]. Nach überstandenen Krankheiten und erfolgter Genesung notiert Burk: „dem Herrn gehöret dank u[nd] Preiß davor“[39]. Auch in Burks Tagebuch zeigt sich Gott als derjenige, der den Verlauf der Krankheit steuert und dem für jede Besserung Dank abzustatten war.

Von Burks ständiger Sorge um seine Gesundheit war schon die Rede[40]. Burk fürchtete bei jeder Krankheit, sie werde schlimme Konsequenzen für ihn haben. Er bemühte sich vergeblich um eine vertrauensvolle Resignation in den Willen Gottes. Wenn es ihm gelegentlich doch gelang, seine Ängstlichkeit abzulegen, schrieb er dies Gott zu[41]. Als seine Phantasie in einer „besond[eren] LeibsBeschwehrl[ich]keit“ ihm solche Gefährdungen ausmalte, dass er außerstande war, zu beten, beschäftigte Burk sich mit den Psalmen, um die „elenden Ges[und]heitsvorstellungen“ los zu werden. Durch die Arbeit an den Psalmen gelang es ihm nicht nur, seine Sorgen abzustreifen, sondern er erfuhr auch eine „wirkl[ich]e Linderung der schmerzhaften Empfindung selbs“[42]. Meistens aber litt Burk unter seinen ängstlichen Gedanken so lange, wie die Krankheit dauerte, und er wurde erst bei seiner Genesung frei davon. Dann war er beschämt über seine Sorglichkeit und warf sich vor, er sei „wegen m[eine]s Leibs gar zu ängstlich, u[nd] trauete dem l[ieben] Heÿl[and] nicht so viel zu, als er hernach wirkl[ich] an mir erwiesen“[43].

Eine Heilung war ein Liebesbeweis Gottes: „Ich erkannte, wie gut Er es mit mir meÿne, indem auch meine leibl[iche] Unpäßlichkeit ein wenig nachließ“[44]. Bedeutete das im Umkehrschluss auch, dass Gott ihn durch Krankheiten zurücksetzen wollte, waren Krankheiten ein Liebesentzug Gottes? Burk empfand es manchmal so, und das Gefühl, dass Gott andere ihm vorzog, bekämpfte er mit der Bibel: „Die freundl[ich]e Anred des Worts Luc. XV. an d[en] murrenden ältern Br[uder] erq[ui]ckt mich, abs[onderlich] in Absicht auf d[a]s, daß, wann es and[eren] leibl[icher] weiße wol gehet, ich so leicht mich dünken lasse, ich solte es auch so haben. Und siehe! ich habe es viel besser“[45]. Er wendete das Gleichnis vom verlorenen Sohn auf sich an, und zwar identifizierte er sich mit dem älteren Bruder. Auch dieser fühlte sich zurückgesetzt, als sein Bruder, der sein ganzes Vermögen verprasst hatte, vom Vater mit einem Fest empfangen wurde. Ihm selbst, der seinem Vater treu diente, hatte der Vater hingegen nie ein Fest veranstaltet. Die freundliche Anrede des Vaters an den murrenden älteren

[37] WLB cod. hist. oct. 102 IX 09.08. 1735.
[38] WLB cod. hist. oct. 102 VII 29.01. 1735.
[39] WLB cod. hist. oct. 102 XVII 11.–12.11. 1738. Vgl. auch z.B. XI 21.06. 1736, XX 29.08.–10.09. 1743.
[40] Vgl. Kap. IV2.
[41] Vgl. etwa WLB cod. hist. oct. 102 XXV 06.05. 1744.
[42] WLB cod. hist. oct. 102 X 14.11. 1735.
[43] WLB cod. hist. oct. 102 XII 29.01. 1735.
[44] WLB cod. hist. oct. 102 X 15.11. 1735.
[45] WLB cod. hist. oct. 102 XVIII 09.–12.11. 1739.

Sohn lautete: „Mein Sohn, du bist allezeit bei mir, und alles, was mein ist, das ist dein“[46]. Burk kämpfte hier mit sich selbst. Er entdeckte in sich Gefühle, die er nicht billigte – anstatt sich willig in seine Krankheiten zu ergeben, war er mürrisch und beleidigt, weil es anderen besser erging als ihm. Nun versuchte er sich zu überzeugen, dass es ihm in Wirklichkeit genauso gut und besser gehe als den beneideten anderen. Es ist fraglich, ob seine Bemühungen auf Dauer erfolgreich waren.

In Burks Tagebuch ist sehr selten von einer Besserung des Gesundheitszustandes die Rede, ohne dass Gott erwähnt wird. Zweimal schrieb Burk davon, dass ein Spaziergang oder eine andere „Motion“ ihm Erleichterung von körperlichen Beschwerden brachten[47]. Ein anderes Mal notierte er: „Da ich heut aufstund, so freute es mich herzl[ich], da ich wahrnahm, daß ich wieder um ein ziml[iches] beßer auch wäre dem Leib nach. zumahlen da ich aus der Nasen zu bluten anfieng, dardurch es mir wieder um ein ziml[iches] leichter wurde“[48]. Burk sah das Nasenbluten wahrscheinlich, ganz im Sinne des humoralpathologischen Krankheitsverständnisses, als Selbstreinigung des Körpers von schädlicher Materie an. Einmal erwähnte er, dass eine Behandlung nicht die erwünschte Wirkung erzielte: „... lasse zu Ader, ohne Unmacht, die sonst gewöhnl[ich], a[ber] auch mit geringer Erleichter[un]g, weil ich vielleicht zu viel Rechnung darauf gemacht“[49]. Es ist hierbei nicht klar, ob Burk dies psychologisch meinte – er rechnete mit einer deutlichen Besserung seines Gesundheitszustandes und war folglich von der geringeren Wirkung enttäuscht –, oder ob er glaubte, die geringe Wirkung sei eine Strafe dafür, dass er der Behandlung zuviel Gewicht beimaß. Denn es war falsch, den Mitteln mehr zu vertrauen als Gott: „Wird mir aus Gelegenheit 2 Chron. XVI. klar, woher es eigentl[ich] gekommen, daß ich mich bisher so jämmerl[ich] verwirrt u[nd] zerplaget habe ... Es ist n[äm]l[ich] so gegangen: Ich habe mich bereden lassen, es wäre vor m[ei]ne leibl[ich]e u[nd] geistl[ich]e Umstände ein solch adjutorium gut. Geschwind hat sich m[ei]n armes Herz allzusehr an d[a]s, an sich unwesentl[iche] Mittel allzusehr attachirt u[nd] angehänget, und gethan, als wenn nun sonst k[ei]ne Hülfe mehr wäre, u[nd] ist allmählich dem Herrn gewichen: da es doch ihm dem Herrn ein leichtes ist, auf 1000 andere Weisen zu helfen, u[nd] mich zu retten“[50]. Burk führte nicht aus, welches „adjutorium“ er genau meinte. Jedenfalls hängte er seine Hoffnung an ein Mittel, nicht an Gott. Wieder bezog er aus der Bibel die rechte Deutung seiner Situation, diesmal aus dem Alten Testament: Er sollte in erster Linie auf Gott sehen, erst in zweiter Linie auf die Mittel[51]. Wie bei seinen Gesundheitssorgen und wie bei der Frage, ob Krankheit ein Liebesentzug Gottes war oder nicht, bestand hier ein Widerspruch zwischen dem, was Burk tun wollte – nämlich nur auf Gott hoffen – und dem, was er tat – auf die Mittel setzen. Burk spürte diesen Widerspruch und litt darunter.

---

[46] Lk 15, 31.
[47] WLB cod. hist. oct. 102 XV 11.12. 1737, XVIII 23.–24.04. 1740.
[48] WLB cod. hist. oct. 102 II 05.04. 1734.
[49] WLB cod. hist. oct. 102 XVIII 26.–28.10. 1739.
[50] WLB cod. hist. oct. 102 XIX 24.–28.11. 1741.
[51] Vgl. 2. Chr 16, 12.

Gott kümmerte sich bei Burk um alle Facetten eines Krankheitsverlaufs: er schickte ihm Arzneien, er bewahrte ihn bei Unfällen vor schlimmeren Folgen, er sorgte dafür, dass er seine Amtspflichten trotz Krankheit erfüllen konnte. Eine Heilung empfand Burk als Liebesbeweis Gottes. Umgekehrt fühlte er sich von Gott zurückgesetzt, wenn er krank war und nicht gleich wieder gesund wurde. Während einer Krankheit machte er sich stets große Sorgen und maß der Therapie große Bedeutung zu. War er geheilt, machte er sich beides zum Vorwurf.

3. Die Zirkularkorrespondenz

Auch in der Zirkularkorrespondenz kommt kaum ein Bericht über die Heilung von einer Krankheit oder auch nur die Besserung vor, in dem nicht Gott der Urheber dieser Heilung war. Denk berichtete in einem solchen seltenem Fall, das Reisen habe ihn an „Seel u[nd] Leib gestärkt“[52]. Stänglin berichtete von einer Nachbarin, deren Gesundheitszustand sich durch den „Gebrauch des Selzer-Wassers ... sich zwar um ein merckliches, doch aber nicht ganz gründl[ich]“ verbesserte[53]. Und da sich die Krankheit nicht von Grund auf gebessert hatte, kam sie wieder und noch schlimmer als zuvor, so dass „man viele Ursache hat an ihrem Aufkommen zu zweiflen“[54].

Häufiger ist dagegen von einem Zusammenwirken von Gott und einer Arznei die Rede. Huzelin etwa wurde von Gott „von den Thoren des Todes wieder zurückgehohlt“[55]. Nachdem er Gott dafür gepriesen hatte, berichtete er seinen Mitbrüdern, wie dieser die Heilung bewirkt hatte: „Seit deme, daß 2 starke kurz aufeinander gefolgte Erschütterungen meiner Gesundheit erlitten gebrauche ich ein Pulver, welches mir 14 Stund weit her von mitleidiger Hand ohnvermuthet zugeschickt worden, durch welches in kurzer Zeit ein groser theils harter theils zerbrechtlicher Stein von mir getrieben worden. Worauf ich etliche Wochen her grose Erleichterung gefunden habe“[56]. Das Pulver bewirkte, dass Huzelins Blasenstein, der seine schmerzhaften und gefährlichen Koliken verursacht hatte, abgetrieben wurde. Dahinter stand aber Gott, der Huzelin gerettet hatte.

Faber litt 1778 an „Podagra retenta“ mit „Engbrüstigkeit“ und lebensgefährlicher Atemnot[57]. Über diese Krankheit schrieb er: „Auf die von Herrn Leibmed[icus] Reussen verordnete Pillen u[nd] Trank gab Gott Gnade, daß wieder ein Ausstoß der arthritischen Materie in der linken Hand, wie auch in dem linken Unterfuß und in dem Knie erfolgte, worauf ich grosse Erleichterung auf der Brust bekame. doch ist dieselbe noch nicht ganz befreÿet, und würklich habe einen catarrh mit starkem Auswurf, da sich vielleicht die Natur auch durch die expectoration helfen will. Es gehet

[52] WLB cod. hist. qt. 519b 06.08.1765.
[53] WLB cod. hist. qt. 519b 16.03.1775.
[54] WLB cod. hist. qt. 519b 16.03.1775.
[55] WLB cod. hist. qt. 519b 03.12.1773.
[56] WLB cod. hist. qt. 519b 03.12.1773.
[57] WLB cod. hist. qt. 519b 23.11.1778.

langsam mit der Besserung; aber Gedult ist uns noth, daß wir den Willen Gottes thun, und die Verheissung empfahen. denn noch über eine kleine Weile so wird kommen der da kommen soll, und nicht verziehen"[58]. Der Krankheitsverlauf entsprach dem humoralpathologischen Verständnis. „Podagra retenta" war eine verhaltene Gicht, die dadurch entstand, dass die schädliche Materie nicht, wie sonst, in die äußeren Körperteile ausgestoßen wurde (wodurch dann der typische Gichtschmerz entstand), sondern in der Brust zurückgehalten wurde und dort die lebensgefährliche Atemnot hervorrief. Die Arznei griff in dieses humoralpathologische Geschehen ein und sorgte dafür, dass die schädliche Materie von der Brust in Fuß und Knie geleitet wurde und somit das Podagra seinen normalen, schmerzhaften, aber nicht lebensgefährlichen, Verlauf bekam. Gott gab seine Gnade zu dem Gebrauch dieser Arznei, daher konnte sie diese Wirkung entfalten. Daneben bemühte sich der kranke Körper selbst um eine Heilung und versuchte, die verbliebene Materie durch einen heftigen Husten hinauszubefördern. Die Heilung war also noch nicht vollständig. Faber tröstete sich darüber mit einem Bibelzitat: Wer sich in Geduld übt, tut den Willen Gottes und wird von Gott empfangen, was der ihm verheißen hat[59].

Auch die anderen Pfarrer berichteten davon, dass Gott ihre Medikamente segnete[60]. Manche gingen noch einen Schritt weiter: Gott segnete ihre Arznei, und die Heilung trat schon vor Gebrauch der Arznei ein. Faber berichtete über eine lebensgefährliche Krankheit seiner Frau: „Da gab der HErr zu der Verordnung des Apothekers seinen Seegen, daß es noch in selbiger Nacht, ja noch vor dem Gebrauch der Arzneÿ, besser wurde, welche Besserung noch immer continuiret"[61]. Obwohl die Besserung schon eingetreten war, wurde das Medikament allerdings noch verabreicht.

Auch in der Zirkularkorrespondenz war es so, dass Medikamente zwar Gottes Segen benötigten, aber spezifisch gegen bestimmte Krankheiten wirkten. Es war notwendig, die Krankheit richtig zu diagnostizieren, um die angemessenen Medikamente auswählen zu können. Gottes Segen war für diese Medikamente eher zu erwarten: „Nach überstandenem podagrischen anfall [haben] sich gewaltige Obstructiones im unterleib eingefunden, welche sich durch die gewohnlich Arzneymittel nicht wollten heben lassen biß endl[ich] der theüre H[err] Leibmed[icus] Reuss auf die Spur gekommen ist, daß eine Gelbsucht um den Weg seye, welche zwar noch nicht ausgebrochen, aber ihrem Ausbruch nahe sey. Worauf Gott die auf die Gelbsucht eingerichtete Arzneyen dergestalt geseegnet hat, daß ich allmählich wieder zu Kräften gekommen, und nunmehro, dem HErrn sey Preiß! wieder völlig restituiret bin"[62].

Wenn ein Medikament nicht wirkte, wurde dies von den Pfarrern der Zirkularkorrespondenz nicht Gott angelastet, sondern sie schlossen, dass es das falsche Medika-

[58] WLB cod. hist. qt. 519b 23.11. 1778.

[59] Faber zitierte hier Hebr 10, 36–37. Hebr 6,12–15 berichtet davon, wie Abraham geduldig darauf wartete, dass Gott seine Verheißung erfüllen werde, ihn zu segnen und seine Nachkommen zahlreich zu machen, und seine Geduld schließlich belohnt wurde.

[60] Vgl. etwa WLB cod. hist. qt. 519b 03.09. 1767 und 16.12. 1774.

[61] WLB cod. hist. qt. 519b 11.04. 1774.

[62] WLB cod. hist. qt. 519b Faber 03.09. 1767.

ment für diese Krankheit gewesen sein müsse. Sie bemühten sich folglich um eine genauere Diagnose und eine darauf abgestimmte Behandlung. Die neue Behandlung konnte ihrerseits nur erfolgreich sein, wenn Gott ihr seinen Segen geben würde.

Allein auf die Arzneien durften sie ihre Hoffnung nicht setzen. Faber brachte ein Beispiel, wie eine solche fehlgeleitete Hoffnung nicht zur Heilung, sondern zu einer Verschlimmerung der Krankheit führte: „Ich mußte lang einerleÿ sehr wiedrige Arzneÿ alle 2 Stunden ohne merckl[iche]n Effect einnehmen; nun hatte ohnedem an die Arzneÿen keinen Glauben: da aber vor 14 tag unversehens mein Doctor die Selzer-Cur mit mir anfing, so dachte, ich wäre schon gesund; dieses Wasser werde nun sicherl[ich] helfen, weil es nicht von Menschen-Händen bereitet ist: was geschieht? da ich auf des Doctors Anrathen stark trinke, wird mein Husten so heftig, daß es meine Brust u[nd] ganze Natur in die aüßerste Schwäche dahin wirft, und ich mit dem Wasser nachlassen (oder vielleicht noch gar cessieren) muß. Wann einem aus dem, woran man so abgöttisch hangt, was wiedrigs oder ein Leÿden entspringt, so wird man freÿ davon; und so zielt der Herr durch die Leÿden immer dahin, daß man genauer auf Ihn sehe“[63]. Faber war sich schon zu Beginn dieser Episode bewusst, dass er auf Gott vertrauen sollte, nicht auf die Mittel. Er sah das Selzer Wasser aber als besonderes Mittel an, es war nicht von einem Arzt oder Apotheker zusammengemischt, sondern es entstammte einer Heilquelle, es war also so, wie es ist, von Gott geschaffen worden. Und da er dieses Mittel als gottgegeben sah, so vergaß er, dass es sich trotzdem nur um ein Mittel handelte und dachte, er werde nun unfehlbar gesund werden. Ein solches „abgöttisches“ Vertrauen auf ein Ding war aber nicht statthaft für einen Pietisten, nichts durfte wichtiger sein als Gott. Die bald darauf einsetzende Verschlimmerung seiner Krankheit interpretiert Faber denn auch folgerichtig als Mahnung Gottes, nur auf ihn zu sehen. Das Mittel, auf das er so große Hoffnungen gesetzt hatte, hatte sich nicht nur als unwirksam erwiesen, es war sogar die Ursache für größere körperliche Leiden. So sollte Faber lernen, seine Hoffnung künftig nur noch auf Gott zu setzen.

Gott war nicht nur für die Heilung von Krankheit, sondern auch für die Linderung von Schmerzen zu danken. Wenn die Pfarrer trotz Krankheit ihren Amtsgeschäften nachgehen konnten, so dankten sie Gott dafür. Wenn sie in einer Krankheit geduldig, getrost und ergeben waren, so dankten sie ebenfalls Gott für die innere Stärkung, die sie dazu befähigte[64]. Gott sah in alle Details. Bei einem Unfall Fabers mit einer Kut-

[63] WLB cod. hist. qt. 519b Juli/August 1766.

[64] Als Hellwag gefährlich krank war, kam ihm „ein freundlicher zuspruch in mein Herz, vor Sünde und Tod mich nicht zu fürchten, weil die Gnade noch viel mächtiger worden, wo die Sünde so mächtig worden: das war mir ein erquickliches zuverläßiges Praeservativ auf alle Fälle, die zu erwarten stunden. Gott lob!“ WLB cod. hist. qt. 519a 05.11.1756. Huzelin schrieb: „Obschon ich noch nicht ganz meine vorherige Gesundheit von dem Herrn geschenkt bekommen habe, so kan ich doch seine unendliche Barmherzigkeit nicht genug preisen, daß Er schon lang den Ausbruch der sehr empfindlichen Schmerzen abgewendet hat.“ WLB cod. hist. qt. 519b 05.06.1772. Schölkopf litt an schrecklichen Hustenanfällen und dankte Gott, „daß sein Aufsehen meinen Odem bewahret hatte, indem es nie zum Ersticken ware.“ WLB cod. hist. qt. 519b 18.12.1775. Rieger notierte: „In meiner Gesundheit kome Gottlob wieder so zurecht, daß mir

sche lenkte er „beÿm Fallen der Chaise die Sache so ..., daß die Pferde links umkehren wollten, u[nd] die Deichsel abrissen". Jeder andere Verlauf hätte Faber zufolge die schlimmsten Folgen gehabt[65].

Bengel und seine Familie glaubten, dass sowohl Krankheit wie auch Genesung von Gott kamen. Sie trennten diese beiden Aspekte aber, und beschäftigten sich entweder mit den Krankheitsursachen oder mit der Heilung von Krankheit. In der Zirkularkorrespondenz wurde beides deutlicher in ein und derselben Krankheitsepisode verknüpft. Faber etwa schrieb: „In der NeüJahrsNacht um 10. Uhr zeigte mir der HErr, daß Er mich noch in den 2. lezten Stunden des Jahres aus dem Land der Lebendigen wegnehmen könnte. ich bekam schnell einen anhaltenden starken Husten, sehr beschwerlichen Athem etc. so daß man mir mit Aderlassen und Blattern ziehen zu Hülf kame. Aber noch vor dem Anbruch des neüen Jahres kam die Hülfe von oben, der HErr bewahrte durch sein Aufsehen meinen Athem"[66]. Gott drohte und half zugleich. Zuerst ließ er die Krankheit sich verschlimmern, dann griff er rechtzeitig wieder ein und gewährte Besserung.

Die Pfarrer der Zirkularkorrespondenz dankten Gott häufig für seine „Verschonung". „Gott hat nach seiner Erbarmung sehr verschonend mir armen geringen Menschen gehandelt", meldete Hellwag[67]. Engel pries Gottes „verschonende güte", die seine Schmerzen linderte, als sie gerade auf das höchste steigen wollten[68]. Fast immer benutzten sie das Adverb „verschonend" um auszudrücken, dass eine noch andauernde Krankheit sehr viel schlimmer hätte verlaufen können. Ein Anfall verlief gelinder als befürchtet, Schmerzen waren erträglicher, aber die Pfarrer waren noch nicht wieder gesund. Solcher Dank für Verschonung taucht in der Zirkularkorrespondenz weitaus häufiger auf als in der Bengelschen Familienkorrespondenz. Die Teilnehmer der Zirkularkorrespondenz waren möglicherweise häufiger und länger krank. Wahrscheinlicher ist, dass die Organisation der Korrespondenz dazu führte, dass Krankheitsverläufe so stark betont wurden. Die Korrespondenz musste von den Teilnehmern so schnell wie möglich wieder weggeschickt werden. Wenn sie gerade krank waren, so konnten sie nicht immer warten, bis sie wieder gesund waren, sie berichteten ihren Brüdern also davon, wie gnädig der Herr sich ihnen in ihrer Krankheit bisher gezeigt habe. Wenn die Korrespondenz dann Monate später wieder bei ihnen eintraf, lag die inzwischen überstandene Krankheit zu lange zurück und wurde nicht mehr thematisiert.

Bei ihrem Dank an Gott für seine Verschonung oder seine Heilung betonten die Pfarrer der Zirkularkorrespondenz häufig ihre eigene Unwürdigkeit. Sie schrieben

---

zwar nicht viel zumuthen darf, doch in meinem Amt fortkommen kan." WLB cod. hist. qt. 519b 02.06. 1778.

[65] WLB cod. hist. qt. 519b Dezember 1776.

[66] WLB cod. hist. qt. 519b 04.02. 1777.

[67] WLB cod. hist. qt. 519a 05.11. 1756.

[68] WLB cod. hist. qt. 519a 07.06. 1756.

von „unverdienter Erbarmung", bezeichneten sich als „Elenden" oder „armen geringen Menschen"[69].

Die Pfarrer hatten in ihren Gemeinden Segensprecher, zu denen manche ihrer Gemeindemitglieder gerne gingen, wenn sie selbst oder ihr Vieh krank war. Die Pfarrer lehnten die Segensprecher strikt ab, aber sie hatten Probleme damit, dass deren Segen manchmal durchaus Erfolg hatten. Schleich waren jedenfalls mehrere Leute bekannt, die von Segensprechern geheilt worden waren[70]. An einer Stelle der Zirkularkorrespondenz legte Schleich seine Meinung dar, woher die Wirkungskraft der Segensprecher komme. Echte Zauberer seien mit dem Teufel im Bund und erhielten von ihm ihre Macht. Segensprecher hingegen verrichteten nur unbewusst das Werk des Teufels, indem sie die Kranken zum Aberglauben verführten. Sie beteten aber tatsächlich zu Gott und forderten göttliche Hilfe. „Der gute Gott läßt ihnen auch manchmal Hülfe widerfahren, um seines Nahmens Ehre zu retten u[nd] damit sie nicht den Teufel anbetten"[71], d.h. wenn Segensprecher gelegentlich Erfolge hatten, so deshalb, weil Gott sie erhört, um Schlimmeres zu verhüten. Ein anderer Pfarrer, möglicherweise Hellwag, schrieb hier an den Rand: „Weil er von ihnen versucht wird, es kommt ihnen aber hintennach theuer zu stehen"[72].

Roos sah die Sache anders. Er lehnte den Gedanken ab, dass Gott bei der sündhaften Segenssprecherei beteiligt sein könnte. Er schrieb zur Wirksamkeit der Segen: „Daß diese Segen helffen, wollen wir uns ohne deutlichen Beweis nicht bereden lassen. Oft helffen sie nicht (da man dann immer eine ausrede hat). Offt kaufte man Arzneÿen daneben, da dann die Wirkung der Arzneÿ mit der Wirkung des Segens confundirt wird. Zuweilen mags auch eine Krankheit seÿn, welche die Natur selbst überwindet. ... Wenn aber der Segen mirabiliter und per se hülff: so achte ich es geschehe allein wenn ein Geist der Krankheit einen Menschen oder ein Vieh angefallen hat; denn selbiger Geist dem Aberglauben zu lieb würde weichen. ... Es mag nehmlich solchen Geister besonders wohlgefallen, wann die Menschen und zwar Christen anstatt des lebendigen Gottes ihr Vertrauen auf aberglaubische Formeln sezen. und den Namen des dreÿeinigen Gottes dabeÿ misbrauchen"[73]. Hier schrieb Roos Arzneien und der Natur eine Kraft und Selbständigkeit zu, die sie ansonsten in seinem Denken über Krankheit nicht hatten – sonst war es immer Gott, der durch die Arznei heilte[74]. Konsequenterweise hätte Roos also vertreten müssen, dass Gott die Kranken heilt, die nach Konsultation eines Segensprechers genesen. Da Gott aber die ganze Segenssprecherei seiner Meinung nach missbilligte, konnte er so nicht argumentieren. In seinem

---

[69] WLB cod. hist. qt. 519b Honold 18.03.1770, Denk Mai/Juni 1770, WLB cod. hist. qt. 519a Hellwag 05.11.1756.

[70] Ein Beispiel wurde im Kap. IV S. 148 zitiert. Vgl. dort auch die Unterscheidung zwischen Segensprechern und Zauberern.

[71] WLB cod. hist. qt. 519b 07.12.1772.

[72] WLB cod. hist. qt. 519b 07.12.1772.

[73] WLB cod. hist. qt. 519b 13.08.1773.

[74] Roos verwendet hier „Natur" im Sinne von „Konstitution, Kraft im Körper". Vgl. Kap. VIII S. 226.

Kampf gegen ein alternatives Deutungssystem von Krankheit griff er zu Argumenten, die seinem eigenen System nicht gemäß waren, und die es – im Rückblick aus der heutigen Sicht – viel mehr gefährdeten: Argumente, in denen Übernatürliches und Krankheit nicht mehr zusammengehörten, in denen Krankheit eine Sache war, die allein die Natur, den Körper und die Medizin anging.

Auch in den Briefen an Roos über den reisenden katholischen Wunderheiler Gaßner war vom Erfolg von dessen Kuren die Rede[75]. Leutwein sprach in seinem ersten Brief Gaßner jeden Erfolg ab. Zwar glaubten etliche, „es seie ihnen geholfen worden, allein nach ihrer Heimkunft fand sich das Gegentheil; einige sturben bald hernach. ... Es wurde keinem einigen geholfen"[76]. Nachdem er gelesen hatte, was Rieger von Gaßner hielt, änderte Leutwein seine Meinung allerdings. Er war beeindruckt, dass Gaßner, obwohl Katholik, keinerlei „abergläubische" Formeln verwendete und nur Jesus anrief. „Bei einer lautern Lehrform, in welcher sich die Kraft Christi und seines Geistes ohnehin in den verordneten Gnadenmitteln beweiset, könnte es geschehen, daß auch durch einen blos natürlichen Menschen Wunder und Zeichen geschehen"[77]. Hier hielt Leutwein es auf einmal für möglich, dass Gaßner echte Wunder tun könne. Davon, dass alle seine Patienten wieder erkrankten und gar starben, war nicht mehr die Rede. Leutwein verwies auf Mk 9, 38–40. In dieser Episode berichteten die Jünger, dass jemand, der nicht zu ihnen gehörte, in Jesu Namen Teufel austreibe. Sie hätten es ihm verboten. Jesus aber gebot ihnen, ihn gewähren zu lassen.

Rieger beschrieb in seinem Brief Gaßners Kuren auf freundlich-neutrale Art, er bewertete ihn nicht. Er berichtete, dass er von etlichen gelungenen Kuren gehört habe[78]. Der dritte Korrespondent verdammte Gaßner und alle, die zu ihm gingen. Er bestritt nicht den Erfolg von Gaßners Kuren, aber ihm zufolge wurde hier der Leib kuriert, während die Seele verloren ging[79]. Das Heil der Seele aber war ungleich wichtiger als die Gesundheit des Leibes, besser war es also krank zu sein, als auf diese Art und Weise gesund zu werden. Zudem gab es die Möglichkeit, an Leib und Seele zu gesunden: „Die wahre Bekehrung ist der richtigste Weg zum Heyl der Seele; ohne Zweifel hat sie auch schon vielen zur Genesung von Krankheiten geholfen, die kein Medicus hat einsehen oder curiren können, sie mögen hernach von einem würklichen Geist der Krankheit oder von ganz natürlichen Ursachen hergekommen seÿn"[80].

Auch in der Zirkularkorrespondenz war es Gott, der heilte, und zwar durch Medikamente. Sein Segen ermöglichte es der Arznei, die humoralpathologischen Prozesse zu korrigieren. Eigentlich sollten die Pfarrer dabei nur auf Gott vertrauen, nicht auf die Mittel, aber daran hielten sie sich nicht immer. In den Gemeinden gab es Leute, die

---

[75] Vgl. zu den Briefen Kap. IV S. 149f.

[76] ZEL 5 I 17/28 17.02. 1775.

[77] ZEL 5 I 17/28 24.02. 1775. Leutwein verwendete hier den Gegensatz natürlicher Mensch – erweckter, in der Gnade Gottes stehender Mensch. Vgl. hierzu Kap. VIII.

[78] Vgl. ZEL 5 I 17/52 24.01. 1775.

[79] Vgl. ZEL 5 I 17/52 11.02. 1775.

[80] ZEL 5 I 17/52 11.02. 1775. Hier wird „natürlich" nicht im Gegensatz zu „erweckt" gebraucht, sondern im Gegensatz zu „übernatürlich". Vgl. dazu Kap. VIII.

an die Heilkraft von Segensprechern und Gesundbetern glaubten. Die Pfarrer hatten Schwierigkeiten damit, den Erfolg dieser Segensprecher zu erklären. Ein Pfarrer vermutete, Gott stehe hinter diesen Heilungen. Ein anderer hingegen erklärte, diese Heilungen würden fälschlich Segensprechern zugeschrieben, in Wirklichkeit sei die Heilung durch Arzneimittel oder durch die Natur selbst hervorgerufen. Er vertrat im Kampf gegen die Segensprecher Ansichten, die seinen sonstigen Ansichten über die Heilung von Krankheiten zuwiderliefen.

4. Das Tagebuch Philipp Matthäus Hahns

Hahn hatte von allen untersuchten Pietisten am forderndsten um Heilung gebetet, wenn er oder seine Familie krank waren. Gleichzeitig spielte die medizinische Behandlung von Krankheit eine große Rolle in seinem Tagebuch. Er las medizinische Autoren und behandelte sich und seine Familie häufig selbst. Wenn die Heilung nun tatsächlich eintrat, worauf führte Hahn sie dann zurück?

In einigen beiläufigen Bemerkungen berichtete Hahn von einer Besserung oder Genesung, die durch ein Medikament zustande kam, etwa ein Abführmittel oder einen Tee: „Nachts sehr starke Schnuppe, das einen Schlagflus vermuthete, weßwegen ich einen starcken Zimmetthee mit Kirschgeist getruncken, worauf es gleich besser worden“[81]. An anderen Stellen dankte Hahn Gott, ohne eine Behandlung zu erwähnen. Dies tat er vor allem in zwei Fällen. In dem ersten Fall ging es um Unfälle, die Gott glimpflich ablaufen ließ. So schrieb er etwa 1777: „Abends Christoph und Christian über etwas heruntergefallen, da sie am Abend mit andern Buben gesprungen, das beede hätten können zu Tode fallen. Gott hat sie aber behütet, daß sie weiter nichts als der eine ein Loch im Schlaf über dem Aug bekommen und der andre eine Verrenckung“[82]. Im zweiten Fall erwähnte Hahn allein Gott, wenn sich eine Krankheit genau zur richtigen Zeit und gerade so weit besserte, dass Hahn seiner Amtstätigkeit nachkommen konnte bzw. an pietistischen Aktivitäten teilnehmen konnte: „Morgens früh auf die Conferenz nach Bietigheim geritten mit sehr rauhem Hals. Doch gab Gott auf meine Gebett Gnade, das ich doch einigermasen reden konte“[83]. Ein anderes Mal notierte Hahn: „Gott erhörte meine Gebett seit acht Tagen und würckte durch seine Schöpfungskraft in meinem armen schwachen Leib, das ich predigen und confirmiren konte, jedoch mit beschwehrlicher Stimme“[84].

---

[81] Kornwestheimer Tagebücher 03.01. 1773. Vgl. auch etwa 08.01. 1773, 08.05. 1774.

[82] Kornwestheimer Tagebücher 09./10.05. 1777. Ein anderes Mal schrieb Hahn: „Frau sagte auch, das Bethele habe das Kind von dem Tisch herabfallen lassen. Grosse Bewahrung Gottes, das das Kind keinen Schaden genommen. Ich erkante Gottes Hand und Aufsicht.“ (Kornwestheimer Tagebücher 15.06. 1774).

[83] Kornwestheimer Tagebücher 07.12. 1772. Bei der Konferenz handelte es sich um ein Treffen pietistischer Pfarrer.

[84] Kornwestheimer Tagebücher 24.11. 1776. Als Hahn tagelang unter starken Halsschmerzen litt, verloren sie sich genau an dem Abend, an dem pietistische Brüder zu ihm kamen, um sich mit ihm zu erbauen: „Wärendem Reden verlohr sich mein Halsweh und Zäpfleinsge-

In seiner letzten Krankheit notierte Hahn: „Erst heute nacht fiel mir mit Nachdruk ein, daß der Herr dieses gethan und daß er mich wieder heilen könne und werde“[85]. Solche plötzlich auftretenden Gefühle nahmen die württembergischen Pietisten zumeist als Zeichen dafür, dass Gott selbst sie ihnen eingegeben habe[86]. Diesmal trog Hahn sein nachdrückliches Gefühl, wenige Tage später war er tot.

Die sonst so häufige Formulierung „Gott segnete den Gebrauch der Arznei“ findet sich bei Hahn nicht. Dennoch war es Gott, der durch die Arznei heilte. In der Krankheit eines Kindes betete Hahn zunächst für das Kind, dann gab er ihm Medikamente: „Ein paar Stunden über wolte sich nichts zeigen, war immer ärger, bis endlich die Clystier durchbrachen und meine Pulfer und Goldtinctur ihm einen Schweis und Schlaf brachte. Der Nahme des Herrn sey gelobet!“[87] Ein anderes Mal notierte er: „Der Kleine war kräncker. Nahm etwas zum Vomitiv. Den andern Tag wurde es wieder besser. Gott hilft immer weiter!“[88]

Bei Bengel und seiner Familie sowie in der Zirkularkorrespondenz war es so, dass Gottes Hilfe in Krankheit insbesondere dann zu erwarten war, wenn die Krankheit richtig diagnostiziert wurde und mit auf diese Krankheit abgestimmten Medikamenten behandelt wurde. Die Unwirksamkeit eines Medikaments ließ auf eine falsche Behandlung schließen, Gottes Segen auf einer falschen Behandlung galt ihnen nicht als ausgeschlossen, aber als unwahrscheinlich. Anders Hahn: „Mittags hohlte Herr Vicarius den Tissot in Musberg. Fand, das wir in der Behandlung des Kindes gefehlt. Weil ich all meine Buben in den Blattern so behandelt und davon gekommen sind, so war ich wieder ruhig, besonders da ich die höhere Regierung Gottes immer mehr glauben lernte; da wir kleine Ameisen ihm nichts verderben können und doch wenigstens mit möglicher Sorgfalt das Kind zu erhalten suchten“[89]. Bei der Lektüre eines medizinischen Buches entdeckte Hahn, dass er sein pockenkrankes Kind falsch behandelt hatte. Dies beunruhigte ihn zunächst, d.h. er glaubte zunächst, dass dies die Heilungschancen seines Kindes verschlechtert habe. Aber er wurde wieder ruhig, als er daran dachte, dass Gott alles regiert und menschliche Handlungen, das Verabreichen dieses oder jenen Medikaments, Gottes Pläne nicht durcheinanderbringen können. Wichtig war die Intention: Er hatte versucht, das Kind „mit möglicher Sorgfalt“ zu behandeln. Die falsche Behandlung war keine Nachlässigkeit, kein Versäumnis, sondern ein Irrtum.

Vielleicht musste Hahn sich die Allmacht Gottes aber auch deshalb so stark vor Augen führen, weil er der Behandlung im Heilungsprozess viel Gewicht beimaß.

---

schwulst, und ich konte wieder schlucken ohne Beschwernis, wie wenn es weggestrichen wäre. Ich dachte, das ist vom obern Heiligthum, von wo aus ich Hülfe gesucht.“ (Kornwestheimer Tagebücher 28.12. 1776).

[85] Echterdinger Tagebücher 26.04. 1790.

[86] Vgl. etwa unten S. 187 die „Verheissungsworte“, die K.F. Harttmann im Gebet von Gott erhielt und in denen Gott ihm versicherte, dass er bzw. seine Kinder von ihren Krankheiten geheilt würden.

[87] Kornwestheimer Tagebücher 12.04. 1773.

[88] Echterdinger Tagebücher 01.02. 1788.

[89] Echterdinger Tagebücher 05.03. 1785.

An einer Stelle im Tagebuch musste er sich selbst daran erinnern, „mehr Glauben an ihn [Gott] [zu] fassen als an Arzneien“[90]. Der Behandlung zuviel Gewicht beizumessen, war ein Problem, weil es hieß, einem Mittel mehr zu vertrauen als Gott. Darunter litt beispielsweise Burk sehr, der sich stets bemühte, nur auf Gott zu vertrauen, und der seine Hoffnung immer wieder auf Medikamente setzte. Bei Hahn spielte dieser Konflikt eine geringere Rolle. Sein Problem war ein anderes: Wenn die Behandlung für die Heilung entscheidend war, dann war derjenige, der sie falsch durchgeführt hatte, für ihren schlechten Ausgang verantwortlich. Diese Verantwortung schob Hahn wieder auf Gott: „Gott hat mich dißmahl auch in seiner Kranckheit so gestärckt, das ich seine Regirung glauben konte, das er auch bey unschicklicher Behandlung einen Mensch doch beym Leben erhalten könne, wenn er woll, und auch die Fehler, die man dabey mache, in seiner Hand habe. Und in diesem Theil nahm ichs, da es starb, das es der Will Gottes sey, weil, was leben soll, lebt, und was sterben soll, nicht aufgehalten werden kan. Vor einem Jahr war es auch todtkranck. Ich brauchte einen Medicus, der auch ein Kind hatte in den nehmlichen Umstände. Er verschrieb mir eben die Artzney wie seinem Kind. Mein Kind wurde besser und das Seine starb“[91].

Hahn glaubte so fest an die Macht des Gebets, dass er zweimal daran dachte, verstorbene Familienmitglieder wieder zu erwecken. Er nahm davon aber Abstand[92]. Er berichtete in seinen Tagebüchern auch nicht von anderen Gebetsheilungen. Dabei hielt er solche Heilungen nicht nur für möglich, sondern er glaubte sogar, dass er und andere Erweckte – entsprechende Glaubenskraft vorausgesetzt – die Gabe, Kranke zu heilen, an andere weitergeben könnte, so wie Jesus sie seinen Aposteln gab: „Hätten wir manches gelernt und ein festes Herz darinn, so könnten wir auch andern Macht geben, Kranke zu heilen, Dämonen auszutreiben wie Jesus. Aber nur denen, bei welchen wir uns in Credit und Ansehen gesetzt haben“[93].

Hahn erwähnte Gott und die durchgeführte Behandlung, wenn er von der Heilung einer Krankheit berichtete. Gott heilte ihn und seine Kinder auf Hahns Gebete hin. Die Formulierung „Gott segnete die Arznei“, die bei den anderen württembergischen Pietisten sehr häufig vorkommt, taucht bei Hahn nicht auf. Implizit wird aber deutlich, dass es Gott war, der durch die Arzneien heilte. Im Gegensatz zu den anderen württembergischen Pietisten nahm Hahn nicht an, dass auf eine unter humoralpathologischen Gesichtspunkten falsche Behandlung keine Heilung erfolgen würde. Es lag allein bei Gott, ob eine Heilung erfolgen würde oder nicht.

Hahn pries Gott insbesondere, wenn sich eine Krankheit im genau richtigen Moment besserte, so dass er seinen Amtspflichten nachkommen konnte oder an pietistischen Aktivitäten teilnehmen konnte. Man kann annehmen, dass Hahn hierin eine Bestätigung der Wertschätzung dieser Aktivitäten durch Gott sah.

---

[90] Echterdinger Tagebücher 10.12. 1785.
[91] Echterdinger Tagebücher 16.02. 1785.
[92] Vgl. S. 153f.
[93] Echterdinger Tagebücher 01.07. 1789.

5. Das Tagebuch Israel Hartmanns

Auch Israel Hartmann bat in seinem Tagebuch Gott stets um Heilung, wenn eines seiner Kinder krank war. Er bat allerdings nicht fordernd, wie Hahn, sondern flehend. In den Fällen, in denen er eine Behandlung erwähnte, bat er Gott, die eingesetzten Medikamente zu segnen. Waren die Kranken dann von ihrer Krankheit genesen, war von den Medikamenten nicht mehr die Rede, Hartmann dankte Gott für die Heilung. Der Dank konnte in einem kurzen „Gottlob, Schmerzen frey" bestehen, oder in einem überschwenglichen „Hochgelobet seye Gott! du hast Wunder der Gnade, Liebe und Güte beweisest[sic] an m[einer] R[osina] C[atharina]. dir sey Ehre, uns müsse die demüthigung und deine Hülfe unvergeßl[ich] seyn"[94].

Wie in der Bengelschen Familienkorrespondenz, der Zirkularkorrespondenz und in Burks Tagebuch finden sich auch im Hartmannschen Tagebuch Danksagungen an Gott für jede auch noch so kleine Gunst. Dies zeigt sich vor allen in den Phasen, in denen Hartmanns Tochter Rosina Catharina verwirrt war und unter Angstzuständen litt, und an denen Hartmann sehr schwer trug. Sein Tagebuch zeigt deutlich, wie entsetzlich die Krankheit seiner Tochter für ihn war[95], und dennoch fand er immer wieder Gelegenheiten, Gott zu danken. Er dankte ihm, wenn die Kranke eine friedliche Nacht hatte: „und abermal hochgelobet seye dein Name, mein Gott, der alle Hülfe thut – ich wachte früh auf u[nd] hörte, daß sie eine ruhige Nacht hatte"[96]. Er dankte ihm, wenn die Krankheit sich auch nur etwas besserte: „Gott seye gelobet! etwas besser als man mir von vorigen Tägen erzählte, aber doch noch wiederhohlte ängstlich-schreyende Anfälle"[97]. Er dankte ihm, wenn ein Anfall nur kurz währte: „lobten wir Gott über s[eine]r Hülfe – um 7 Uhr der schreyende verwirrte Anfall – nicht lang anhaltend – "[98]. Und Hartmann empfand, dass alle diese kleinen Verbesserungen nur von Gott kommen konnten: „Sie konnte das Wasser nicht lassen um 1/2 10 Uhr giengs – Gottlob! in allem brauchen wir göttliche Hülfe"[99]. Wenn es gar keine noch so geringfügige Besserung gab, so konnte Hartmann Gott immer noch dafür danken, dass dieser ihm dabei half, die Situation zu ertragen: „O welch ein Tag der Angst u[nd] Noth bey m[einer] Rosina C[atharina] von 1/2 12 bis gegen 3 Uhr – doch gelobet seye Gott. Er legt uns eine last auf, aber er hilft uns auch"[100]. Oder er konnte Gott dafür danken, dass eine besonders schlimme Nacht vorbeigegangen war, auch wenn der Morgen keine Besserung gebracht hatte, wie er das in der schweren Krankheit ei-

---

[94] StAL PL 701 Bü 12 02.01. 1791 und Bü 3 10.09. 1775.

[95] Z.B. schrieb er am 22.05. 1775: „O Gott, welche Angst durchdrang meinen Leib u[nd] Gemüth als ich die l[iebe] Tochter Schreyen hörte – noch zittere ich vor dir Allmächtiger! nach Hülfe schmachte ich." (StAL PL 701 Bü 3).

[96] StAL PL 701 Bü 3 28.05. 1775.

[97] StAL PL 701 Bü 3 23.05. 1775.

[98] StAL PL 701 Bü 3 24.05. 1775.

[99] StAL PL 701 Bü 3 26.05. 1775.

[100] StAL PL 701 Bü 3 15.06. 1775. Als drei seiner Kinder am Scharlachfieber erkrankt waren, schrieb Hartmann ebenfalls: „Gelobet seye Gott täglich, Er legt uns eine Last auf, aber er hilft uns auch – Amen." Bü 5 29.09. 1777.

ner anderen Tochter tat: „Ach Gottlob! nun ist sie hingelebt, diese Schmerzens Nacht – ach die l[iebe] J[ohanna] Jul[iana] wie krank – ach Gott u[nd] Vater!“[101]

Hartmann artikulierte nie eine Enttäuschung über die Diskrepanz zwischen den Bitten, die er im Gebet äußerte – nämlich die Heilung seiner Kinder –, und dem tatsächlichen Ausgang. In dem Zeitraum des Tagebuchs verlor er seine Frau und zwei erwachsene Söhne und musste seine älteste Tochter Rosina Catharina ins Tollhaus geben. In den Krankheitsschüben seiner Tochter flehte Hartmann täglich zu Gott, er wolle sie doch heilen. Als er die Hoffnung auf Heilung aber aufgegeben hatte und seine Tochter ins Tollhaus brachte, da dankte er Gott wieder für dessen Hilfe: „Liesse mir H[err] C.G[eorgii] ... sagen: meine Tochter seye aufgenommen, und bekomme das Kranken Essen u[nd] Verpflegung wie die Pensionairs – gut. Gelobet seye Gott! der geholffen hat hilft u[nd] wird helfen. Amen“[102].

6. Kleinere Selbstzeugnisse

Flattich glaubte nicht an Arzneimittel, sondern an eine Verhütung von Krankheiten durch einfache Lebensführung[103]. Der Wechsel von einer weichlichen Lebensweise zu einfacher Kost und harter Arbeit führten dazu, dass Flattich selbst viel weniger anfällig für Krankheiten wurde, jedenfalls führte er es darauf zurück, und auch aus seinem Bekanntenkreis berichtete er von ähnlichen Fällen[104]. Ansonsten schrieb Flattich kaum etwas über die Heilung von Krankheit. Meistens erwähnte er, dass jemand krank war und wieder gesund wurde, ohne sich weiter dazu zu äußern. Selbst über das Nervenfieber seines Sohnes, in dem dieser „so elend da lag, daß wir 8 Tage lang immer auf sein Ende warteten“, schrieb Flattich über dessen Genesung nur: „Auf einmahl aber bekam er seine Sprach wieder und hat sich auch so erhohlt, daß er wieder außgehen kan“[105].

In einem Brief bedauert Flattich, dass die meisten Leute bei der Heilung von Krankheiten „gemeiniglich nur auf bloße natürliche Mittel“ setzen und „den göttlichen Seegen immer weniger“ glauben[106]. Gott spielt also eine Rolle bei der Heilung von Krankheiten. Flattich wünschte auch seiner Tochter stets, Gott möge sie und die Kinder gesund halten. Es ist aber erstaunlich und untypisch, dass Flattich Gott niemals Dank für eine Genesung abstattete. Am nächsten kommt solchem Dank noch diese Stelle: „Ich habe mich unter göttlichem Beystand in den Feyertägen wohl befunden, so daß ich alle Predigten halten konnte“[107].

---

[101] StAL PL 701 Bü 5 16.01.1777.
[102] StAL PL 701 Bü 14 26.09.1797.
[103] Vgl. Kap. IV 6.
[104] Briefe 24 28.12.1778, 56 12.11.1785, 85 11.05.1789.
[105] Brief 25 06.02.1779.
[106] Brief 83 01.03.1789.
[107] Brief 71 08.01.1787.

Über seine eigenen Gesundheitsumstände schrieb Flattich an seine Tochter: „Weil ich alt bin, so kan ich mir nichts fürnehmen, sondern muß mich nach meinen Umständen richten, und wünsche vornehmlich die rechte Gesundheit zu haben, welche im Alter nöthig ist, nehmlich gesund im Glauben, gesund in der Liebe und gesund in der Gedult, Tit. 2,2“[108]. Paulus trägt Titus an dieser Bibelstelle auf, die alten Leute seiner Gemeinde zu ermahnen, „daß sie nüchtern seien, ehrbar, züchtig, gesund im Glauben, in der Liebe, in der Gedult.“ Flattich demonstrierte hier seiner Tochter, dass die körperlichen Gebrechen des Alters nicht so wichtig seien wie die Gesundheit der Seele.

Die übrigen Pietisten dieser Gruppe behandelten ihre Krankheiten mit Medikamenten, und sie dankten Gott für ihre Heilung. Harttmann berichtete in seinem Tagebuch, wie Gott ihm das passende Medikament für seine Krankheit in den Sinn gab[109]. Die Arznei wurde also von Gott nicht nur gesegnet, sondern auch verschrieben. Gott bewies auch auf andere Arten, dass er den Heilungsverlauf in der Hand habe: Mehrmals versicherte er Harttmann, während dieser oder eines seiner Kinder krank waren, er werde die Krankheit heilen. Harttmann erhielt diese Versicherungen beim Gebet oder beim Däumeln. In den Episoden, die Harttmann in seinem Tagebuch notierte, traten diese Versprechen auch ein. Die Hinweise, die Harttmann von Gott erhielt, konnten recht spezifisch sein. In einer schweren Krankheit seines Sohnes Gottfried ging Harttmann ins Gebet: „Da bekam ich beim beschluß das Verheiss[un]gswort Hos. VI.2. dieses Wort gieng auch dem Herrn zum Preiß in Erfüll[un]g, den andern Tag zeigte sich gute Hofnung, und den 3ten konnte d[a]s Kind wieder auf seÿn. ... diß sah der Herr ratsam, daß m[an] die Genes[un]g nicht natürl[ich]en Mittel zuschreibt, ... sond[ern] dem Herrn Jesu die Ehre der Hülfe alleinläßt“[110]. Durch das Bibelwort Hos 6,2 gab Gott Harttmann zu verstehen: „Er macht uns lebendig nach zwei Tagen; er wird uns am dritten Tage aufrichten, daß wir vor ihm leben werden.“ Und genau so konnte Harttmann es bei seinem Kind beobachten[111]. Harttmann glaubte, den Grund zu wissen, warum Gott ihm den Krankheitsverlauf so genau prognostiziert hatte. Es diente als Beweis dafür, dass es wirklich Gott war, der heilte, und sollte verhindern, dass „man“ die Genesung den Medikamenten zuschrieb. Es ist nicht klar, wer mit „man“ gemeint war. Vielleicht bedurfte Harttmann selbst einer solchen Erinnerung, vielleicht waren damit Nachbarn und Gemeindemitglieder gemeint.

In den Briefen an K.F. Harttmann finden sich zahlreiche Dankesbezeugungen an Gott anlässlich einer Genesung. Viele davon waren kurz, so wie in Eitels Brief: „Meine Frau ist, dem Herrn seÿe dank! seit etlich Wochen in erträglichen Umständen“[112],

---

[108] Brief 52 06.06. 1785.

[109] UB Tüb. Mh 810a S.230 17.01. 1775.

[110] UB Tüb. Mh 810a S.236.

[111] Inwiefern er dabei die Realität dem Raster dieses Bibelwortes unterwarf, lässt sich nicht sagen. Hier interessiert ja auch genau dieses Raster, durch das er die Krankheit seines Sohnes und den Ablauf der Genesung wahrnahm.

[112] UB Tüb. Mh 749 20.02. 1780.

andere waren ausführlicher, wie diese Stelle aus einem Brief von Harttmanns Schwiegervater: „Inzwischen danken wir Gott mit Ihnen, daß er Sie bereits erfahren lassen, wie gern er helffe, zweifflen auch nicht, sondern haben das Vertrauen zu ihme, daß er Sie nach seiner vätterlichen Liebe bald ganz gesund wieder herstellen werde“[113].

Wunder wurden von Gott hingegen nicht erwartet. Eisenlohr berichtet, dass Dekan Hellwag „Candidatus Mortio“ sei. Es habe „eine Auszöhrung, die in hepate ihrem sedem hat, beÿ ihm angesezt. Und nach dem Urtheil des H[err]n Leib-Medici Reussen ist da keine Hoffnung zur Wieder-Genesung mehr übrig“[114]. Hier zeigt sich wieder eine gewisse Eigenständigkeit der Krankheitsprozesse. Die Krankheit Hellwags war unheilbar. Medikamente konnten (Gottes Segen vorausgesetzt) die Zusammensetzung und den Fluss der Körpersäfte beeinflussen. Aber ganz gleich, wie man die Zusammensetzung und den Fluss der Körpersäfte veränderte, eine Korrektur dieser Auszehrung war nicht möglich. Nur ein Wunder, das allen humoralpathologischen Prozessen entgegenlief, konnte da helfen, und damit rechneten die Pietisten nicht. Harttmann schrieb zwar in seinem Tagebuch, dass durch die Hallesche Essentia Dulcis schon „viele, und rechte wunderkuren“ geschehen seien[115], dies scheinen aber Kuren zu sein, die er vom Hörensagen oder aus der Halleschen Werbung kannte, denn er nannte keine Beispiele und erwähnte die Essentia Dulcis auch sonst nicht mehr.

Lanz berichtete Harttmann, dass er durch das Gebet vieler Brüder, die Gott um sein Leben angefleht hätten, von einer tödlichen Krankheit errettet worden sei. Und Gott tat noch mehr, als nur sein Leben zu bewahren: „Meine Genesung ist schnell gewachsen. es kamen einige besondere Vorfälle bei meiner Herrschaft dazu, die solche unumgänglich nothwendig machten. wunderbar! daß sich Gott auch zu den geringsten dingen herunter läßt; daß er sich gros und herrlich macht, wo sich arme Menschen klein dünken würden“[116]. In der schnellen Genesung nach einer sehr schweren Krankheit genau zu dem Zeitpunkt, wo der Beruf sie erforderte, sah Lanz ein untrügliches Zeichen, dass Gott es so gelenkt hatte.

Flattich dankte Gott ungewöhnlicherweise nicht für die Heilung von Krankheiten. Die anderen Pietisten dieser Gruppe hingegen taten es. Sie beteten zu Gott um Heilung, und er heilte sie. Einmal verschrieb er sogar Harttmann ein Medikament und er gab ihm regelmäßig die Versicherung, er werde ihn oder seine Kinder heilen. Wunder, die den normalen humoralpathologischen Prozessen zuwider liefen, erwarteten diese Pietisten allerdings nicht von Gott. Die humoralpathologischen Krankheitsprozesse besaßen also eine gewisse Eigenständigkeit.

---

[113] UB Tüb. Mh 749 13.05. 1780.

[114] UB Tüb. Mh 749 19.04. 1780. Es handelt sich um Eberhard Friedrich Hellwag, Schwiegersohn Bengels und Teilnehmer der Zirkularkorrespondenz. Er starb im Mai 1780.

[115] UB Tüb. Mh 810.

[116] UB Tüb. Mh 749 29.07. 1780.

7. Ergebnis

Die württembergischen Pietisten schrieben die Heilung von Krankheit Gott zu und dankten ihm dafür. Sie dankten ihm nicht nur für eine vollständige Genesung, sondern auch für jede Erleichterung und Verbesserung während einer Krankheit, am stärksten zeigt sich dies bei Israel Hartmann. Insbesondere wenn sich eine Krankheit zu einem besonderen Zeitpunkt besserte, etwa so, dass die Pietisten zur Erfüllung wichtiger Amtspflichten wieder gesund (oder hinlänglich gesund) waren, waren sie davon überzeugt, dass Gott dies so gelenkt hatte. Gott versprach Kranken im Gebet oder durch einen Bibelspruch, sie oder ihre kranke Familie wieder gesund zu machen. Manchmal kümmerte er sich sogar um die richtigen Medikamente.

Gott heilte durch Medikamente. Normalerweise heilte er nicht durch irgendein Medikament, sondern durch das richtige Mittel, das der Krankheit angemessen war. Es gab falsche und richtige Behandlung von Krankheit, nur die richtige Behandlung würde zu einer Heilung führen. In einer Krankheit liefen bestimmte humoralpathologische Prozesse ab, Arzneimittel griffen auf spezifische Weise in diese Prozesse ein. Man musste also das Mittel finden, das den vorliegenden Prozess korrigieren würde. Gott segnete dann dieses Mittel, so dass die Korrektur gelang, der Säftehaushalt kam so wieder in Ordnung. Die württembergischen Pietisten erwarteten, dass Gott innerhalb der humoralpathologischen Regelmäßigkeiten arbeitete und ein Medikament nicht segnen würde, das zur Korrektur des in Unordnung geratenen Säftehaushalts nicht geeignet war. Eine Ausnahme bildet hier Hahn. Er glaubte, dass Gott, wenn er einen Kranken heilen wolle, sich um die richtige oder falsche Behandlung nicht kümmerte. Die anderen württembergischen Pietisten erwarteten nicht, dass Gott gegen diese Regelmäßigkeiten handeln würde. Sie erwarteten keine Wunder. Daher konnte es unheilbare Krankheiten geben, obwohl Gott selbstverständlich alle Krankheiten heilen konnte[117].

Der Zweck von Krankheit war es, die Kranken und ihr Umfeld zu bessern. Wenn eine Krankheit vorbei war und die württembergischen Pietisten geheilt, stellten sie aber keine Überlegungen darüber an, inwiefern sie sich gebessert hatten, inwieweit sie auf dem Weg der Heiligung vorangeschritten waren. Vielleicht war dies nicht notwendig, denn Gott ordnete stets alles zum Besten, und wenn er den Zeitpunkt der Heilung gekommen sah, dann war es seinen Kindern förderlicher, gesund zu sein, und weiterführende Gedanken waren nicht erforderlich.

In den Gemeinden, denen die untersuchten württembergischen Pietisten als Pfarrer vorstanden, gab es Leute, die an die Heilkraft von Segensprechern glaubten. Die Pfarrer bekämpften diese Auffassung. Sie hatten aber Schwierigkeiten damit, den Heilerfolg dieser Segensprecher zu erklären. Für die württembergischen Pietisten waren ihre Körper und die Prozesse, die bei Krankheit und Genesung in ihnen stattfanden, eng mit Übernatürlichem verknüpft, und zwar mit Gott. Sie grenzten sich nach zwei Seiten ab. Zum einen grenzten sie sich von Positionen ab, in denen Krank-

[117] Vgl. Kap. VIII 5.

heit auch mit Übernatürlichem verbunden wurde, aber mit übernatürlichen Kräften, die sie als magisch und abergläubisch definierten. Zum anderen grenzten sie sich von Vorstellungen ab, in denen Krankheit und Heilung rein natürliche Prozesse waren, an denen weder Gott noch eine andere übernatürliche Macht beteiligt war. In ihren Selbstzeugnissen nimmt der Kampf gegen alternative übernatürliche Interpretationen von Krankheit größeren Stellenwert ein als der Kampf gegen rationale Weltbilder. In diesem Kampf griffen sie teilweise zu Argumenten, in denen sie dem Körper und der Natur eine eigenständige, von Gott unabhängige Kraft zuschrieben und verkannten dabei, dass die zweite Entzauberung der Welt, in der Gott und das Übernatürliche ganz aus dem Alltagsleben entschwanden und Krankheit nichts mehr mit übernatürlichen Dingen zu tun hatte, auf Dauer die schärfere Konkurrenz für ihr Weltbild darstellte.

Die württembergischen Pietisten verhielten sich in Bezug auf die Heilung von Krankheiten im wesentlichen so, wie die Erbauungsliteratur es ihnen vorgab. Sie priesen Gott für die Genesung und schrieben ihre wiedergewonnene Gesundheit nicht der Therapie, sondern ihm zu. Flattich macht eine Ausnahme, bei ihm findet sich kein Lobpreis Gottes für überstandene Krankheiten. Er sah Heilung aber auch nicht als Resultat einer gelungenen medizinischen Behandlung an, er äußerte sich schlicht nicht dazu. Die anderen Pietisten priesen Gott hingegen oft und ausdauernd und nicht nur für vollständige Heilungen, sondern für jede Verbesserung und Erleichterung im Zusammenhang mit einer Krankheit.

VI. Krankheit als Lektion

Die Pietisten besaßen ein reges Interesse an Erziehungsfragen. Am bekanntesten ist hier der Hallesche Pietismus. August Hermann Francke gründete verschiedene Schulen und verfasste theoretische Schriften zur Pädagogik[1]. In Württemberg gab es keine pietistischen Schulgründungen und keine theoretischen pädagogischen Systeme, aber es gab sehr engagierte Lehrer. Hier sind insbesondere Johann Friedrich Flattich und Johann Albrecht Bengel zu nennen[2].

Das pädagogische Interesse gehört zu den Dingen, die den Pietismus mit der Aufklärung verbinden, ja wo der Pietismus der Aufklärung voranging. Die Pietisten sahen die Erziehung als Mittel dafür, Multiplikatoren heranzuziehen, insbesondere künftige Pfarrer und Lehrer, die dann ihrerseits pietistisches Gedankengut weitertragen und so weitere Seelen erwecken sollten. Die Erziehung der Kinder zielte darauf, die alte Menschennatur zurückzudrängen und dem neuen Menschen Raum zu verschaffen.

Aber die Pietisten erzogen nicht nur ‚neue Menschen' bzw. versuchten dies, sie wurden auch selbst erzogen. Ihr ‚alter Mensch' war durch die Bekehrung, die in Württemberg ohnehin nicht ein punktuelles Ereignis, sondern ein Prozess war, zwar grundsätzlich besiegt, aber noch lange nicht verschwunden. Immer wieder versuchte die alte Natur, die Oberhand zu gewinnen und musste zurückgedrängt werden. Im ständigen Bemühen um Fortschritt in der Heiligung wurden die württembergischen Pietisten von Gott nicht allein gelassen: Wie sie ihre Kinder zu wahrhaft frommen und heiligen Menschen zu erziehen versuchten, erzog auch Gott sie, die ja seine Kinder waren. Eines der probatesten göttlichen Zuchtmittel waren Krankheiten.

---

[1] In Glaucha bei Halle gründete Francke Deutsche Schulen, eine Lateinschule sowie das Pädagogium (für adlige und wohlhabende nichtadlige Kinder). Franckes theoretische Schriften sind gut erforscht, Vgl. Dittrich-Jacobi, Pietismus und Pädagogik; Oschlies, Arbeits- und Berufspädagogik; Podczeck, Franckes Schrift; August Hermann Francke. Festreden und Kolloquium. Die Praxis an den Franckeschen Schulen ist hingegen erst in jüngerer Zeit Thema wissenschaftlicher Untersuchungen geworden, vgl. Witt, Bekehrung. Im Rahmen des DFG-Projekts „Schüler, Lehrer und Schulalltag der Schulen in den Franckeschen Stiftungen" wird das pädagogik- und schulgeschichtlich relevante Quellenmaterial im Archiv der Franckeschen Stiftungen erschlossen und ausgewertet.

[2] Vgl. zu Flattichs pädagogischem Wirken Ehmann, Pädagogische Lebensweisheit; Flattich, Erziehung. Für Literatur zu Bengel vgl. Kap. I.

1. Die Bengelsche Familienkorrespondenz

Als Bengels Bruder 1741 einen seiner schweren Krankheitsanfälle hatte, schrieb Reuß darüber: „Es war eine gute Schule unter der deutlich erkannten Hand des Herrn“[3]. Christian Gottlieb Williardts kommentierte eine Fehlgeburt seiner Tochter Friderica: „Freilich ist es eine Lection, die schwer aufzusagen kommt, und über welche man sich zu prüfen hat“[4]. Krankheiten waren für die Bengelfamilie Lektionen, eine Schule, eine Zuchtschule, eine Zuchtübung oder auch einfach eine Übung[5]. Der Lehrer war Gott, er gab diese Lektionen auf. Was aber war der Inhalt dieser Lektionen, was sollten die Kranken lernen?

Der Lernstoff konnte recht konkret sein. Burk schrieb an die Williardts, als ihnen zum zweiten Mal ein Kind gestorben war: „Das erstemal habt ihr's gelernt, euch in einen solchen anscheinenden Verlust zu schicken. Das Zweitemal sollt ihr's nun zeigen, daß ihrs gelernet. Und wenn ihr nun in der Verläugnung geübet worden, daß, die da Kinder haben, seÿen, als hätten sie keine, so ist es Gotte ein Geringes, euch, auf das weitere, Kinder die Fülle, wie die Oelzweige um euren Tisch her, zu geben“[6]. Zwischen der Form der Aufgabe und dem Inhalt, der gelernt werden sollte, bestand ein klarer Zusammenhang: Die, die Kinder haben, sollten sein, als hätten sie keine. Das bedeutete, dass sie ihre Kinder nicht zu sehr lieben durften, sie mussten bereit sein, ihre Kinder ohne großen Widerwillen zu verlieren. Dies konnte beim Tod eines Kindes gelernt werden. Von den Eltern wurde verlangt, ihren Schmerz zu bezwingen und geduldig und froh den Verlust des Kindes zu tragen[7]. Diese Lektion ließ Gott im vorliegenden Fall sogar wiederholen, er prüfte (Burk zufolge) in der zweiten Lektion ab, ob die erste Lektion den gewünschten Lernerfolg gebracht hatte. Sollten sich die Williardts als gelehrig erweisen, so stellte Burk ihnen in Aussicht, dass künftig ihre Kinder leben würden. Sobald sie es gelernt hätten, ihre Kinder Gott hinzugeben, würde ja die Notwendigkeit dieser Lektion wegfallen[8].

Solche detaillierten Analysen der Lehrinhalte sind in der Bengelschen Familienkorrespondenz aber selten. Zumeist fassten Bengel und seine Familie das, was sie

---

[3] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 I 28.02. 1741.

[4] WLB cod. hist. qt. 410 01.07. 1771.

[5] Bengel schrieb an Vikar Wagner: „Das Sicherste ist, Gott allein in Seiner Zuchtschule ausharren, bis Er selbst Frieden schenket.“ (Wächter S. 408). Ernst Bengel berichtete seiner Frau in einem Brief von „neuen Lectionen“ in der gesamten Verwandtschaft und Bekanntschaft, wo fast jeder erkrankt sei (WLB cod. hist. qt. 717, 14 28.02. 1770). Maria Barbara Burkin sprach von „Herrn StiftsPredigers gefährlicher Krankh[heit]“ als „Gelegenheit, davon wir lernen und uns üben können“ (WLB cod. hist. qt. 717, 17 o.D. Brief Nr. 16).

[6] ZEL 18 I 174/1 Brief vom 97.01. 1742. Mit dem Bild „Kinder die Fülle, wie die Oelzweige“ verwies Burk auf Ps 128,3 „Dein Weib wird sein wie ein fruchtbarer Weinstock drinnen in deinem Hause, deine Kinder wie junge Ölbäume um deinen Tisch her.“

[7] Vgl. jedoch Kap. IV S. 129 dazu, wie die württembergischen Pietisten die Strenge dieser Forderung mildern konnten und Wege fanden, ihrem Schmerz Raum und Ausdruck zu geben.

[8] Ein anderes Beispiel für einen sehr konkreten Lehrstoff liefert Reuß, als er aufzählt, was er und seine Frau sowie Bengels Bruder und dessen Frau beim Tod von Reuß' ältestem Sohn Joseph unter Schmerzen lernen mussten. Vgl. Kap. III S. 95f.

selbst oder ihre Verwandten in einer Krankheit glauben lernen zu sollen, in sehr allgemeine Begriffen: „Sein [des himmlischen Vaters] Geist lehre dich darunter immer mehr seine Weege", schrieb Reuß an seinen kranken Sohn[9]. Ebenso hoffte die Bengelin, durch eigene Krankheiten und durch den Tod ihres Sohnes Viktor Gottes Wege zu lernen[10]. Was diese Wege beinhalteten, führten sie dabei nicht näher aus.

War es Bengel und seiner Familie nicht wichtig, die Richtung zu identifizieren, in die Gottes Wege sie führen sollten? Gott würde sie ja ohnehin in diese Richtung führen, sie konnten sich ihm also anvertrauen. Oder war es ihnen so selbstverständlich, was „Gottes Wege lernen" umfasste, dass es – außer in besonderen Fällen – nicht notwendig war, es auszubuchstabieren? Johanna Rosina Williardtin schrieb an ihren Bruder Ernst: „Ich hoffe auch daß die immer neue Lectionen zulezt geübte Schüler unter der Regierung, und aufsicht eines so treuen Lehrmeisters /: der ohnehin allenthalben daß schwärste voraus auf Sich genommen :/ abgeben, und So ists ja der Müh wohl werth, da das leyden diser Zeit ohnehin nicht werth ist Jener Herrlichkeit"[11]. Das Leiden selbst scheint hier der Lernstoff zu sein. Wie zentral für die württembergischen Pietisten das geduldige Ertragen einer Krankheit war, ist schon im Kapitel „Verhalten in Krankheit" herausgestellt worden. Je zahlreicher die Gelegenheiten zu leiden, desto besser konnten sich die Schüler darin üben und vervollkommnen, und eine Krankheit war eine gute Gelegenheit zu leiden. Als Reuß sich einen Knochenbruch zuzog, dankte er Gott in seinem Tagebuch, „daß du mich gelehret unter dem leÿden und nicht hinaussehen an deiner Gnade mir genügen zu lassen!"[12]. Der hilflose Zustand der Kranken verwies sie auf Gott und darauf, dass ihr eigenes Tun nichtig war, dass nur Gottes Gnade zählte. Auf Gott vertrauen, ihm abwarten und die Krankheit geduldig ertragen – dies scheint für Bengel und seine Familie der Hauptlernstoff gewesen zu sein, den sie in einer Krankheit repetieren mussten. Waren sie darin erfolgreich, so wuchsen sie der Vervollkommnung entgegen, wie der Brief von Maria Barbara Burkin an ihre Geschwister über das Sterben ihrer Tochter Sara Beata zeigt: „Ich sagte wen[n] wirst du den[n] zum Lieben Heiland kommen? sie: wen[n] er will so will ich. welches mir ein Zeichen war daß es nahe dabey seyn werde, den[n] da sie bey vorigen Anfällen von Hitz so heftig heimweh bezeugte, weise{sic} ich sie aufs Warten, nun dachte ich hat sie Warten gelernt und sich lehren lassen, nun wird Er Eilen sie zu vollenden"[13]. Sara Beata hatte erfolgreich gelernt, was Gott ihr zu lernen aufgab. Sie war dadurch soweit vorangeschritten in ihrem inneren Wachstum, dass Gott sie in einem letzten Schritt, in der Herübernahme in sein Reich, ganz und gar vollendete.

---

[9] WLB cod. hist. qt. 410 04.03. 1771.
[10] Vgl. Wächter, Bengel S. 452 Neujahr 1753, S. 453 16.09. 1759.
[11] WLB cod. hist. qt. 717, 13 17.08. 1770.
[12] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 III 31.03. 1777.
[13] WLB cod. hist. fol. 874 17.07. 1772.

2. Das Tagebuch Philipp David Burks

Philipp David Burk notierte bei mehreren Gelegenheiten, zu denen er oder seine Frau erkrankt waren, dass „solche Umstände die rechte Gelegenheit und Schule für mein Herz" seien[14]. In einem „umgehenden Catarrh, Husten und Schnuppen" etwa wusste „der gute Heÿland mich darunter in der Geduld zu üben und zu lehren, wie man Glauben und Vertrauen zu ihme bewahren solle und könne"[15]. In einer anderen Krankheit erkannte er als Absicht Gottes, er „solle mir selber sterben lernen, und m[eine]n Lüsten, und dazu tägl[ich] Gelegenheit haben"[16]. Wie in der Bengelschen Familienkorrespondenz findet sich hier der Gedanke, dass Krankheiten Gelegenheiten waren, die Gott schickte, damit sich seine Kinder im geduldigen Ertragen von Leiden üben konnten. Sie sollten lernen, in schwierigen Situationen allein ihm zu vertrauen und die Schwachheit der eigenen Kräfte zu erkennen.

Die Lektionen, die Burk durch Krankheit lernte, konnten aber über diesen allgemeinen Lernstoff hinausgehen. Burk hatte seinem Schwager Williardts nach dem Tod eines Kindes geschrieben, dieser Tod sei eine göttliche Lektion und solle sie lehren, ihr Herz nicht zu sehr an ihre Kinder zu hängen, sondern sie Gott bereitwillig hinzugeben. Diese harschen Worte predigte er nicht nur anderen, sondern auch sich selbst: Als seine schwangere Frau schwer erkrankte, lernte er daraus die „Lection ..., nichts zu sehr zu lieben"[17]. Einige Monate später wurde seine Frau entbunden, aber das Kind starb bald nach der Geburt. Burk hatte seine Lektion gelernt: „Ich habe es Gott überlassen zu s[eine]m ewigen Eigentum". Er war nun imstande, den Tod seines Kindes zu akzeptieren. Er musste jedoch zugeben: „A[ber] meiner Natur ist noch nie nichts schmerzl[ich]er gefallen"[18]. Die menschliche Natur galt es zu überwinden, und Krankheit und Tod waren erzieherische Hilfsmittel Gottes, um dieses Ziel zu erreichen.

3. Die Zirkularkorrespondenz

Auch die Teilnehmer der Zirkularkorrespondenz sahen sich von Gott in eine „Leidensschule" genommen, wenn sie oder ihre Familie krank waren[19]. Stänglin schrieb, als er den Anfang seines „gewohnlichen hizigen Fieber[s]" spürte: „Ich dachte gleich anfangs auf meinem Lager: Wann einem der Herr Jesus eine Kranckheit zuschickt, so darf u[nd] solle es einem nicht weniger seÿn, als ein immediatur Brief von Ihm einem

[14] WLB cod. hist. oct. 102 08.–18. August 1745.
[15] WLB cod. hist. oct. 102 18.–20. November 1737.
[16] WLB cod. hist. oct. 102 7.–24. Februar 1740.
[17] WLB cod. hist. oct. 102 23. März – 6. Mai 1745.
[18] WLB cod. hist. oct. 102 19.–21. August
[19] Hochstetter schrieb beispielsweise seinen Pfarrerskollegen: „Mein Lieber Gott hält mich seit einem Vierteljahr aufs neue in einer Leidens-Schule." (WLB cod. hist. qt. 519a 04. 10. 1756). Denk berichtete: „Seit dem lezteren Circulo hat mich der Herr in manche ernstliche Schule geführt, sonderlich da Er mich zu Anfang des Merzen wieder schmerzlich kranck darnieder gelegt." (WLB cod. hist. qt. 519b Mai 1770).

Gemein-Engel ware. Man lißts einem zwar nicht so herunter; aber d[er] Geist Gottes lißts einem doch oft laut genug vor; es gehört nur aufmercken dazu. Beÿm ersten Anfang dieser Kranckheit war ich zwar ein wenig verdrossen; Er weiste mich aber in d[as] 12te Cap[itel] ad Ebr. hinein ... Dieses halbe Cap[itel] samt 2. Cor. XII. 7–11. ist nun mein Studiren, da lerne ich meine Krancken-Lection, u[nd] wird mir unverhoft manche süsse Friedens-Frucht zu theil, darüber sich mein Herz beügen u[nd] danken u[nd] hoffen kan"[20]. Jesus schickte Krankheiten wie eine Anweisung, die der Kranke sich vom Geist Gottes vorlesen lassen muss. Sein Fieber verwies Stänglin auf das 12. Kapitel des Hebräerbriefs. Wie diese Weisung genau stattfand, beschreibt Stänglin nicht. Vielleicht kam ihm dies Kapitel immer wieder in den Sinn, vielleicht waren es Freunde oder Verwandte, die ihm daraus zusprachen oder vorlasen. Für ihn bestand jedoch kein Zweifel, dass Gott ihm dieses Kapitel für sein Krankenbett aufgegeben hatte. In diesem Kapitel, in dem davon die Rede ist, dass Gott die züchtigt, die er liebt, lernte Stänglin seine „Krancken-Lection". Zu dieser Lektion zählte, dass er in seinen Krankheiten nicht „verdrossen" sein solle, sondern sie aus Gottes Hand annehmen solle. Dieser Punkt findet sich immer wieder bei den Teilnehmern der Zirkularkorrespondenz. Engel schrieb seinen Mitbrüdern, er befinde sich durch seine Krankheit „in einer ernstlichen Schule ... . Die mir aber sehr gut und nach m[einen] Umständen angemessen recht ist. Ich lerne immer mehr die gute absicht merken damit das lüsterne Fleisch in der gemeinschaft der geißlung und deß Kreuzes Jesu gezüchtiget und gepeitschet werde"[21]. Das Fleisch, das Teil des alten Menschen war, musste gezüchtigt werden, damit der neue Mensch wachsen konnte. Diese Züchtigung sollte der fromme Pietist, der ja ein neuer Mensch war, ohne zu murren ertragen. Diese Willigkeit war Teil der Nachfolge Christi: Das Fleisch wurde „in der gemeinschaft der geißlung und deß Kreuzes Jesu" gezüchtigt. Gott schickte den Pietisten Krankheiten, um sie seine „Rechte" zu lehren[22]. Dies kann sich entweder auf Gottes rechte Hand beziehen, die auf die Sünder herabfährt und die Gläubigen hält, oder auf Gottes Gebote und Rechte, die der Mensch einhalten soll[23].

Wie schon bei Bengel und seiner Familie, so verwies auch in der Zirkularkorrespondenz der hilflose Zustand der Kranken dieselben auf Gott und auf ihre völlige Abhängigkeit von seiner Gnade. Dies nicht nur mit dem Verstand zu erkennen, sondern es praktisch zu erfahren und zu fühlen, war Teil der Lektion „Krankheit": „[...] So lerne auch davon, die übrige väterliche Züchtigungen und Leiden als heilsame Mittel anzusehen, die mein so gerne luxurierendes Herz in der dependenz von dem unentbehrlichen Heiland zu erhalten von dem Vater bestimmt sind"[24].

Für die Teilnehmer der Zirkularkorrespondenz war es ein besonderes Merkmal des Unterrichts durch Krankheit, dass er praxisorientiert war. Das, was sie anderweitig theoretisch gelernt hatten, z.B. durch Studium und Lektüre, sollten sie nun in der

[20] WLB cod. hist. qt. 519a 02.12. 1756.
[21] WLB cod. hist. qt. 519a 09.09. 1757.
[22] Vgl. etwa Pichler WLB cod. hist. qt. 519b 15.02. 1766.
[23] Biblische Belege für beide Lesarten werden im Kap. III S. 104 Anm. 90 angeführt.
[24] Huzelin WLB cod. hist. qt. 519a 16.09. 1756.

Praxis anwenden. Der stets kranke Engel schrieb, dass er durch seine Krankheiten Gehorsam und völlige Ergebung an Jesus lernen solle und wolle: „Das lehrt uns der Vater u[nd] d[er] Geist nicht nur durch lesen, hören, meditiren, sondern vornehmlich auch an dem, was wir zu leÿden haben, ja unter dem leÿden lernt man das gelernte erst recht faßen, halten, gebrauchen, genießen, üben, anwenden u[nd] theuer achten“[25]. Huzelin und Stänglin sprachen von ihren Krankheiten als „Realschulen“, also Schulen, in denen nicht wissenschaftliche Gelehrsamkeit vermittelt werden sollte, sondern in denen praxisbezogene Dinge gelehrt wurden[26]. Pichler berichtete seinen Mitbrüdern: „Ich lerne in meinen Leÿdens-Umständen auffs neue mich als einen wahren Sünder nicht nur theoretice sondern practice erkennen, fühlen, bekennen u[nd] demüthigen“[27]. Hellwag resümierte nach einer siebzehnwöchigen Krankheit: „Er trug unsere Krankheit – lernte ich durch Erfahrung verstehen und glauben, und beten, HErr, nicht mein, sondern dein Wille geschehe“[28]. Es ging darum, dass eine verstandesmäßig gewonnene Einsicht – wie die Einsicht in die Abhängigkeit von Gottes Gnade oder in die Tatsache, ein Sünder zu sein –, bloß theoretisch und damit unfruchtbar war, wenn sie auf den Verstand beschränkt blieb. Sie musste verinnerlicht werden, sie musste gefühlt werden, sie musste erfahren werden, dann konnte diese Einsicht Frucht bringen. Krankheiten waren eine besonders geeignete Gelegenheit dafür, diesen Prozess der Verinnerlichung in Gang zu bringen[29].

Gott konnte auch andere Gelegenheiten nutzen, um seine Kinder etwas zu lehren. So berichtete ein Teilnehmer, der Katechismusunterricht, den er halte, sei ihm „eine Schule für mein ganzes Christenthum“[30]. Schleich berichtete, wie Gott ihn durch die Zirkularkorrespondenz unterrichtet hatte[31]. Krankheiten waren jedoch eine bevorzugte „Schule“ Gottes.

---

[25] WLB cod. hist. qt. 519a 14.04. 1758.

[26] Huzelin kommentierte seine schwere Krankheit und die gleichzeitige Erkrankung seiner Frau: „Das sind real-schulen, darinnen man sein Elend aber auch das Erbarmen seines getreuen Führers erkennen lernt.“ (WLB cod. hist. qt. 519b 05.06. 1773). Stänglin schrieb, nachdem zunächst er erkrankt war, dann seine Kinder und schließlich die Magd: „In dieser Real-Schul ist mir dann auch vieles gezeiget worden, u. ich konnte doch immer dem HErrn zutrauen, daß Er nie ohne Frucht betrübt.“ (WLB cod. hist. qt. 519b 14.10. 1773).

[27] WLB cod. hist. qt. 519a 03.09. 1758.

[28] WLB cod. hist. qt. 519b 31.05. 1777. Hellwag bezieht sich auf Jes 53,4 „Aber er hat unsere Krankheit getragen“.

[29] Vgl. hierzu auch die Lebensbeschreibung des Henrich Wilhelm Ludolff in Reitz, Historie Bd. IV. Über eine „große Leibes-Krankheit“ heißt es dort: „Sein Bett ward ihm damals zur Schul / worin er von der buchstäblichen Erkanntnuß zur geistlichen Erfahrung / à gnosi grammatica ad epignosin pneumaticam, und vom Schatten zur Wahrheit selbsten / befördert wurde.“ (S. 222).

[30] WLB cod. hist. qt. 519a 07.02. 1755.

[31] „Der Herr ist gut u[nd] fromm, darum unterweiset er die Sünder auf dem Weege, Er leitet die Elenden recht und lehret die Elenden seinen Weeg. dieses erfahre ich am heutigen tag in meinem theil. darzu hat auch der gute Gott dise Blätter gebraucht u[nd] an meinem herzen gesegnet.“ (WLB cod. hist. qt. 519a 06.10. 17162). Schleich zitierte hier Ps 25,8–9.

4. Das Tagebuch Philipp Matthäus Hahns

Bei Hahn taucht, anders als bei den anderen württembergischen Pietisten, das Konzept von Krankheit als göttlicher Lektion kaum auf. In eigenen Krankheiten hatte Hahn nie das Gefühl, von Gott in eine Schülerrolle verwiesen zu sein. Oben wurde bereits gezeigt, dass Hahn Krankheiten in einer recht selbstgerechten Weise zwar oftmals als Bestrafung anderer ansah, aber eigene Krankheiten nicht religiös interpretierte[32]. Ähnlich ist es auch mit den Lektionen, die der göttliche Lehrmeister seinen Kindern angedeihen ließ, indem er sie leiden ließ. Hahns Umgebung konnte – im Gegensatz zu Hahn selbst – dieser Lektionen durchaus bedürftig sein. So schrieb Hahn über ein Ehepaar, das in Unfrieden miteinander lebte: „Frau Stattschreiberin und Herr Stattschreiber reiben sich auch an einander ab. Kommt darauf an, wer in dieser Schul seine Lection am besten lernt. ... Ihre Aufgabe: Sie [die Stadtschreiberin] soll dardurch gedemüthiget werden. Sie soll lernen, alles – auch was sie meynt, es komme von Menschen oder Teufel – aus der Hand des alles regierenden Vatters in Himmel annehmen"[33]. Anstatt mit ihrem Leben und ihrem Mann zu hadern, sollte die Ehefrau nach Hahns Auffassung in ihren Streitigkeiten lernen, alles willig als von Gott geschickt zu tragen. Die Lektion ähnelt denen, die die anderen württembergischen Pietisten in ihren Krankheiten zu erlernen versuchen. Allerdings handelt es sich hier nicht um eine Krankheitssituation; Krankheiten scheinen für Hahn nicht die besonderen Gelegenheiten gewesen zu sein, in denen man sich im geistigen Wachstum üben konnte, die sie für seine Glaubensbrüder waren.

5. Das Tagebuch Israel Hartmanns

Die Einträge Israel Hartmanns über Krankheit als Lektion sind, wie auch sonst Hartmanns Notizen, wenig konkret. Dass er Krankheit als eine göttliche Unterrichtsstunde ansah, wird jedoch deutlich. In einer langanhaltenden, gefährlichen, schmerzhaften und beängstigenden Krankheit schrieb er: „O was da in mir vorging! Wie mich da Gott lehrete! – was ich auf keine andere Weise würde gelernt haben"[34]. Was lehrte ihn Gott aber während dieser Krankheit? Hartmann teilt nichts darüber mit.

Hartmann bat Gott des öfteren, ihn Eigenschaften zu lehren, die er an sich vermisste oder nur ungenügend entwickelt fand. Diese Bitten konnten im Kontext von Krankheit stehen, häufiger aber finden sie sich in anderen Kontexten. Als sein Sohn Gottlob David gestorben war, bat Hartmann: „Lehre mich, stärke mich dir auszuhalten – still zu halten"[35]. Hier bat er um Geduld und Kraft, um willig das Leiden, das Gott ihm geschickt hatte, aushalten zu können[36].

---

[32] Vgl. Kap. III 5.

[33] Kornwestheimer Tagebücher 08.12.1772.

[34] StAL PL 701 Bü 15 S.44.

[35] StAL PL 701 Bü 3 01.12.175.

[36] Hartmann bat Gott außerdem um Vertrauen, Glauben und die richtige Anwendung der

6. Kleinere Selbstzeugnisse

Auch für Karl Friedrich Harttmann und seine Korrespondenzpartner war Krankheit eine göttliche Lektion. Als Harttmann gerade einen Anfall der „hizigen Stech-Kranckheit“[37] überstanden hatte, bekam er einen Brief von Pfarrer Eytel, in dem dieser schrieb: „Durch die lezte Läuterung ist dir manches aufgedekt und zum lernen aufgegeben worden“[38]. W.F. Eisenlohr war im gleichen Jahr schwer erkrankt und schätzte seine Aussicht auf Wiedergenesung sehr gering ein. Er schrieb darüber an Harttmann: „Waß ligt aber daran? Laß es so seÿn, daß der äusserliche Mensch verweeset. Dem muß ja doch über kurz oder lang sein Recht wiederfahren. Wann nur dabeÿ der innere Mensch durch tägliche Erneuerung im Geist an seinem Wachsthum gefördert wird, so hat es keine Noth. Ich sollte freÿlich in meiner Krankheit schon vieles gelernt haben. Ich würde aber schlecht bestehen, wann ich darüber examiniert werden sollte. Ich meÿne es nehmlich so. Von der speciellen Absicht, die Gott dabeÿ hat, weiß ich noch gar nichts zu sagen. Er führet mich durchs dunkle. Der Weeg, den ich vor mir habe, wird mir alle tage räthselhafter“[39]. Dass seine Krankheit eine Lektion für ihn war, daran zweifelte Eisenlohr nicht. Allerdings konnte er nicht von sich behaupten, sie schon gelernt zu haben. Ihm war noch nicht einmal klar, was der Lernstoff war, den Gott ihm hier aufgab, was Gottes „specielle Absicht“ war. Auf jeden Fall würde diese Lektion, wenn sie erst einmal gelernt wäre, zu Wachstum des inneren Menschen führen. Der innere Mensch wuchs auf Kosten des äußeren, der Geist auf Kosten des Körpers.

Eisenlohr tröstete sich im weiteren Verlauf des Briefes darüber, dass er ein so schlechter Schüler war, indem er beteuerte, dass er sich um so fester an Gott klammern wolle und das gottgesandte Leiden erdulden wolle, ohne mit Gott zu hadern. Nicht ohne ein verstecktes Eigenlob ist die Passage, in der er ausführte, wie schwer solches Erdulden ist[40]. Die Geduld sei eine göttliche Tugend, aber sie könne nicht theoretisch gelernt werden. „Praxis muß per Praxim gelernt werden. darum führt Gott alle seine Kinder durch aigene Leÿdens-Übungen“[41]. Die Vorstellung, dass theoretisch gewonnene Erkenntnisse in einer Krankheit praktisch umgesetzt werden können und man sie sich so erst wirklich aneignen kann, ist schon in der Zirkularkorrespondenz begegnet. Krankheit war eine Schule, in der die Kranken die Praxis lernten. In Eisenlohrs Fall lernte er praktische Geduld. Auch deshalb hatte Gott ihn

---

Zeit. Vgl. z.B. „O Jesus Christus! Sohn Gottes, wecke mich, ziehe mich, hilf mir, hilf allen den Meinen, und lehre mich dir mehr zu trauen als ich Vertrauen in mir spüre.“ (StAL PL 701 Bü 2 11.01. 1774); „Gott der Liebe, lehre mich und gib mir Liebe.“ (StAL PL 701 Bü 2 27.01. 1774); „O Gott, lasse diesen Monath, den lezten in diesem Jahrhundert – mich deine Nähe in JEsus Christus wie nie noch erfahren. Lehre mich meinen Tropfen Zeit anwenden auf die Ewigkeit!“ (StAL PL 701 Bü 14 01.12. 1800).

[37] UB Tüb Mh 749 Brief von Eytel 06.05. 1780.

[38] UB Tüb Mh 749 01.06. 1780.

[39] UB Tüb Mh 749 19.04. 1780.

[40] Diese Passage wurde im Kap. IV S. 160 zitiert.

[41] UB Tüb Mh 749 19.04. 1780.

krank werden lassen, denn alle „Leÿdens-Übungen" waren eine Übung in Geduld. Eisenlohr gelang es zwar nicht, Gottes spezielle Absicht zu durchschauen und die spezielle Lektion zu lernen, aber der allgemeinen Lektion „Geduld" widmete er sich und schien daher auch nicht besonders bedrückt darüber, dass er eine Prüfung über die spezielle Lektion derzeit noch nicht bestehen würde.

Bei Johann Friedrich Flattich taucht die Vorstellung, dass Gott ein Erzieher sei, der seine Schüler mit Hilfe von Krankheiten unterrichtet, nicht auf. Auch im Tagebuch Karl Friedrich Harttmanns findet sich nichts dazu.

7. Ergebnis

Krankheit war für die württembergischen Pietisten eine Schule, eine Zuchtschule, eine Übung und eine Lektion. Wenn sie oder ihre Angehörigen krank waren, so hatte Gott ihnen die Krankheit geschickt, um sie etwas zu lehren. Meist war die zu lernende Lektion allgemeiner Art. Die Kranken sollten auf Gottes Wege geführt werden, Geduld lernen, den richtigen Umgang mit Leiden einüben. Sie sollten ihre Abhängigkeit von Gott und ihre eigene Nichtigkeit erkennen und lernen, auch in schwierigen und schmerzhaften Umständen das Vertrauen auf Gott zu bewahren. Manchmal identifizierten die württembergischen Pietisten eine konkrete Aufgabe, die sie lernen sollten. Insbesondere beim Tod von Kindern sahen sie es als ihre Lektion an, Verzicht auf alles Irdische zu lernen, zu dem auch die eigenen Kinder letztlich zählten. Zu anderen Gelegenheiten sahen sie eine bestimme Krankheit zwar als eine spezielle Lektion an, sie notierten in ihren Selbstzeugnissen aber nicht, um welche Lektion es sich ihrer Meinung nach handelte. Manchmal waren sie sich selbst unsicher, welchen Unterricht Gott ihnen gerade erteilte. Wenn die göttliche Lektion gelernt war, so hatten die württembergischen Pietisten einen Schritt auf dem Weg der Heiligung hin zu Gott zurückgelegt.

Bei den verschiedenen untersuchten Pietisten findet sich die Vorstellung, dass Krankheit eine Schule sei, unterschiedlich intensiv. Bei Flattich findet sie sich kaum, ebenso bei Philipp Matthäus Hahn. Bei Bengel und seiner Familie, bei Philipp David Burk, in der Zirkularkorrespondenz und bei den Korrespondenzpartnern Karl Friedrich Harttmanns war diese Vorstellung hingegen deutlich ausgeprägt.

Krankheit war aber nicht einfach nur eine Schule. Sie bot eine besondere Art von Unterricht: Sie war eine Realschule, in der die Praxis gelernt werden sollte[42]. In der Theorie waren die württembergischen Pietisten versiert. Die hier untersuchte Gruppe bestand fast ausschließlich aus studierten Theologen, und auch ihre Ehefrauen kannten die Bibel und erbauliche Schriften. Aber dieses Wissen war zunächst rein akademisch und theoretisch. Es war ein Merkmal der religiösen Erneuerungsbewe-

[42] „Praxis" umfasste nicht nur nach außen gerichtete Handlungen wie karitatives oder politisches Engagement. Auch der Aufbau des inneren Menschen, der Fortschritt in der Heiligung, galt den württembergischen Pietisten als Praxis.

gung „Pietismus", dass sie auf Verinnerlichung des religiösen Lebens drang und es für zentral hielt, die Reinheit der Lehre durch die Praxis Pietatis zu vervollständigen. Die württembergischen Pietisten schätzten das Wissen nicht gering. Aber Wissen allein war zu wenig, es musste fruchtbar gemacht werden, es musste in die Praxis umgesetzt werden. Um fruchtbar sein zu können, musste das theoretische Wissen ins Herz transferiert werden, die Verstandeserkenntnis in eine gefühlte Erkenntnis verwandelt werden. Hierzu war Krankheit ein hervorragendes Mittel. Krankheit diente der Verinnerlichung religiöser Erkenntnisse, ihrer gefühlsmäßigen Erfahrung, und war so die Voraussetzung für ihr praktisches Fruchtbarwerden.

VII. Das selige Sterben

Krankheit endete oft nicht mit einer Heilung, sondern mit dem Tod des oder der Kranken. Das Ziel und der Endpunkt der irdischen Bemühungen sollte nun erreicht sein: der Übergang zu Gott. In diesem Kapitel soll es darum gehen, wie der selige Tod bei den württembergischen Pietisten aussah. Gab es Merkmale, die für ein seliges Sterben wünschenswert oder erforderlich waren? Wem schrieben die Pietisten einen seligen Tod zu? Gibt es dabei Unterschiede zwischen dem Tod von Pietisten und Nichtpietisten? Wie beschreiben sie das Sterben von abgefallenen Pietisten[1]?

Die pietistischen Berichte von den letzten Tagen und Stunden von Sterbenden waren in besonderer Weise stilisiert. Solche Berichte kursierten unter den Pietisten, und sie wurden in die Leichenpredigten aufgenommen. Die letzten Worte der Sterbenden galten als besonders bedeutungsvoll, erbaulich und nützlich für die Überlebenden. Es liegt nahe, dass dort die vorbildlichen Aspekte des Verhaltens der Sterbenden betont, die weniger vorbildlichen vernachlässigt wurden.

Der „selige Tod" ist bisher vor allem anhand von Leichenpredigten untersucht worden, etwa von Werner Friedrich Kümmel[2]. Kümmel fand in lutherischen Leichenpredigten bis zum frühen 18. Jahrhundert die Vorstellung, dass der Tod das Jüngste Gericht für den Sterbenden vorwegnimmt. Daraus ergibt sich ein Ideal des sanften und seligen Sterbens, denn ein solcher Tod weist darauf hin, das sich Gott auch am Jüngsten Tag freundlich erweisen wird. Ein qualvoller Tod voll Zweifel, Anfechtungen und Schmerzen deutet hingegen auf Gottes Zorn. Auch Heike Talkenberger fand

---

[1] Die württembergischen Pietisten vertraten die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge, die Allversöhnungslehre, vgl. Kap. I S. 53. Sie besagt, dass auch die Verdammten nach einer langen Zeit der Läuterung Erlösung finden. Sie hatten z.T. sehr komplexe und differenzierte Vorstellungen davon, in welchen Zuständen sich die Verstorbenen in der Zeit vor dem Jüngsten Tag befinden, insbesondere während des bevorstehenden 1000jährigen Reiches. Karl Friedrich Harttmann notierte beispielsweise in seinem Tagebuch: „Ohne Heiligung wird niemand den Herrn sehen. Diejenigen also, die sich erst noch auf dem Todtenbett bekehren, werden drüben erfahren, daß es nicht gleich viel austrägt, sich bald oder spät bekehren. Sie müssen um vieles zurükstehen, und der Verlust wird sich auf die aeones hineinerstreken. Dann solche können gewiß in dem künftigen aeon keine Erstgebohrne werden." (UB Tüb Mh 810). Bei der Frage nach dem seligen Sterben geht es aber nicht um die Details der Vorstellungen vom Zustand nach dem Tod. Es geht vielmehr um den letzten Abschnitt des irdischen Lebens, das Sterben. Worauf achteten die württembergischen Pietisten bei Sterbenden? Welche Verhaltensweisen, welche Umstände erschienen ihnen bemerkenswert und woraus glaubten sie Rückschlüsse auf den Zustand nach dem Tod ziehen zu können, wie auch immer dieser Zustand im einzelnen aussah? Die vereinfachende Dichotomie selig – verdammt ist für diese Fragestellung ausreichend.

[2] Vgl. Kümmel, Sanfter Tod.

in Leichenpredigten diese „Choreographie des Sterbens“[3]: Die Sterbenden sollten geduldig ihren Tod erwarten, bis zuletzt Trost in Gott suchen, sich mit allen versöhnen, schließlich ruhig und sanft entschlafen.

Roy und Dorothy Porter sahen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts den Beginn des medikalisierten Sterbens, bei dem die Seligkeit der Sterbenden nicht mehr im Vordergrund stand, sondern die Erleichterung des Sterbens durch Medikamente. Bis zu dieser Zeit waren Ärzte am Sterbebett nicht zuständig und nicht mehr anwesend. Dies änderte sich dann langsam: Sterbende erhielten nicht mehr in erster Linie religiösen Zuspruch, sondern schmerzstillende Medikamente[4].

Rudolf Mohr weist auf verschiedene Verwendungsweisen des Wortes „selig“ in Leichenpredigten hin. „Selig“ kann eine theologische Bedeutung haben und die Überzeugung ausdrücken, der oder die Tote sei jetzt bei Gott. Im allgemeineren Sinn heißt „selig“ nur „verstorben“. Mohr konstatiert eine zunehmende Verwendung der zweiten Bedeutung im Lauf des 17. Jahrhunderts[5]. Aber auch die routinemäßige Seligpreisung wirft Fragen auf. Wem lässt man sie angedeihen – werden nur Mitglieder der eigenen Gruppe stets „selig“ genannt oder auch Nichtpietisten? Nennt man alle Verstorbenen „selig“, heißt dieses „selig“ dann nur „verstorben“ oder impliziert es auch eine Aussage über den Seelenzustand der Verstorbenen? Und wenn impliziert wird, dass die Verstorbenen jetzt selbstverständlich selig sind, was bedeutet das? Ist der Himmel so selbstverständlich geworden, dass an der Seligkeit der Verstorbenen kein Zweifel ist? Oder verweist die gedankenlose Verwendung des Wortes „selig“ auf eine säkularisierte Diesseitigkeit, darauf, dass der Himmel oder die Hölle ihre Bedeutung verloren haben?

Was die normativen pietistischen Schriften betrifft, so äußert sich Samuel Urlsperger in seinem Krankenbuch zu dem Problem, wie ein Prediger in der Leichenpredigt die Seligkeit oder Unseligkeit eines Gestorbenen behandeln soll[6]. Vor allem wenn sich „sonderbare Wirkungen göttlicher Gnade“ oder „besondere Bedenklichkeiten“ oder „geistliche Gerichte“ geäußert haben, lassen sich Todesfälle zur Erbauung der Gemeinde nutzen[7]. Der Prediger soll den Seelenzustand des Verstorbenen im Jenseits klar benennen, selig oder unselig. Ist dessen Seelenzustand zweifelhaft, soll er weder etwas Gutes noch etwas Böses von dem Toten sagen und nur den Bibeltext auslegen[8]. Einige Seiten später gesteht Urlsperger den Geistlichen allerdings zu, im Personalienteil der Leichenpredigt vom seligen Verstorbenen zu sprechen, auch wo Zweifel an der Seligkeit bestehen, aber nur mit der Belehrung, dass dieses Wort „ als ein äusser-

[3] Talkenberger, Konstruktion S. 51.

[4] Vgl. Porter/Porter, Sickness S. 245–257.

[5] Vgl. Mohr, Unverhoffter Tod S. 69–74. Diese Untersuchung befasst sich mit Leichenpredigten des 17. Jahrhunderts , die von plötzlichen und außergewöhnlichen Todesfällen handeln. Das Ideal vom sanften und seligen Tod bestätigt sich dort, denn in diesen Leichenpredigten sahen sich die Geistlichen genötigt, die Seligkeit des Verstorbenen gegen die zweifelnden Stimmen, die seinen plötzlichen Tod als Gottesgericht ansahen, zu betonen.

[6] Vgl. Kap. II.

[7] Urlsperger, Der Kranken Gesundheit III S. 46.

[8] Vgl. ebd. III S. 48.

lich Ehren-Wort mehr einen Civil- als geistlichen Verstand in den Personalien habe“[9]. Urlsperger betont, dass sich an äußeren Zeichen nicht ablesen lasse, wer selig und wer unselig gestorben sei, obwohl dieses Vorurteil in vielen Gemeinden verbreitet sei. Weder ein sanfter Tod noch ein schrecklicher Tod seien Hinweise auf den Seelenzustand[10]. Eine Seite später schreibt Urlsperger allerdings: „Eine andere Bewandtniß hat es mit den offenbaren Zorn-Gerichten, durch welche Ruchlose und offenbar Unbußfertige hingerafft werden.“ Urlsperger liefert keine Kriterien dafür, wie „offenbare Zorn-Gerichte“ und „äusserliche leibliche Gerichte, die die Frömmsten treffen können“ zu unterscheiden seien[11].

Die Pietisten waren in Fragen der Konfession toleranter als die lutherische Orthodoxie. In pietistischen Kreisen weit verbreitete Biographiensammlungen wie die „Historie der Wiedergeborenen“ von Johann Henrich Reitz versammelten erbauliche Lebens- und nicht zuletzt Sterbegeschichten vorbildlicher Menschen. Dort findet sich eine große Bandbreite von Beispielen aus allen Konfessionen, Lutheraner, Calvinisten und Katholiken[12]. Es stellt sich die Frage, ob auch die Seligpreisungen der württembergischen Pietisten über die Konfessionsgrenze hinweggingen.

1. Die Bengelsche Familienkorrespondenz

In den Bengelschen Familienbriefen wurden verstorbene Familienmitglieder und andere verstorbene Pietisten regelmäßig „selig“ genannt. Bengel schrieb etwa von seinem „sel[igen] Vater“, dem „sel[igen] avi materni“, einem Begräbnis, das vom „sel[igen] D. Hedinger“ begleitet wurde, und von „des Sel[igen] D. Richters Artzneybuch“[13]. Diese Seligpreisung war aber nicht nur Konvention. Dies zeigt sich in den ausführlicheren Berichten vom Tod von Angehörigen und Bekannten[14].

Maria Barbara Burkin beschrieb das Sterben ihrer sechsjährigen Tochter Sara Beata sehr ausführlich in einem Brief an ihre Geschwister[15]. Sara Beata hatte einen „bösartigen Fluß“ am Fuß. Nach vielen Wochen, in denen sie bettlägerig war, schien der Fuß wieder zu heilen, und drei Wochen lang konnte Sara Beata wieder laufen. Die Mutter betonte, dass sie in dieser Zeit „aus freyem Trieb ... etl[iche] mahl in die Kirche“ ging. Die Wunde am Fuß öffnete sich aber wieder und war schlimmer als zuvor. Einige Tage darauf wollte sie mit ihrer Mutter in die Erbauungsstunde gehen, weil aber ihr Fuß so übel war, ließ ihre Mutter sie zu Hause. Bei der Rückkehr fand sie ihre Tochter, wie

[9] Ebd. III S. 50.
[10] Vgl. ebd. III S. 48.
[11] Ebd. PS. 49–50.
[12] Vgl. Reitz, Historie. Ausgehend von der „Historie der Wiedergeborenen“ hat Schrader die pietistische Literaturproduktion untersucht, vgl. Schrader, Literaturproduktion.
[13] WLB cod. hist. fol. 1002, 32c 03.09. 1738, 11.05. 1739, 11.09. 1741.
[14] Vgl. den Brief, in dem Williardts vom Tod seiner Tochter Maria Magdalena berichtet. Er wurde im Kap. IV auf S. 129 ausführlich zitiert.
[15] Vgl. WLB cod. hist. fol. 874 17.07. 1772.

sie „Buchstabierte und laß, sagte Sprüche mit solchem Ernst und Eifer, daß es mir auserord[en]tlich vorkam, und es war ohne mein Wissen das letzte mahl". Die Mutter bedauerte an dieser Stelle, dass sie nicht mehr Zeit damit verbracht habe, mit ihrer Tochter zu singen und zu beten, denn dies sei Sara Beatas „eigene und einige Erquikkung" gewesen. In den letzten Tagen ihrer Tochter war dies nicht mehr möglich, denn sie war nicht mehr imstande, zu kommunizieren, „obschon die Arbeit des H[eiligen] Geistes nicht verborgen blieb, auf mancherley Weise daß der guten Kämpferin gewis nichts abgieng, aber ich durfte keinen Antheil mehr davon haben". Die Mutter beschrieb weiter, wie Sara Beata ihr Abendessen „mit ihrem kl[einen] Bruder gar liebreich theilte", es sollte das letzte Mal sein, dass sie etwas zu sich nehmen konnte. Das Abendgebet verrichtete sie sehr andächtig. Alle Medikamente, die ihre Mutter ihr gab, nahm sie willig, obwohl es ihr sehr „sauer ankam". In den nächsten Tagen konnte sie kaum mehr etwas sprechen, an einem Tag konnte sie sich fast gar nicht mehr rühren. Dabei legte sie oft ihre Hände andächtig zusammen und seufzte „o weh, o Gott o Heil o Mamma". „HErr JEsu ich bin dein hilf mir Amen Halleluhjah waren die letzten Worte die sie mir mühsam nachsagte."

In diesem Bericht vom Sterben ihrer kleinen Tochter betonte Maria Barbara Burkin besonders deren Frömmigkeit. Aus eigenem Antrieb ging sie in die Kirche, sie wollte in die Erbauungsstunde, sie las Bibelsprüche mit außerordentlichem Eifer, fromme Lieder und Gebete waren ihr eine besondere Erquickung in ihrer langwierigen und schmerzhaften Krankheit. Selbst als sie kaum mehr sprechen konnte, richtete sie Stoßseufzer an Gott, und als sie sich kaum mehr bewegen konnte, faltete sie noch andächtig ihre Hände. Andere Eigenschaften, die ihre Mutter hervorhob, waren ihr Gehorsam, ihre Geduld und ihre Liebe zu den Geschwistern.

Es kann nicht entschieden werden, ob Sara Beata sich tatsächlich in ihren letzten Tagen so verhielt. Die Mutter bemühte sich jedenfalls darum, dieses vorbildliche Verhalten hervorzurufen, denn sie sprach ihrer Tochter kurze Gebete vor, die diese dann nachsprach. Die Frömmigkeit, die einen vorbildlichen Tod kennzeichnete, konnte sich durch Worte oder durch körperliche Gesten äußern. Die Tatsache, dass ihre Tochter in ihren letzten Tagen kaum mehr sprechen konnte, veranlasst die Mutter allerdings noch zu einem besonderen Kommentar: Sie betont, dass „die Arbeit des H. Geistes nicht verborgen blieb". Die Arbeit des Heiligen Geistes an Sterbenden äußerte sich also normalerweise über das Wort. Liedersingen, Beten und erbauliche Sprüche und die Fähigkeit, dadurch Trost und Erquickung zu finden, waren Zeichen seines Wirkens. Fehlten sie, weil die Art und Schwere der Krankheit die Kranken am Sprechen hindert, so wurde extra darauf hingewiesen, dass der Heilige Geist d e n n o c h am Werk war. Zweifel an der Seligkeit der Gestorbenen ergaben sich aber dadurch nicht.

Der Himmel war nicht selbstverständlicher Lohn für Bengel und seine Familie. Joseph, der Sohn von Albrecht Reichart und Sophia Elisabetha Reuß, zeigte ein vorbildliches Verhalten in seinen letzten Stunden: „Das liebe kind blieb darunter in unverruckter gelassener fassung & biß auf den letzten othem beÿ gutem Verstand; nahm aus gehorsam alles willig ein, ob er gleich keine besserung davon spürte. als er am

Monntag gefragt wurde ob er lieber länger wolte beÿ uns bleiben, antwortete er: wie es der liebe Heÿland haben wolte. Am dienstag abends auf gleiche frage erklärte er sich: er wolte lieber zum Heÿland gehen. Ich fragte ihn, ob er keine anklage in seinem Herzen habe daß er auch eigenwillig, leichtsinnig, eitel &c gewesen & daß er den Heÿland noch nicht so lieb gehabt habe wie er solte: er sagte ja; ich stelte ihm des Heÿlands Herz vor & s[ein] leÿden & wie er deßwegen gern vergeben wolle. & betete aus diesem grund mit ihm. Sung manche verslein mit und über Ihm. er legte gleich die händ zusamen & wolte manchmal nachsingen ob er gleich kaum othem gehabt 2. sylben zu sagen oder zu trincken"[16]. Joseph zeigte gelassene Geduld, er ergab sich in den Willen des Heilands, er entschlief sanft nach heftiger Krankheit, er bereute seine Sünden, er zeigte fromme Regungen, wollte seine Hände zusammenlegen und die frommen Lieder mitsingen, obwohl er kaum Atem holen konnte – eigentlich war dies ein exemplarisches Sterben. Und dennoch war Reuß zunächst nicht sicher, ob Joseph selig gestorben war[17]. Letztendlich überzeugte ihn der Gedanke, dass Joseph aus eigenem Antrieb in seinem Leben gerne fromme Sprüche aufgesagt hatte und fromme Lieder gesungen, dass er doch selig gestorben sein müsse, denn dieser Antrieb konnte nur von Gott kommen. Nicht das vorbildliche Verhalten führte dazu, dass Reuß von Joseph als dem „lieben seel[igen] Joseph" sprechen konnte[18]. Entscheidend waren die Gefühle, die hinter diesem Verhalten standen.

Viktor Bengel machte seinem Vater während des Studiums allerlei Probleme. Bengel warf ihm 1751 in einem Brief „gottlosen, rohen, unartigen Wandel" vor und drohte, ihn zu verstoßen, wenn er nicht das Spielen, die Ballhäuser und die schlechte Gesellschaft aufgebe[19]. Es kam nicht zum Bruch, einige Monate später schrieb Bengel wieder einen freundlichen Brief an seinen Sohn[20]. Als aber Viktor 1759 starb, wird in einem Brief seiner Mutter an ihren anderen Sohn Ernst Unbehagen deutlich: „Wann wir nicht voraus wüßten, daß Denen, die Gott lieben, alle Dinge zum besten dienen, so könnten mir, und Dir, die unvermuthete Begebenheiten, und Umstände, mit Deinem Vicariat, und Deines l[ieben] Seel[igen] Bruders Krankheit und Tod mehr zu schaffen machen." Sie dankte Gott dafür, dass er ihrem Sohn in seiner letzten Krankheit „so eine gute Zeit gegeben, von dem Zustand seines Herzens zu reden, und sich von Herzen nach Gnade zu sehnen. ... Nun ist er geflehnet und zu unserm Trost zur rechten Stunde gestorben"[21]. In einem Brief an andere Verwandte betonte sie, dass Viktor auf dem Sterbebett „hertzliche Abbitte seines bisherigen Lebens, da er die Gnade so oft versäumt und verachtet" geleistet habe und schloss: „Gott seye Dank, daß wir fröhliche Hoffnung haben, daß er selig entschlafen"[22]. Diese Hoffnung macht sie an Viktors Worten auf dem Sterbebett fest. Er phantasierte zwar zuweilen,

---

[16] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 II 27.04. 1747.
[17] Vgl. das Kap. III S. 96f.
[18] Vgl. WLB cod. hist. fol. 1002, 42 II 29.05. 1747.
[19] Vgl. Wächter, Bengel S. 118, Brief vom 18.01. 1751.
[20] Vgl. ebd. S. 119, Brief vom 24.09. 1751.
[21] Ebd. S. 453–454, Brief vom 16.09. 1759.
[22] Ebd. S. 454–455, Brief vom September 1759.

ließ sich aber durch geistlichen Zuspruch aus den Phantasien reißen und war imstande, einen ihm vorgesagten Bibelspruch selbst fortzusprechen. Zwei Tage vor seinem Tod sprach er „mit Erkenntniß und Bekenntniß" von seinen Sünden und drückte die Hoffnung aus, Gott werde ihn deswegen nicht von sich stoßen. Er bat Gott flehentlich, ihm ein Zeichen zu geben, dass er ihn erhört habe. Seine Mutter mahnte ihn, er müsse geduldig darauf warten, dass es Gott gefalle, seine Gnade kundzutun, und er nahm diese Mahnung sogleich an und erklärte, er wolle sich gedulden. Er äußerte den Wunsch, das Abendmahl zu genießen, und er sang fromme Lieder.

Viktor war zeitweilig vom pietistischen Lebenswandel abgewichen und hatte sich „weltlichen" Vergnügungen und Bekanntschaften zugewandt. In den Darstellungen seines Sterbens wird deutlich, dass sein zweifelhafter Lebenswandel auch Zweifel an seiner Seligkeit erwecken konnte. Seine Mutter legte daher großen Wert auf die Beschreibung seiner Reue, seiner Distanzierung von seinem früheren Leben, und auf sein Verlangen nach dem göttlichen Wort und nach göttlichem Trost. Es ist nicht klar, ob dies hauptsächlich dazu diente, in der pietistischen Verwandtschaft jeden Zweifel daran auszuräumen, dass Viktor selig gestorben sei, oder ob sie hiermit auch eigene Zweifel beruhigen wollte.

2. Tagebuch Philipp David Burks

Das Tagebuch Philipp David Burks ist sehr auf Burks eigene Person zentriert und enthält wenig Material zu anderen Personen. Eine Ausnahme bildet hier sein „Vicariats Diarium", das er als Vikar in Neuffen 1734–1735 führte. Hier berichtete er von verschiedenen Konflikten, die zwischen ihm und seiner Gemeinde auftraten. Ein Konfliktpunkt war die Frage der Seligpreisung in Leichenpredigten. Die Formel vom „seligen Verstorbenen" war ja, wie oben ausgeführt, zu einer Floskel geworden. Schon die erste Leichenpredigt, die Burk in Neuffen halten sollte, stürzte ihn in Schwierigkeiten. Der Verstorbene galt allgemein als ehrbar und sanftmütig. Die Umstände seines Todes aber erweckten zumindest bei Burks Großvater Zweifel an seiner Seligkeit. Dieser hatte ihm das Abendmahl reichen wollen. Der Kranke war „schon ziml[ich] verstandlooß gewesen", und weigerte sich, das Abendmahl zu nehmen. Burks Großvater „hielte es vor ein Gericht von Gott". Burk vermutete, dass er deshalb auch die Leichenpredigt nicht selbst halten wollte und daher ihn als seinen Vikar dazu verpflichtete. Burk „verrichtete sie mit möglichster Abstrahierung von dem Todt[en], Vermeÿdung alles sonstgewohnten Seelig-Preisens: u[nd] anderer Eitelkeiten. ... ob es die Leute gemerkt, u[nd] darüber beschwehren werden, wird die Zeit lehren"[23].

Die Leute merkten es und beschwerten sich. Als Burk im Dezember die Leichenpredigt eines „bekantl[ich] gottloosen Mannes" halten sollte, versuchte seine Mutter zu intervenieren: „Meine Muter kam zu mir u[nd] wolte mir remonstrieren, daß ich

[23] WLB cod. hist. oct. 102 XXXI 31.10. 1734.

ihn nichts destoweniger seelig preisen, u[nd] solches aus c[hri]stl[ich]er Liebe hoffen sollte“[24]. Sie argumentierte damit, dass er die Herzen aller Zuhörer von ihm abwenden werde. Man habe es ihm in der Gemeinde sehr übelgenommen, dass er in der ersten Leichenpredigt den Verstorbenen nicht selig gepriesen hatte.

Die Gemeinde erwartete von Burk, dass er der Konvention entsprechend vom „seligen Verstorbenen“ sprechen würde. Seine Weigerung empfanden sie als Affront. Burk dagegen sah sich außerstande, einen Verstorbenen selig zu preisen, von dessen Seligkeit er nicht überzeugt war. Im zweiten Fall beurteilte Burk den Seelenzustand des Verstorbenen von seinem Lebenswandel her, er hatte einen „gottlosen“ Lebenswandel geführt. Im ersten Fall aber waren es allein die Umstände des Sterbens, die ihn zweifeln ließen. Die Tatsache, dass der Kranke das Abendmahl nicht nehmen wollte, war verdächtig. Dass es die Krankheit war, die ihm den Verstand genommen hatte, entschuldigte ihn nicht. Zwar sagt Burk nicht ausdrücklich, dass auch er diesen Umstand für ein Gericht Gottes hielt, aber er hegte genügend Zweifel an der Seligkeit des Mannes, um in der Leichenpredigt – ganz wie Urlsperger es für solche Fälle empfohlen hatte – den Verstorbenen möglichst wenig zu erwähnen und sich auf die Auslegung des Bibeltextes zu konzentrieren.

3. Die Zirkularkorrespondenz

Die verstorbenen Mitbrüder der Zirkularkorrespondenz wurden fast nie erwähnt, ohne dass ihrem Namen ein „selig“ vorgesetzt wurde. So schrieb Denk: „P. 451 schrieb der l[iebe] Hellwag: und wann, wann wird es seÿn, daß dieser, jener, unter uns, ich, du Ihn sehen werden? Nun hats die Erfahrung gelehret, daß diese Worte besonders dem lieben seel[igen] Engel, und dem l[ieben] seel[igen] Hochstetter gegolten, welche Beede so schön, so seelig und herrlich, so schnell vollendet worden sind in dem vorgen Jahr“[25].

Die Teilnehmer berichteten einander, was ihnen bemerkenswert am Tod ihrer geistlichen Brüder und am Tod anderer Pietisten erschien. Sie hoben zum Beispiel hervor, wenn ein Verstorbener sich schon in gesunden Zeiten innerlich auf das Sterben vorbereitet hatte. Diese innere Einstellung machten sie bei Pfarrern meistens daran fest, dass diese kurz vor Einsetzen ihrer tödlichen Krankheit, als ihr naher Tod aber noch nicht vorherzusehen war, in einer Predigt ihre Zuhörer ermahnten, zu wachen und zu beten, denn niemand wisse die Zeit und die Stunde seines Todes. Hochstetter etwa berichtete über Rasers Tod: Nicht lange vorher habe er in einer Leichenpredigt davon gesprochen, wem unter ihnen wohl die nächste Leichenpredigt gehalten werde. Allem Anschein nach dem ältesten, und es seien sehr alte Leute dabei gewesen, aber vielleicht werde die Reihe auch an ihm selbst sein[26]. Rieger schrieb über

[24] WLB cod. hist. oct. 102 XXXI 17.12.1734.
[25] WLB cod. hist. qt. 519a 10.01.1759.
[26] Vgl. WLB cod. hist. qt. 519a 11.04.1755.

die letzten Predigten des Waisenpfarrers Groß, er habe dabei „allermeist das Wort [getrieben]: was ich euch sage, das sage ich allen: Wachet!“[27]

Baumann meldete vom Tod seiner Stiefmutter: „Beÿ ihren ultimis waren ein und andere Spuhren der Erbarmungsreichen Gnade zu bemerken, davon hier etwas einschalten wolte“[28]. In ihrer Krankheit klagte sie nicht über Schmerzen, sondern nur darüber, dass ihre Mattigkeit sie daran hindere, ausführlicher davon zu reden, was die göttliche Gnade in ihrem Herzen wirke. Einige Tage vor ihrem Tod ahnte sie ihn schon voraus. Sie bereute, dass sie nicht alles Eitle aus ihrem Herzen abgelegt hatte und erteilte Ermahnungen an ihr ganzes Haus. Durch Lieder und Zusprüche ließ sie sich auf dem Krankenbett erquicken. Baumann selbst überlebte seine Stiefmutter nur um zwei Jahre. Faber war an seinem Sterbebett zugegen und berichtete: „Alle Umstehende kriegten in dem Augenblick das innerliche Zeügniß von Ihm, daß Er ein frommer und getreuer Knecht gewesen sey“[29].

Nicht bei allen sterbenden Pietisten fanden sich diese besonderen Merkmale. Roos' Ehefrau etwa scheint keine besonderen Worte auf dem Sterbebett gesprochen zu haben. Roos wendete dies aber in seinem Brief an die Brüder ins Positive und verglich sie mit einem unschuldigen Kind: „Gott hat mir indessen meine l[iebe] Ehgattin von der Seite genommen; ... Sie kame ohne viele Reflexiones über sich als wie ein Kind in die wonnesame Ewigkeit hinüber, und da ich ohnehin weiß, daß es ihr wohlgegangen ist, so ist es mir erquicklich, wann ich von mehreren Personen allerhand liebliche und zum Theil lehrreiche Vorstellungen erzählen hören, die sie seit ihrem Abschied in Träumen von ihr bekommen haben“[30]. Möglicherweise veranlasste das Fehlen besonderer Gnadenzeichen Roos dazu, zu beteuern, dass er sicher sei, dass seine Frau nun selig war. Weitere Bestätigung waren Träume, seine Frau war anderen nach ihrem Tod im Traum erschienen, und Roos deutete diese Träume als Erscheinungen aus dem Jenseits. Er berichtete auch an anderer Stelle davon, wie Angehörige in Träumen von ihren Verstorbenen Nachrichten aus dem Jenseits bekamen[31].

Auch Schleichs Frau konnte auf dem Sterbebett „wegen allzugroßer Hize“ wenig Erbauliches mehr äußern, zudem fürchtete sie sich vor dem Sterben, weil sie Angst vor Gottes Gericht hatte. Ihr Mann sprach ihr mit Bibelworten Trost zu, insbesondere mit Joh 5,24, und konnte sie beruhigen[32]. Er kommentierte dies in der Zirkularkorrespondenz: „Ich habe es an meiner sel[igen] Christiane gesehen, daß Gottes Wort alles heÿle“[33]. Roos berichtete ebenfalls von zwei Fällen, bei denen die Sterbenden Zweifel an ihrer eigenen Seligkeit äußerten. In dem einen Fall gelangte der Kranke

---

[27] WLB cod. hist. qt. 519b 13.01. 1767.
[28] WLB cod. hist. qt. 519a 02.03. 1759.
[29] WLB cod. hist. qt. 519a 25.04. 1761.
[30] WLB cod. hist. qt. 519b 20.09. 1766.
[31] Vgl. WLB cod. hist. qt. 519a 17.12. 1761.
[32] „Wahrlich, wahrlich ich sage euch: Wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt nicht in das Gericht, sondern er ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen.“
[33] WLB cod. hist. qt. 519b 21.02. 1769.

noch vor seinem Tod zu einer freudigen Versicherung seiner Seligkeit und starb daraufhin „sehr sanfft und wie ich glauben darf seelig“[34]. Nicht so bei dem Pfarrer von Salach. Roos beschrieb ihn als „treuen ernstlichen demüthigen und begabten“ Menschen. Er befand sich in den drei Monaten vor seinem Tod in einer tiefen Krise, in der er an seiner Seligkeit zweifelte. „Er wolte mit Gewalt ein verstokter Sünder seÿn und dachte offt es gehe mit ihm dem Verderben zu.“ Auch hier gab Roos diesen Zweifeln eine positive Wendung: „O wie hat ihn Gott so tief zermalmt so treulich geläutert. … Nun ruht er, und erfährt, daß es ihm besser gegangen als er sichs offt vorgestelt hat. Er hat beÿ jedermann ohngeachtet seiner Klage über sich selbst einen guten Geruch hinterlassen“[35].

Anders sah es meistens aus, wenn Nichtpietisten sterben. Hier finden sich keine Versuche, die Umstände des Sterbens positiv umzudeuten. Schleich schrieb an die anderen Pfarrer: „In hiesiger Gemeinde hat der Herr seit kurzem etl[ich]e bedenkliche Todes-Fälle verhängt“[36]. Zum Beispiel fiel ein Ehebrecher von einem hohen Baum und starb. Wie Schleich berichtete, hatte Gott oft versucht, ihn mit seiner Gnade anzurühren, aber letztlich vergeblich. „Endlich nahm ihn der Herr schnell weg vor sein Gericht.“ Ein anderer „wohllustiger“ Mensch stürzte ebenfalls schwer, „kam von Sinnen, und fluchte in der Verwirrung bis ans Ende“[37]. Schölkopf sah es als sehr bedenkliches Zeichen an, wenn es nicht mehr möglich war, mit Sterbenden über Gott und über ihre Seele zu reden, weil sie entweder zu schnell starben oder nicht mehr bei Verstand waren: „Ich habe dieses betrübte Phenomenon zeit meines Amts schon öfters gehabt, daß Leute, mit denen ich etwas auf ihrem Kranken-Betten ein – ihnen besonders nöthiges Wort noch gar gerne geredet hätte, entweder schnell gestorben, oder doch ohne Sinnen tagweise dagelegen sind. Ich fürchte mir, es zu denken – daß es ein Gericht Gottes seyn möchte“[38]. Die Pfarrer bemühten sich auch, solche Gerichte Gottes zur Erbauung ihrer Gemeinden zu nutzen. Als in Bächlers Ort ein Mann, der sonntags regelmäßig ins Wirtshaus ging, erschlagen aufgefunden wurde, schrieb er an die anderen: „Der gottlose Weg vergehet. der Herr gebe mir Verstand, diesen Fall heilsamlich zu gebrauchen!“[39]

Stänglin zog die Worte und das Verhalten des Sterbenden als Indiz seiner Seligkeit heran, als sein leiblicher Bruder starb. Dieser Bruder war nicht erweckt, aber er war nicht nur sehr gutherzig, sondern er hatte zudem „alle Kinder G[otte]s lieb, u[nd] freüte sich ihnen zu dienen. Er wurde schnell von einer hizigen Kranckheit überfallen bis zum starcken phantasiren. In u[nd] auch ausser den Phantasin sagte er oft zu den Umstehenden: „Ich bin verdammt – Ihr alle aber könnt noch selig werden: o lassets nicht anstehen – Endl[ich] wurde Er kurz vor s[einem] Ende aus dieser Hölle erlößt – u[nd] rufte aus: o ich bin errettet, ich bin selig: Singet mir doch: Jesu! m[eine] Freüde –

[34] WLB cod. hist. qt. 519a 17.12.1761.
[35] WLB cod. hist. qt. 519b 20.09.1766.
[36] WLB cod. hist. qt. 519a 05.01.1762.
[37] WLB cod. hist. qt. 519a 05.01.1762.
[38] WLB cod. hist. qt. 519b 16.11.1768.
[39] WLB cod. hist. qt. 519a 16.03.1762.

sang mit – u[nd] bald darauf verschied Er. Ich erhielt den Brief hievon ... [und] war unter dem lesen von diesem heftigen Kampf nur begierig auf den Ausgang. So bald ich den Ausgang laß, war m[ein] Herz zufrieden u[nd] dachte an das Wort: er führt in die Hölle u[nd] wieder heraus, konnte wegen s[einer] Rett[un]g hoffen, glauben u[nd] mit Thränen danken"[40]. In den schrecklichen Zweifeln, die den Sterbenden plagten, mahnte er die Umstehenden dazu, es besser zu machen und sich rechtzeitig auf die Ewigkeit vorzubereiten. Noch vor seinem Tod wandelten sich die Zweifel jedoch in Zuversicht und Freude. Stänglin schloss daraus, dass sein Bruder selig gestorben sei. Die Tatsache, dass sein Bruder nicht erweckt war, erforderte aber noch einen zusätzlichen Kommentar über sein gutes Herz und seine Neigung zu allen Erweckten.

4. Tagebuch Philipp Matthäus Hahns

Hahn äußerte sich in seinem Tagebuch selten ausführlicher über das Verhalten Sterbender und die Umstände ihres Todes. Er sah allerdings alles, was Leuten zustieß, die ihm seiner Meinung nach Unrecht getan hatten, als Strafe Gottes an. Der unerwartet schnelle Tod eines kranken Schultheißen, der Hahn eine Spende für die Schule abschlug, war so eine Strafe[41]. Nur den Tod seiner ersten Frau schilderte Hahn ausführlich, und er fragte sich, in welchem Zustand sie sich wohl nach ihrem Tod befand. Er verband die Art ihres Sterbens aber nicht mit ihrem Zustand nach dem Tod. Hahn und seine Frau hatten während ihrer Ehe häufige Auseinandersetzungen, Hahn klagte über ihren Ungehorsam, Eitelkeit und mangelnde haushälterische Fähigkeiten. Auf ihrem Sterbebett drang er in sie, ihre Sünden zu bekennen. Insbesondere schien er zu erwarten, dass sie ihm einen Ehebruch gestand, denn er notierte: „Sie wolte aber nichts davon hören und sagte, sie seye ihr zwar vieler Sünden und Ungehorsams bewust, aber keiner Hurerey und Ehebruch. Sie müste ja deßwegen, da sie der Ewigkeit zugehe, verdamt werden"[42]. Sie klagte, dass sie ihrer Krankheit wegen nicht aufstehen, auf die Knie fallen und beten könne. Zwei Tage später phantasierte sie ein wenig, war aber imstande, die Bibelverse zu vollenden, die Hahn ihr vorsprach[43]. Diese Umstände ihres Sterbens griff Hahn dann aber nicht mehr auf. Hingegen beschäftigte er sich intensiv mit ihrem Lebenswandel, um herauszufinden, weshalb Gott sie habe sterben lassen. Er befand, sie sei eine „habituirte Lügnerin" gewesen, habe ihn angelogen und im Ort über ihn gelogen, daher sei ihr Tod ein Gericht Gottes über sie[44].

[40] WLB cod. hist. qt. 519b 14.07. 1769.
[41] Kornwestheimer Tagebücher 02.03. 1776.
[42] Kornwestheimer Tagebücher 07.07. 1775.
[43] Vgl. Kornwestheimer Tagebücher 09.07. 1775.
[44] Vgl. Kornwestheimer Tagebücher 12.07. 1775. Er hielt sie deswegen aber nicht für geradewegs verdammt. Einige Tage nach ihrem Tod bat er Gott, ihm etwas von ihrem derzeitigen Zustand zu entdecken (15.07. 1775). An dieser Stelle spekulierte er, in welchem Zustand sie wohl sein könnte: „Ist mir noch immer sehr schwer, das meine Frau gestorben ist, und das gantz aus Bedauernis gegen sie, das sie nicht mehr in diesem Leben ist, wann sie etwa jetzt schlafen müste oder, ob sie schon selig ist, in einem unvollkomeneren Zustand als auf Erden so lange Zeit seyn

5. Das Tagebuch Israel Hartmanns

In den Zeitraum, in dem Israel Hartmann Tagebuch führte, fiel der Tod mehrerer seiner erwachsenen Kinder sowie der Tod seiner Frau. Hartmann zeigte meistens wenig Interesse an den Umständen ihres Sterbens. Vom Tod Christian Gottfrieds erfährt man immerhin, dass er sich in seinen letzten Tagen in Gottes Willen ergab, noch hoffte, wieder aufzukommen, und für jeden guten Zuspruch offen war[45]. Vom Tod seiner Frau schrieb Hartmann nur, dass sie „entrückt sanft ohne Verzug einer Lippe" entschlief[46].

Anders war es beim Tod Gottlob Davids, Hartmanns ältestem Sohn. In Gottlob Davids Studienzeit war es zu heftigen Konflikten zwischen Vater und Sohn gekommen. Hartmann hatte sich für seinen Sohn die geistliche Laufbahn gewünscht. Er selbst hatte aus finanziellen Gründen nicht Theologie studieren können, seinem Sohn konnte er dies nun ermöglichen. Gottlob David fühlte aber keine Neigung zum Theologiestudium. Er interessierte sich vielmehr für die Philosophie und Philologie. Hartmann sah die Abkehr vom Theologiestudium als Abkehr von Gott überhaupt, und es kam fast zum Bruch zwischen ihnen. Es dauerte lange, bis Hartmann akzeptieren konnte, dass sein Sohn eine andere Laufbahn einschlug, aber er versöhnte sich schließlich wieder mit ihm, nicht zuletzt durch Vermittlung Johann Kaspar Lavaters. Als Gottlob David eine Berufung auf eine auswärtige Philosophieprofessur (an der Akademie des Herzogs von Kurland in Mitau) erhielt, konnte Hartmann dies als Schickung Gottes ansehen. Schon kurze Zeit später starb Gottlob David in Mitau im Alter von 23 Jahren[47].

Hartmann erfuhr vom Tod seines Sohnes völlig unvorbereitet aus der Zeitung. In seinem Tagebuch heißt es: „Viele Bewegung der Herzen – ich betete u[nd] weinte mit Ihnen [den Konfirmanden] vor Gott – uns war wohl – wir giengen in die Kirche – hörten u[nd] sahen viel erbauliches – Gott war uns nahe! Nach der Kirche giengen sie mit mir nach Haus – wir beteten u[nd] dankten – Herr Pfarrer liess mich holen – liest mir aus der ff. Zeitung die Todes Botschaft von m[einem] l[ieben] G[ottlob] Dav[id]"[48]. Gottlob David war zu diesem Zeitpunkt schon drei Wochen tot.

Zur Trauer um den gestorbenen Sohn kam die Angst um seinen Zustand nach dem Tod. Dass Hartmann nicht sicher war, dass Gottlob David nun selig sei, lässt sich dem

müste bis zur Auferstehung." Einige Tage später schrieb er, seine Frau „werde durch das Gericht selig werden müssen", und Gott werde ihr in der anderen Welt ersetzen, dass sie in dieser Welt so jung hat sterben müssen. (Kornwestheimer Tagebücher 18.07.1775). Hahns Konzeption des im Glauben fortgeschrittenen Menschen als „kleiner Gott" wird an dieser Stelle wieder deutlich: „Ich vergib ihr ihre Sünden im Geist Jesu und nehme sie auf mich und will mich bestreben, die Zeit, die mir Gott im Leben fristet, wohl anzuwenden, das ich starck im Geist werde und ihr alsdann dienen kan. Gott wird hernach aus Liebe zu mir Barmhertzigkeit an ihr thun und es sie durch baldige Aufweckung genießen lassen."(Kornwestheimer Tagebücher 10.09.1775).

[45] StAL PL 701 Bü 11 90.01.1790.

[46] StAL PL 701 Bü 13 11.03.1795.

[47] Vgl. StAL PL 701 Bü 39–46 (Briefwechsel Hartmanns und seiner Frau mit Gottlob David 1767–1775) sowie Grube, Hartmann.

[48] StAL PL 701 Bü 3 26.11.1775.

Fortgang des Tagebucheintrags vom 26. November entnehmen: „Ach! deinem – wie oft sagte ichs dir mein Gott – deinem Sohn, deinem Kinde – meinem Gottlob David: ach ist es so, daß er gestorben ist, so wirst du um JEsu Christi willen doch auch als Vater mit ihm gehandelt haben, und als Vater ewig thun was du thust. du weist was ich für ihn bate – wie ich ihn dir befohlen – wie ich ihn bey dir wieder suchen werde. Ach behalte Ihn – ewiglich dein Eigenthum durch J[esum] Christum müsse er bleiben. Seelig machen kannst du – nicht zum Zorn hast du uns gesetzt – zu meiner Beruhigung – Trost u Freude gieb ihm daß er dich ewig lobe !!!" Drei Tage später schrieb er: „D[en] 5t[en] Nov[ember] da das Ev[angelium] in der Kirche verlesen wurde – dein Sohn lebet – da ich bate – ach! daß m[ein] S[ohn] dein Kind vor dir leben möchte, an diesem 5t[en] Nov[ember] soll ich's sagen – starb er – oder gilts auch mir – dein Sohn lebet"[49]. An Gottlob Davids Sterbetag wurde das Evangelium aus Joh 4 verlesen, in dem Jesus dem Vater eines kranken Kindes die Versicherung gibt, sein Sohn werde leben. Dies konnte kein Zufall sein, Hartmann wusste aber nicht, wie er dieses Zusammentreffen interpretieren sollte. Diente es nur dazu, den Unterschied zwischen dem Geschehen im Evangelium und dem Schicksal seines Sohnes, den Gott nicht hatte leben lassen, herauszustreichen? Oder galt das „dein Sohn lebet" auch ihm und bezog sich somit nicht auf das irdische, sondern auf das ewige Leben?

Beruhigung und Frieden fand Hartmann erst, als ihm am 30. November die Briefe aus Mitau mit der Beschreibung von Gottlob Davids Sterben zugingen. Hartmann notierte in sein Tagebuch: „Gelobet seye Gott durch J[esum] C[hristum] daß du ihn aufs seelig Sterben zubereitet hast – dein seye er ewiglich"[50]. Den Verwandten und Freunden schilderte Hartmann das Sterben Gottlob Davids so: „[Er] lag drey Wochen an einem hitzigen Fieber welches in ein Faul Fieber ausschlug – ohne alle Schmerzen, – wie man mir schrieb. Anfangs klagte er über Kopfweh, nachmals nimmer – bereitete sich mit Gebet wie es heisst mit unaufhörlichem Gebet auf sein Ende – ... – befahl d[en] 5t[en] noch seine Seele Gott und starb morgens zwischen 6 u[nd] 7 Uhr"[51]. Gottlob David starb sanft, ohne Schmerzen, und er betete auf seinem Sterbebett unaufhörlich. Dies sah Hartmann als Zeichen an, dass Gott mit seiner Gnade bei Gottlob Davids Sterben zugegen war und ihn auf das „seelig Sterben" zubereitete. Nun konnte Hartmann das Johannesevangelium so interpretieren, dass auch sein Sohn lebte, und zwar ewig bei Gott.

6. Kleinere Selbstzeugnisse

In den Briefen an Karl Friedrich Harttmann und in Harttmanns Tagebuch hoben die Autoren ganz ähnliche Dinge positiv hervor wie die übrigen württembergischen Pietisten. Gmelin etwa wurde auf seinem Sterbebett durch geistlichen Zuspruch überaus

[49] StAL PL 701 Bü 3 29.11.1775.
[50] StAL PL 701 Bü 3 30.11.1775.
[51] StAL PL 701 Bü 3 01.12.1775.

erquickt und ließ sich beständig fromme Lieder singen, und konnte so seine Angst auf dem Sterbebett überwinden[52]. Der Waisenhauspfarrer Beckh lag in großen Schmerzen, mahnte aber selbst seine Frau zur Geduld und erklärte, er wolle auch geduldig sein. Er bat sie, ihm zu vergeben, wo er nicht recht gehandelt habe, und erinnerte sie daran, stets auf Gott zu vertrauen. Er zeigte große Begierde nach dem Heiligen Abendmahl[53].

Beckh war allerdings nicht imstande, dieses fromme Verhalten bis an sein Ende durchzuhalten. Er verfiel vor seinem Tod ins Fieberphantasien und konnte nicht mehr mit den Umstehenden kommunizieren. Sein Schwager Conz berichtete: „Beÿ meiner Ankunft machte er sich so munter als es mögl[ich] war, und redte so mit mir, daß ich wider Hoffnung zur Genesung faßte, da mir aber vom reuten ein wenig wehe worden, u[nd] ich mich einige Zeit auf das bette legen müssen, so konnte ich auf der Stelle weiter nichts mit ihm machen, bis ich mich aber ein wenig erholt hatte, war er wider in seinem febrilischen Paroxismo, wollte immer fort, u[nd] in disem ist er hernach auch würkl[ich] untergelegen und gestorben. Wir gönnten ihm, daß er sich seiner u[nd] seiner Leiden nicht mehr bewußt gewesen. allein für uns war es doch überaus unglückl[ich] daß er kein Wort mehr sagen können, und wir auch nicht im Stand gewesen, ihm mit einem Zuspruch an die Hand zu gehen. doch der Herr hat ihm gewiß ausgeholfen zu seinem himmlischen Reich, und wir trösten uns izt am meisten damit, daß er einen so guten Wechsel getroffen hat. Die Verwesung hat ihn nach dem tod gleich mit aller Macht ergriffen, und ich muß sagen, daß ich mein lebtag noch keinen solchen todten gesehen habe, wie er war. ... Er verlohr alle Gestalt, wurde ganz schwarz, lief auf, und so abscheul[ich] aus, daß es durch den boden durchdrang, und fast auf dem untern Stok im Haus nicht zu bleiben war“[54]. Die Tatsache, dass Beckh in seinen letzten Stunden nicht mehr imstande war, Zuspruch zu vernehmen und selbst den Umstehenden erbauliches zu sagen, veranlasste Conz zu einem besonderen Kommentar, dass Gott ihm dennoch „gewiß ausgeholfen zu seinem himmlischen Reich“. Es ergaben sich daraus aber keine Zweifel an seiner Seligkeit. Auch seine schreckliche Gestalt nach dem Tod und die unerwartet schnell und heftig einsetzende Verwesung wurden von Conz nicht als Zeichen von besonderer Bedeutung interpretiert.

Lanz berichtete Harttmann in einem Brief von einem ehemaligen Erweckten, der plötzlich vom Schlag getroffen wurde. Dieser Mann war noch nicht gestorben, er lag aber „ohne Hofnung“: „[Er wurde] auf einmal von einem Schlag überfallen, ganz sprach- und kraftlos gemacht, so, daß er iezt ohne Hofnung ligt. Er war in der Jugend erwekt ... Er hat aber auf sein Hauß kein observatorium gesezt, und daher Wind und Wetter schlecht beobachtet, deswegen ward es im Alter eine zerfallene Hütte – ein löcherigter Baum ohne Wasser. der ewige Hohepriester nehme sich seiner in der Ewig-

[52] Vgl. Tagebuch Harttmann UB Tüb Mh 810a S. 131–132 05.12. 1765.
[53] Vgl. Brief seiner Witwe UB Tüb Mh 749 27.09. 1779.
[54] UB Tüb Mh 749 29.08. 1779.

keit an!“[55] Lanz äußerte sich nicht direkt darüber, was diesen Abgefallenen in der Ewigkeit seiner Meinung nach erwartete. Er wünschte ihm, Jesus werde sich seiner annehmen, und dieser Wunsch zeigt schon, dass der Abgefallene dieser Unterstützung in besonderem Maß bedurfte. Aber Lanz verdammte ihn auch nicht geradeheraus.

7. Ergebnis

Zu Lebzeiten nannten sich die württembergischen Pietisten gerne „Sünder“ und bezichtigten sich allerlei Verfehlungen. Starb aber einer von ihnen, so nannten sie sich gegenseitig ohne Bedenken „selig“. Der Eindruck entsteht, dass die Zweifel, die Betonung der eigenen Schwachheit und die Sündenbezichtigungen nur Rhetorik waren. Der Verstorbene wurde gepriesen, die eigene Unvollkommenheit im Vergleich mit dem Verstorbenen beklagt – aber geschah dies nicht immer in der Zuversicht, dass es auch über einen selbst einmal heißen würde: „Er war der Beste unter uns“[56]? Dieser Eindruck ist nicht ganz falsch, aber er greift viel zu kurz. Zum einen war die Zuversicht, dass auch der eigene Tod ein seliger Tod sein werde, nicht reine Selbstgerechtigkeit. Selbstgerechtigkeit kam bei den württembergischen Pietisten durchaus vor, am deutlichsten zeigte sie sich bei Hahn, der stets davon überzeugt war, dass Gott durch Unfälle, Krankheiten und Todesfälle seiner Kontrahenten zum Ausdruck brachte, dass er auf Hahns Seite stand. Aber man kann die Zuversicht nicht auf Selbstgerechtigkeit reduzieren. Sie wurde gespeist aus einem tiefem Glauben, dass Gott seine Kinder zur Vollendung bringen werde. Das Gefühl des Ungenügens war echt, aber genauso echt war das Vertrauen in Gott, er werde seine Kinder „nicht dahinten lassen“, sondern zu sich ziehen. Ebenso echt ist der Trost, den die württembergischen Pietisten daraus schöpften, dass sie ihre verstorbenen Angehörigen und Freunde nun in der Seligkeit glaubten.

Verstorbene Pietisten wurden in den untersuchten Selbstzeugnissen regelmäßig „selig“ genannt, ebenso die pietistischen Vorbilder und Vordenker. Die württembergischen Pietisten waren zwar nicht der Meinung, dass die Seligkeit allein im Luthertum und allein in ihren Erbauungsstunden zu erlangen sei, dennoch ließen sie diese routinemäßige Seligpreisung nur Mitgliedern ihrer Gruppe angedeihen, sie hatte also auch eine gruppenstiftende Funktion.

Für die württembergischen Pietisten gab es bestimmte Merkmale seligen Sterbens. Die göttliche Gnade äußerte sich vor allem über das Wort. Der Umgang mit frommen Sprüchen und Liedern gehörte vornehmlich dazu, zum Trost und zur Erquickung sowohl der Sterbenden wie der Umstehenden. Zweifel an der eigenen Seligkeit waren

[55] UB Tüb Mh 749 18.01. 1780.

[56] Vgl. etwa Schleich: „O wie seelig seÿd ihr doch, ihr Frommen. mus ich ihnen mit Weinen u[nd] Verlangen einer baldigen Nachfarth nachsingen. Wäre ich nur bereitet, so käme es vielleicht desto bälder an mich. Aber der lahme träge Schleich ist nirgends hinzubringen.“ (Zirkularkorrespondenz WLB cod. hist. qt. 519 a 28.01. 1759). Vom „lieben seeligen Raser (der wohl der beste unter uns gewesen ist)“ sprach Hellwag WLB cod. hist. qt. 519a 10.05. 1755.

den Sterbenden zunächst erlaubt, wurden aber idealerweise rechtzeitig durch Verweis auf entsprechende Bibelstellen behoben. Vorbildliche Sterbende mahnten ihre Freunde und Verwandte, sich rechtzeitig auf die Ewigkeit zu bereiten. Sie bereuten ihre Sünden, äußerten Verlangen nach den Sakramenten und trugen mit Geduld, was Gott ihnen auferlegte. Schon vor ihrer letzten Krankheit waren sie innerlich auf ihren Tod vorbereitet.

Die Gnade konnte sich ersatzweise auch über den Körper äußern. Insbesondere von kranken Kindern wird berichtet, dass sie andächtig die Hände falteten, während die Eltern ihnen mit Liedern und Gebeten zusprachen. Aber dies trat nur ein, wenn die Kranken aufgrund ihrer Krankheit nicht mehr imstande waren zu sprechen. Der eigentliche Ausdruck der Gnade war das Wort, und zwar das vorgeformte Wort: Liedverse und Bibelsprüche. Hierin lässt sich ein Zeichen der Kirchlichkeit des württembergischen Pietismus sehen. Die göttliche Gnade äußerte sich nicht in ekstatischer freier Rede oder in ekstatischen Zuckungen, sondern in vorgegebener kirchlicher Sprache.

Dies waren die Merkmale seligen Sterbens. Andererseits finden sich zahlreiche Beschreibungen von Sterbebetten, in denen sie ganz und gar fehlen. Manche Krankheiten ließen sie nicht zu, heftige Fieber etwa, in denen die Kranken ins Delirium verfielen, phantasierten und starben, ohne ihren Verstand wiedererlangt zu haben[57]. Wenn diese Merkmale fehlten, wurde es von den württembergischen Pietisten angesprochen. Ihr Fehlen fiel auf und erforderte einen Kommentar, aber es war nicht so, dass deshalb an der Seligkeit der Verstorbenen gezweifelt wurde. Die Pietisten achteten in diesen Fällen besonders auf die körperlichen Zeichen und betonten etwa, dass der oder die Verstorbene zwar nicht mehr habe sprechen können, aber die Hände fromm zusammengelegt habe. Sie gaben den Umständen eine positive Interpretation: Die Frau, die ohne Reflexion über ihren Zustand starb, ging wie ein unschuldiges kleines Kind in die Ewigkeit hinüber. Der Pfarrer, der bis zum Ende an seiner Seligkeit zweifelte, wurde besonders treulich von Gott geläutert. Wenn fromme Pietisten starben, konnte die Art ihres Sterbens – jedenfalls in Württemberg – keinen Unterschied mehr machen. In Halle scheint dies anders gewesen zu sein. Ulrike Witt berichtet vom Tod einer Hallenser Pietistin, die ein untadeliges Leben geführt hatte, aber auf dem Sterbelager glaubte, sie werde verdammt werden[58]. Ihre Qualen auf dem Sterbebett ließen in ihrem Umkreis Zweifel aufkommen, wie es mit ihr bestellt sei: War ihre Unfähigkeit, durch geistlichen Zuspruch getröstet zu werden, ein Hinweis, dass ihr Zustand wirklich trostlos war? Im Endeffekt deutete Francke in seiner Leichenpredigt auch hier die negativen Umstände positiv um, er interpretierte sie als Zeichen, dass sie von Gott besonders auserwählt war. Aber die Art des Sterbens konnte in Halle zu Zweifeln am

[57] Es gibt im untersuchten Quellenmaterial keine Berichte von sterbenden Pietisten, die sich bewusst weigerten, der Norm des selig Sterbenden zu folgen. Die Abweichungen von der Norm werden ihren Krankheiten zugeschrieben.

[58] Vgl. Witt, Bekehrung S. 172–184.

Gnadenstand einer Pietistin führen, die in ihrem Leben in die pietistische Gemeinschaft integriert und dort akzeptiert war.

Die Umstände des Sterbens waren für die württembergischen Pietisten nur von Interesse, wenn es sich um Personen handelte, die sich entweder aus ihrer Gemeinschaft entfernt hatten oder nie dazugehört hatten. Viktor Bengel und Gottlob David Hartmann waren in ein pietistisches Elternhaus geboren und hatten sich, zumindest zeitweilig, davon entfernt. In ihrem Fall waren die Umstände des Sterbens entscheidend für die Beurteilung ihres Seelenzustands. Bei Viktor Bengel ist es nicht ganz klar, ob die ausführliche Beschreibung seines seligen Sterbens hauptsächlich dazu diente, in der pietistischen Verwandtschaft und Bekanntschaft jeden Zweifel daran auszuräumen, dass Viktor nun selig sei, oder ob die Mutter selbst erst dadurch diese Gewissheit gewonnen hatte. Israel Hartmann hingegen befand sich mit Sicherheit nach dem Tode seines Sohnes in großer Bangigkeit, und er schöpfte großen Trost aus der Beschreibung der Umstände seines Sterbens. Für den abgefallenen Pietisten, der nicht wieder in die Gemeinschaft zurückgekehrt war und mit dem keine Aussöhnung stattgefunden hatte, hatte Lanz immerhin noch den Wunsch, er möge Gnade finden.

Ganz anders sieht es bei etlichen Berichten vom Tod von Nichtpietisten aus. Es handelt sich allerdings um eine spezielle Sorte von Berichten, um exemplarische Todesfälle, die „offenbaren Zorn-Gerichte" Gottes (Urlsperger). Sie können nicht daraufhin verallgemeinert werden, dass Pietisten glaubten, Nichtpietisten würden schlechterdings verdammt. Wenn etwa ein Trunkenbold, noch dazu am Sonntag, zu Tode stürzte, so interpretierten die württembergischen Pietisten dies als Strafgericht Gottes, und die Pfarrer versuchten, ihre Gemeinden mit diesem abschreckenden Beispiel zu erbauen. Als bedenklich galt den Pfarrern auch, wenn es ihnen nicht mehr möglich war, mit Sterbenden über Gott und über ihre Seele zu reden, weil sie entweder zu schnell starben oder nicht mehr bei Verstand waren – insbesondere, wenn die Verstorbenen ein solches Gespräch nach seinem Urteil besonders nötig gehabt hätten. Bei Pietisten war es allerdings kein Grund, an ihrer Seligkeit zu zweifeln, wenn sie in ihren letzten Stunden nicht mehr ansprechbar waren. Hier legten die Pietisten zweierlei Maß an.

Die Gemeinden erwarteten von ihren Pfarrern, dass sie Verstorbene in der Leichenpredigt selig priesen. Dies konnte zu Konflikten führen, wenn die pietistischen Pfarrer von der Seligkeit der nichtpietistischen Verstorbenen nicht überzeugt waren und ihr Gewissen die Seligpreisung somit nicht zuließ.

Andrew Wear hat das selige Sterben als Aufführung charakterisiert, er spricht vom „need for the actor, the patient, to give a performance of the holy death"[59]. Dies ist sicher richtig, es verkürzt aber die Rolle, die die Angehörigen und sonstigen Anwesenden am Sterbebett spielten. Sie waren kein passives Publikum, sondern sie waren aktive Teilnehmer an der Aufführung. Ihr Part war es, den Sterbenden zuzusprechen, sie zu trösten und zu stärken. Waren die Sterbenden nicht in der Lage, ihre Rolle selbständig zu erfüllen, betätigten sich die Umstehenden als Regisseure und Stichwortge-

[59] Wear, Interfaces S. 238.

ber und versuchten so, das Sterben doch noch in die vorgesehenen Bahnen zu lenken. Schließlich waren die Umstehenden nicht nur Teilnehmer und Regisseure, sie waren auch Schüler, denn sie lernten an den Sterbebetten ihrer Verwandten und Freunde ihre eigene zukünftige Rolle als selig Sterbende.

Der Beginn einer Medikalisierung des Sterbens lässt sich in den untersuchten Selbstzeugnissen nicht ausmachen. Zwar wurden viele Pietisten in den Tagen vor ihrem Tod ärztlich behandelt, aber das geschah in der Hoffnung, den Tod durch die Behandlung noch abwenden zu können. Es ging nicht darum, den Sterbenden das Sterben medikamentös zu erleichtern. Der entscheidende letzte Dienst, der Sterbenden zu leisten war, war nicht medizinischer, sondern religiöser Art, der tröstende und stärkende Zuspruch.

Zudem ist es notwendig, sich über das Drehbuch des seligen Sterbens hinaus, also über die Norm hinaus, die Praxis anzusehen. Was bedeutete es, wenn jemand nicht in der Lage war, seine Rolle zu spielen? Wie gezeigt wurde, betonten die württembergischen Pietisten zwar die Merkmale seligen Sterbens in ihren Berichten vom Sterbebett anderer Pietisten, aber wirklich wichtig waren sie nur bei Zweifelsfällen, nämlich bei Pietisten, deren Lebenslauf nicht untadelig war. Dort wurden sie hervorgehoben, um Zweifel an Seligkeit des Toten auszuräumen. Wenn die göttliche Gnade sich hingegen schon im Leben hinreichend gezeigt hatte, waren die Umstände des Todes zweitrangig.

VIII. Natur

Die Begriffe „Natur" und „natürlich" sind schon häufiger aufgetaucht[1]. Bisher wurde aber noch nicht genauer untersucht, was die württembergischen Pietisten damit meinen, wenn sie von Natur sprechen. Zum Verständnis der Wahrnehmung und Deutung von Krankheit ist dies jedoch unerlässlich. Daher soll nun untersucht werden, welches Konzept von Natur die württembergischen Pietisten hatten. Wie sprachen sie in ihren Selbstzeugnissen von Natur? In welchen Kontexten? Gebrauchten sie „Natur" in Opposition zu bestimmten anderen Begriffen, und wenn ja, welches sind diese Gegenbegriffe?

Die württembergischen Pietisten hatten verschiedene Naturbegriffe. Das wird beispielsweise an folgender Stelle aus einem Brief an Roos über den katholischen Wunderheiler Gaßner deutlich: „Es ist mir gar nicht unwahrscheinlich, daß ein pur-natürlicher Mensch die Kraftt Gottes fassen und durch Anruffung des Nahmens Jesu Wunder thun könne. Ausspruch und Exempel hat man davon in der Schriftt. Aber eben deswegen kan ich auch nicht viel daraus machen. ... die wahre Bekehrung ist der richtigste Weg zum Heyl der Seele; ohne Zweifel hat sie auch schon vielen zur Genesung von Krankheiten geholfen, die kein Medicus hat einsehen oder curiren können, sie mögen hernach von einem würklichen Geist der Krankheit oder von ganz natürlichen Ursachen hergekommen seÿn"[2]. Der Autor verwendete das Wort „natürlich" auf zwei verschiedene Arten. Zum einen unterschied er zwei Arten der Krankheitsverursachung, und zwar „ganz natürliche Ursachen", sowie nicht-natürliche, übernatürliche Ursachen, nämlich Krankheiten, die von einem „Geist der Krankheit" herrühren. Zum anderen hielt er es für möglich, dass ein „pur-natürlicher Mensch" Wunderheilungen vornehmen könne. Der Kontext zu diesem „pur-natürlich" ergibt sich aus dem Brief Leutweins aus demselben Briefwechsel: „Wann ein gebohrner Katholick in dem Namen des H[err]n Jesu wirkliche Zeichen thut, und seiner Lehrform zuwider alle übrige aberglaubische Sachen unterlässet, so kan mir nicht wohl vorstellen, daß das aus einer blos natürlichen Überzeugung geschehe. dann der Glaube der sich allein durch Christum an Gott hält, ist meines Erachtens kein natürliches Werk"[3].

Es muss also sorgfältig zwischen den verschiedenen Verwendungsweisen der Wörter „Natur" und „natürlich" unterschieden werden. Es lassen sich in den untersuch-

---

[1] Vgl. zur Geschichte des Naturbegriffs Geyer-Kordesch, Passions; Krolzik, Zeitverständnis; Lepenies, Ende; Lindberg/Numbers, God and Nature; Sieferle, Krise; Thomas, Man.

[2] ZEL 5 I 17/52 11.02. 1775.

[3] ZEL 5 I 17/52 24.02. 1775.

ten Selbstzeugnissen zwei Hauptbedeutungen von Natur mit mehreren Unterbedeutungen herausarbeiten.

1. Natur als Fleisch

Burk notierte im März 1734: „Werke der Gnade [sind] diejenige, welche der Mensch nicht von sich selber aus eigenen Natur-Kräften, sondern durch die ihm aus der Fülle Jesv dargestellte Gnade verrichtet u[nd] mehistenteils innerl[ich]e sind“[4]. Burk stellte hier der Natur den Begriff „Gnade“ gegenüber. Inhaltlich geht es darum, wem die Urheberschaft an Werken zuzuschreiben ist, der Gnade und damit Gott, oder den eigenen natürlichen Kräften des Menschen. Werke dürfen dabei nicht nur als Handlungen verstanden werden, auch das, was sich im Herzen eines Menschen abspielt, fiel für Burk darunter.

Spener verwendete den Begriff „Natur“ in genau diesem Verständnis in seiner Schrift „Natur und Gnade / Oder der Unterscheid der Wercke / So aus natürlichen Kräfften / und aus den Gnaden-Würckungen des heiligen Geistes herkommen“[5]. Natur war für Spener die gefallene Natur, das sündige Wesen des Menschen nach dem Sündenfall. Leib und Seele wurden durch den Fall verdorben, und alles, was der Mensch aus dieser sündigen Natur heraus dachte und tat, war ebenfalls sündig[6]. Die Gnade war „die gnädige würckung des heiligen geistes in uns, damit er uns heiliget, widergebiehret und erneuret; zusammt derjenigen neuen natur und krafft, welche er in uns in der widergeburt gewürcket und geschaffen hat“[7]. Es ging um Wiedergeburt und Heiligung. Spener wurde, wie er in der Vorrede berichtet, zu diesem Buch durch eine „fromme Person“ angeregt, die in seinen Erbauungsstunden gefragt hatte, wie man Werke der Natur und Werke der Gnade unterscheiden könne, um Kennzeichen der eigenen Wiedergeburt zu gewinnen.

Pietisten und nichtpietistische Protestanten lehnten die katholische „Werkgerechtigkeit“ ab, nach der das Vollbringen vorgeschriebener und guter Werke Gottes Wohlwollen sichern sollte. Das „sola fide“ Luthers, dem zufolge allein der Glaube gerecht machen könne, führte aber nach Ansicht der Pietisten zu einer Vernachlässigung des frommen Lebens. Zwar komme es auf den Glauben an, Werke könnten nicht gerecht machen, ein echter Glaube müsse aber auch sichtbare Früchte tragen. Dies stellte sie nun vor ein Problem: sie wollten und sollten fromme Werke tun, aber nur solche Werke, die aus dem Glauben erwuchsen, keine „katholischen“ Werke. Wie konnte man sie aber unterscheiden? Spener führte in „Natur und Gnade“ zahlreiche allgemeine und besondere Kennzeichen an, an denen Christen das Wesen und den

[4] WLB cod. hist. oct. 102 II 26.03.1734.
[5] Philipp Jakob Spener, Natur und Gnade.
[6] Vgl. ebd. §1.
[7] Ebd. §1.

Ursprung ihrer Werke erkennen konnten, so dass sie entscheiden konnten, ob sie aus ihrer verdorbenen menschlichen Natur oder aus göttlicher Gnade geflossen seien[8].

Es war zentral für die württembergischen Pietisten, zu wissen, ob ihre Werke natürlichen oder göttlichen Ursprungs waren. Denn die Werke selbst brachten keinerlei Versicherung mit sich, dass sie Gott wohlgefällig waren. Burk schrieb: „Ich predigte eÿfrig, aber nicht aus der rechten reinen Quelle: denn Natur u[nd] Eigengefälligkeit machen auch das gute vor Gott zum Greuel“[9]. Eifrig zu predigen war die Pflicht jeden frommen Pfarrers. Es genügte aber nicht, eifrig zu predigen, es kam darauf an, dass der Eifer der rechten Quelle entsprang. Nur Gott durfte das Ziel der Bemühungen sein, nicht die Befriedigung persönlicher Eitelkeit, nicht die Freude an eigenen Fähigkeiten[10]. Ständige Kontrolle der eigenen Motive und Ziele war also notwendig. Harttmann schrieb in seinem Tagebuch: „O wie subtil muß das Gemerk seÿn, biß m[an] göttl[ich]es und menschl[ich]es, Natur u[nd] Gnade in sich unterscheidet“[11].

Häufig sprachen die württembergischen Pietisten auch von Natur und Geist. Flattich beispielsweise unterschied eine natürliche und eine geistliche Liebe: „... indem die natürliche Liebe nur aufs Leibliche und Fleischliche gehet, hingegen die geistliche Liebe ist erst die rechte Liebe, bey welcher man auf das wahre Wohl der Kinder bedacht ist. ... Die geistliche Liebe aber kommt aus dem Glauben... Gleichwie nun der Glaub keine natürliche Gab, sondern eine Gab Gottes ist, also ist auch die geistliche Liebe eine Gab Gottes“[12]. Flattich kontrastierte natürlich/fleischlich und geistlich. Was geistlich ist, kommt von Gott, was natürlich ist, nicht[13]. Natur und Gnade bzw. Fleisch und Geist bezeichnen dasselbe: das sündige, gefallene Wesen des Menschen auf der einen Seite, Gottes Gnade, die durch seinen Geist im Menschen tätig ist, auf der anderen Seite[14].

Um „Natur“ und „natürlich“ gruppierten die württembergischen Pietisten eine Reihe weiterer Begriffe: neben „Fleisch“ sind es „Welt“, „Weltgeist“, „Finsternis“,

---

[8] Zu diesen Kennzeichen zählen beispielsweise: Ein Herz, das Gottes Gebote liebt; der Wunsch, Gottes und nicht die eigene Ehre zu befördern; ein plötzlicher starker Trieb zu einer Handlung.

[9] WLB cod. hist. oct. 102 II 24.06. 1734.

[10] Vgl. hierzu auch Kap. III S. 96f. Nach dem Tod ihres Sohnes Joseph fürchteten Reuß und seine Frau, er werde nicht selig sein. Zwar hatte Joseph viele vorbildliche Eigenschaften besessen und vorbildlich gehandelt, aber daraus konnten sie keinen Trost schöpfen. Erst als sie sich vor Augen führten, dass die von Joseph geäußerten Gefühle nur von Gott kommen konnten, ihren Ursprung also in der Gnade und nicht in der Natur hatten, konnten sie glauben, dass Gott ihrem Sohn auch in und nach seinem Tod gnädig sein werde.

[11] UB Tüb. Mh 810a S. 237 08.01. 1781.

[12] Brief 79 07.01. 1788.

[13] Das Begriffspaar fleischlich – geistlich stammt von Paulus. Im Römerbrief schreibt er: 7, 14 „Denn wir wissen, daß das Gesetz geistlich ist; ich bin aber fleischlich, unter die Sünde verkauft.“ 8, 5–6 „Denn die da fleischlich sind, die sind fleischlich gesinnt; die aber geistlich sind, die sind geistlich gesinnt. Aber fleischlich gesinnt sein ist der Tod, und geistlich gesinnt sein ist Leben und Friede.“

[14] Spener weist in „Natur und Gnade“ darauf hin, dass seine Verwendung von „Natur“ und die paulinische von „Fleisch“ identisch seien (§ 3 S. 10).

„Gemeines", „Tod", „irdisch", „verweslich", „Eigenwille", „Eigenliebe", „äußerer Mensch", „Verderben", „sinnliche Annehmlichkeiten" (wozu sie Ruhm, Ehre, Geld, gutes Essen, auch die „Fleisches-Liebe des Ehgatten"[15] zählen), „Grimm", „Heftigkeit", „Wollust", auch „Vernunft" taucht auf. Auf der Seite von „Gnade" und „Geist" stehen „Gott", die „göttliche Natur", „Christus", „Läuterung und Erhöhung", „Leben", „Licht", „heilig"[16].

Die den Pietisten eigene Mischung aus Hochmut und Demut erklärt sich aus ihrer Sicht davon, wie Natur und Gnade sich bei ihnen selbst verhielten. Ihr eigenes Wesen war Natur, war sündig und schlecht. Aus eigener Kraft konnten sie nichts Gutes tun, fühlen oder denken. Sie waren „der Wurm – der zertrettene – der sündige Staub"[17]. Gleichzeitig hatte Gott sich in Gnade zu ihnen heruntergelassen und sie zu seinen Kindern gemacht. Gottes Geist war in ihnen. Das war nicht ihr eigener Verdienst, aber es zeichnete sie vor den „Weltkindern" aus. Die württembergischen Pietisten beklagten zwar immer wieder, dass ihre Natur noch in ihnen mächtig sei, aber grundsätzlich gehörten sie dem Geist an, nicht der Natur, im Gegensatz zu den Weltkindern. So findet sich bei Harttmann die wenig bescheidene Stelle: „Es ist etwas grosses im Xstentum[=Christentum], die Natur= u[nd] Geistes-Ordnung recht unterscheiden. Nach der Geistes-Ordnung sind wir Herrn über alles u[nd] niemand unterworfen. Aber weil wir dad[ur]ch der Welt, u[nd] allen natürl[ich]en M[en]schen e[in] rechtes flagellum würden, u[nd] ihnen zu spirituell wären, so ist die Natur-Ordnung da, nach welcher wir uns zu d[en] M[en]schen herunterlassen"[18]. Ein Extremfall ist Hahn, der einen erweckten und in der Heiligung vorangeschrittenen Christen als „kleinen Gott" ansah. Der Geist hatte dort das Fleisch schon weitgehend überwunden[19].

Burk war skeptischer und bescheidener: „Nein was ists doch, daß auch unter Kindern G[otte]s leÿder mehistens ihr Natur-Geschmäckle noch so vorschlägt, u[nd] hernach dem andern unter dem Schein d[er] Gnade vorgezogen wird"[20]. Und über sich selbst schrieb er: „Ich komme mir selbst als eine Mißgeburt vor, welche ordentl[ich]e Gesetze der Natur in ihrer Bildung überschreitet. So gehe ich nicht nach denen geraden Anweisungen des Geistes G[otte]s einher, s[ondern] schreite neben aus, u[nd] darum ist mein Thun nichts als ein monstroses Chaos, theils Natur, theils Gnade, theils Menschengefälligkeit u[nd] Eigenliebe, theils Forcht vor gott .."[21]. Den

---

[15] Zirkularkorrespondenz Moser S. 760 o.D. (Dezember oder Januar 1762/63).

[16] Vgl. etwa Zirkularkorrespondenz WLB cod. hist. qt. 519a Engel 09.09. 1757, Denk 10.01. 1759, Moser S. 760 o. D., Tagebuch Burk WLB cod. hist. oct. 102 IX 08.07. 1735, 09.07. 1735, Tagebuch K. Harttmann UB Tüb. Mh 810a S. 237 28.01. 1781, Tagebuch Reuß WLB cod. hist. fol. 1002, 42 III 11.04. 1776, Reuß WLB cod. hist. fol. 1002, 42 II 27.04. 1747, Bengel WLB cod. hist. fol. 1002 32,c 16.03. 1744.

[17] Tagebuch I. Hartmann StAL PL 701 Bü 3 29.11. 1775.

[18] Tagebuch K. Harttmann UB Tüb. Mh 810a S. 214.

[19] Vgl. Kap. IV S. 153f.

[20] WLB cod. hist. oct. 102 XV 25.09. 1737.

[21] WLB cod. hist. oct. 102 IX 09.07. 1735. An dieser Stelle verwendet Burk zwei verschiedene Naturbegriffe. Sein Tun ist „theils Natur, theils Gnade", dies ist der unter 1.) diskutierte Natur-

„Weltkindern" fühlten sich die württembergischen Pietisten jedoch alle überlegen, auch Burk, der noch so viel Natur an sich entdeckte.

2. Natur als Leib

Die zweite Hauptbedeutung von „Natur" in den untersuchten Selbstzeugnissen ist Natur als das Reich, in dem das irdische Leben sich abspielt. Wäre der Begriff „Welt" bei den Pietisten nicht schon anders und negativ belegt, könnte man diese zweite Natur auch als „Welt" bezeichnen.

Der Begriff „Natur" in diesem Verständnis ist neutral und hat keine negativen Assoziationen. Die württembergischen Pietisten benutzten diesen Naturbegriff in ganz anderen Kontexten als den ersten Naturbegriff. Hier ging es nicht um die Frage, was der Ursprung und die Motivation von Werken sei, sondern es ging um Erkenntnisgewinnung. Natur in diesem Sinn hat keinen direkten Gegenbegriff. Manchmal wurde der Erkenntnis aus der Natur die Erkenntnis aus der Heiligen Schrift gegenübergestellt, dabei wurde die Erkenntnis aus der Schrift höher bewertet. Harttmann schrieb etwa: „Tiefe Natur-Erkenntniß ist nicht d[er] Zwek uns[eres] daseÿns: wir sinds nicht fähig, u[nd] Gott kann sie uns ohne Gemeinschaft [mit] dem Tod Xsti[Christi] nicht sicher anvertrauen. ... Erkenntniß G[otte]s aus dem Wort ist noch viel edler, denn dem Wort muß auch die Natur pariren, u[nd] d[urc]h das Wort bekommt uns[ere] Seele ihre Gestalt"[22]. Reuß strebte als Arzt nach Erkenntnis aus der Natur, aber er glaubte, sie müsse von Gott kommen: „die wahre Weißheit, auch in der Medicin, den Schlüssel auch zu den Kräften der Natur ist nicht von Paris &c. herzuholen"[23].

Um auf diese Art von Natur zu verweisen, benutzen die württembergischen Pietisten neben dem Adjektiv „natürlich" auch das Adjektiv „leiblich". Der Leib gehört zur Natur. „Leiblich" ist ein neutraler Ausdruck, anders als „fleischlich" impliziert er nicht Sündhaftigkeit und Verderbtheit[24]. „Leiblich" kann auch einen Gegenbegriff haben, nämlich „geistlich". „Leiblich" verweist auf die irdische Welt, „geistlich" auf die himmlische. Meistens verwendeten sie das Begriffspaar leiblich/geistlich ebenfalls in Kontexten, in denen es um Erkenntnis ging. Aus der sichtbaren, leiblichen Welt versuchten sie, Rückschlüsse auf die geistliche Welt zu ziehen. Flattich schrieb beispielsweise: „Da ich aber auf die Natur Achtung gab, so sahe ich, daß ein neugebohrnes Kind einen Nisum[25] zur Muttermilch hat, ehe es davon ein Gefühl und vielweni-

---

begriff. Der Naturbegriff in der Wendung „ordentliche Gesetze der Natur" ist der unter 2.) diskutierte. Zur Haltung der württembergischen Pietisten zu den Naturgesetzen vgl. unten 5.).

[22] Tagebuch K. Harttmann UB Tüb. Mh 810 S. 219 15. 02. 1773.

[23] Tagebuch Reuß WLB cod. hist. fol. 1002, 42 III 12. 10. 1762.

[24] Die württembergischen Pietisten benutzen „leiblich" und „fleischlich" nicht immer trennscharf. Man findet „leiblich" auch in Kontexten, wo es sich auf die gefallene sündige Natur bezieht. Aber meistens verwenden sie in diesen Kontexten „fleischlich" und benutzen „leiblich" ohne negativen Beiklang.

[25] Neigung.

ger eine Erkandtnuß hat. Mithin habe ich darauß ersehen, daß der Satz: Ignoti nulla cupido[26] nicht allgemein wahr seye. Ich könnte auch hernach schließen: Gleichwie ein neugebohrnes Kind nach dem Natürlichen zuerst einen Nisum zur Muttermilch habe, hernach wann es die Muttermilch genießt, ein Gefühl bekommen, daß die Muttermilch gut seye, und so dann mit mehrern Jahren könne erkennen lernen, daß die Muttermilch zur Erhaltung des Lebens und Wachsthum des Leibs diene, also hat ein Kind nach dem Geistlichen einen Nisum zu Christo, worauf es zu einem geistlichen Gefühl und Bekandtheit gelangen kan. Gleichwie nehmlich die Kinder von Adam her einen Nisum ad malum in sich haben, also haben sie von der Menschwerdung Christi her einen Nisum ad bonum"[27]. Durch Beobachtung der Welt falsifizierte Flattich zunächst eine allgemeine Annahme, nämlich dass man nur nach solchen Dingen Verlangen tragen könne, die einem schon bekannt seien[28]. Er übertrug dann die aus der Natur gewonnene Erkenntnis auf das geistliche Leben.

Häufig griffen die württembergischen Pietisten zu Beispielen aus dem leiblichen Bereich, um sich und anderen etwas aus dem geistlichen Bereich verständlich oder anschaulich zu machen. Faber schrieb an die anderen Teilnehmer der Zirkularkorrespondenz: „Gleichwie aus einer anhaltenden obstructione naturali endlich allerhand gefährliche Symptomata entstehen können, so ists auch mit der anhaltende obstructione spirituali"[29]. Moser erklärte den Ablauf des inneren, geistlichen Wachstums mithilfe des äußeren, leiblichen Wachstums: „Dabeÿ aber hat ein Glaubiges eben nicht noth, sich selbst und sein inneres Wachsthum so genau und anxie abzu meßen und abzuwägen ...; so wenig als einem Menschen zur Erhaltung seines natürl[iche]n Lebens noth seÿn mag, sich täg[lich] zu meßen und zu wägen, um wie viel er gewachsen oder schwehrer worden seÿe? Beßer ists, ein Kind u[nd] Knecht Gottes überlaße das Gott, seinem HErrn, und Haupt"[30]. Es handelt sich bei diesen Stellen nicht um eine „Transgression auf das Himmlische"[31]. Es ist nicht so, dass die Pietisten etwas in der Natur sahen und dadurch sogleich inspiriert wurden, an etwas Frommes zu denken. Es ging ihnen vielmehr von vornherein darum, etwas über die geistliche Welt zu erfahren oder einen Gedanken über die geistliche Welt verständlicher zu machen. Die leibliche Welt diente ihnen dazu als Hilfsmittel und Erkenntnisquelle.

Flattich versuchte auch umgekehrt, das Geistliche als Hilfe und Erkenntnisquelle für das Leben in der Welt zu nutzen. Er schrieb: „Ich [suche] nicht nur generaliter, sondern auch specialiter die Bibel auf die Auferziehung junger Leute zu appliciren ... Gleichwie man durch das Natürliche und Leibliche das Geistliche verstehen lernt, indem Christus sehr viele Gleichnüße auß der Natur und dem Leiblichen bringt, um dadurch den Menschen das Geistliche begreiflich zu machen, also halte ich dafür, daß

---

[26] Das Verlangen richtet sich nicht auf Unbekanntes.
[27] Brief 6 15.11. 1776.
[28] Der Satz „Ignoti nulla cupido" stammt aus Ovid, Ars amatoria. Liber III.
[29] WLB cod. hist. qt. 519a 23.05. 1759.
[30] WLB cod. hist. qt. 519a 04.05. 1763.
[31] Vgl. Scharfe, Religion des Volkes 97–102.

man vice versa das Geistliche zu mehrerm Verstand und Gewißheit im Natürlichen und Leiblichen gebrauchen könne“[32].

Hahn und Friedrich Christoph Oetinger interessierten sich für die Alchimie, aber als Mittel zum Zweck, nämlich zum besseren Verständnis der Schrift. Hahn schrieb in seinem Tagebuch: „Doch ich will es zu keiner Hauptsache machen, es zu suchen, und nicht hauptsächlich mit Koth umgehen, außer wenn ich durch Proben, die mich nichts hindern, die Natur erkennen lerne zum Verstand der Schrift.“ Und einige Tage später notiert er, er hoffe er werde „die Natur erkennen und aus solcher Gott und die Gnade und den Menschen“[33].

Eine der wichtigsten Erkenntnisse, die sich für die Pietisten aus der Natur gewinnen ließen, waren die „Zeichen der Zeit“. Im Reich der Natur ließ sich der Heilsplan Gottes ablesen. Hochstetter schrieb in der Zirkularkorrespondenz: „Gegenwärtige Zeiten sind mir wichtig, u[nd] die Veränderungen im Reich der Natur dürfen uns wohl wach machen, daß wir merken die Zeichen der Zeit u[nd] uns gefasst machen“[34]. Reuß fragte sich, ob er eine Viehseuche in seiner Region als Zeichen der Zeit auffassen sollte, denn Bengel schrieb ihm: „Die Viehseuche ist bey aller ihrer Extension dennoch etwas sehr particulaires gegen die grosse dinge in der Offenbarung“[35].

Die Physikotheologen verwendeten „Natur“ ebenfalls mit der Bedeutung „Welt“ und mit dem Ziel der Erkenntnisgewinnung: Die Natur war für sie der Ort für das Studium von Gottes guten Eigenschaften. Sie fanden in der Natur Harmonie, Ordnung, Schönheit und Konstanz. Daraus schlossen sie auf die Weisheit und Güte des Schöpfers. Harmonie und Ordnung entdeckten sie dabei an den verschiedensten Stellen in der Natur, etwa an den Planetenbewegungen oder in dem Wasserkreislauf[36]. Diese Art von Erkenntnis suchten die Pietisten aber nicht in der Natur. Nur bei Hahn klingt sie manchmal an, etwa wenn er in seinem Tagebuch von einem jüngeren Theologen schreibt, der über geistliche Krisen geklagt hatte. Hahn riet ihm sowohl zu abführenden Medikamenten und zu einer Diät wie auch dazu, „die Offenbarung Gottes in der sichtbaren Natur mehr studiren. So hab er Gott und seine Weisheit, Macht und Güthe, die über alles Begreifen geht, gegenwärtig“[37]. Die Pietisten suchten in der Natur nicht die Harmonie und Schönheit des Schöpfergottes. Sie suchten dort auch nicht die „Maßstruktur der Wirklichkeit“[38], wie die Naturwissenschaften es taten. Erkenntnis aus der Natur wies für die württembergischen Pietisten stets über sich selbst hinaus. Sie war Hilfsmittel zum besseren Verständnis der Vorgänge im Geistli-

---

[32] Brief 18 11.05. 1778.

[33] Hahn, Kornwestheimer Tagebücher 14.01. 1777 und 25.01. 1777; Oetinger, Selbstbiographie S. 84–88. Oetinger schreibt über die Alchimie: „Die Philosophie der „Eingeweihten“ trägt ungemein viel bei zum Verständnis der Naturlehre der Heiligen Schrift und diese wiederum zur Erkenntnis der Heiligen Schrift selbst.“

[34] Zirkularkorrespondenz WLB cod. hist. qt. 519a 02.02. 1756.

[35] WLB cod. hist. fol. 1002, 32c 16.03. 1744.

[36] Vgl. zur Physikotheologie Krolzik, Zeitverständnis S. 54–62; Philipp, Aufklärung; Ritter/Gründer, Historisches Wörterbuch S. 948–955.

[37] Echterdinger Tagebücher 23.05. 1789.

[38] Kremers, Mythos S. 53.

chen, der Schrift und des Heilsplans Gottes. Dies zeigt sich auch bei Hahns Ingenieurtätigkeit: sein bekanntestes Werk, die Astronomische Maschine, stellt den Heilsplan Gottes basierend auf den Berechnungen Bengels dar.

3. Natur als Mischung und Fluss der Säfte

Das Wort „leiblich" bezog sich bei den württembergischen Pietisten nicht nur auf den Körper, sondern auf die ganze irdische Welt. Eine ganze Reihe von Stellen, in denen „Natur" und „natürlich" auftauchen, bezogen sich aber auf den Körper im engeren Sinn. Es handelt sich hier um eine Unterbedeutung von „Natur als Leib". Faber schrieb beispielsweise: „Ich bin krank an einem podagra retenta, weil vermuthl[ich] die Natur nicht Kraft genug hatte, die materiam malignam in die äussere Theile, wie gewöhnlich, auszustossen. ... würklich habe einen catarrh mit starkem Auswurf, da sich vielleicht die Natur auch durch die expectoration helfen will"[39]. Fricker klagte, sein Husten werde „so heftig, daß es meine Brust u[nd] ganze Natur in die äußerste Schwäche dahin wirft"[40].

„Natur" wird hier humoralpathologisch verstanden. Der Begriff bezeichnet die Beschaffenheit und Konstitution des Körpers, die richtige oder falsche Zusammensetzung der Säfte, aber auch die Kraft, die die Säfte im Körper und damit das Leben überhaupt in Fluss hält. Natur in diesem Verständnis hat keinen Oppositionsbegriff. Manchmal stellen die Pietisten die Konzepte „natürlich" und „durch menschlichen Eingriff" gegenüber, so z.B. Reuß in seinem Brief an Bengel: „Wenn das schroepffen angewohnt so würde ich die continuation nicht dissuadiren, aber zum anfang hätte ich es in denen jahren da fluxus menstruum noch in ordnung nicht gerathen; hätte lieber diesen secundirt & die intention der ad superiora zielenden congestionum auf diesem weeg zu erfülen getrachtet, weil durch vielerleÿ excretiones und deren angewöhnung die Natur nur mehr irre gemacht ... wird"[41]. Reuß kontrastierte hier den natürlichen Ausstoß von überflüssigen Säften durch die Menstruation und die Entfernung dieser Säfte durch menschlichen Eingriff mit Hilfe des Schröpfens. Die Natur hat normalerweise die Kraft, den Säftehaushalt selbst zu regulieren. Menschliche Eingriffe können die Natur dabei durcheinanderbringen. Zu anderen Zeiten sind menschliche Eingriffe hingegen angebracht, um die Natur zu korrigieren, wenn ihre eigene Kraft nicht ausreicht[42].

„Natur" als Säftemischung und als Kraft, die die Säfte fließen lässt, wurde vor allen in Kontexten verwendet, in denen von Krankheit die Rede war. Es ging hier um die

[39] Zirkularkorrespondenz WLB cod. hist. qt. 519b 23.11. 1778.

[40] Zirkularkorrespondenz WLB cod. hist. qt. 519b S. 938 o.D. (Juli/August 1766).

[41] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 I 02.11. 1744.

[42] Vgl. etwa Reuß „Bei dem L[ieben] cätherle kan es vielleicht ohne schäden abgehen, wenn schon von anfang die Reinigung noch nicht monatl[ich] ist, doch die dann sich eräugnende Symptomata werden lehren inwiefern man nöthig habe die Natur darauf zu leiten und der Suppression durch gebrauch der Pillen zu wehren." (WLB cod. hist. fol. 1002, 42 II 27.02. 1747).

Anfälligkeit für Krankheit, wie etwa bei Flattich. Er war in jungen Jahren viel krank, deswegen lernte er „in meinen 27sten Jahr das Drehen bey dem Dreher zu Ludwigsburg, zu welchem ich von Hoheneck, alwo ich Vicarius war, alle Tag gieng, um meine Natur hart und dauerhaft zu machen. ... Je niedlicher man lebt, desto mehr verdirbt man seine Natur“[43]. Es ging um den Verlauf von Krankheiten wie bei der eben zitierten Stelle bei Reuß oder bei Fricker, und es ging um die Heilung von Krankheiten wie bei Roos: „Zuweilen mags auch eine Krankheit seÿn, welche die Natur selbst überwindet“[44].

„Natur“ als Säftemischung und als Kraft, die die Säfte fließen lässt, war die Bedeutung, die Reuß stets verwendete, wenn er als Arzt von Natur redete, wenn er Krankheiten diagnostizierte und Therapien vorschlug[45]. Aber auch die medizinischen Laien verwendeten „Natur“ in diesem Sinn.

Alles, was nach dem normalen Lauf der Dinge ablief, war für die württembergischen Pietisten „natürlich“. Bezogen auf Körper und Krankheit waren die humoralpathologischen Prozesse natürlich. In diesem Sinn waren auch die menschlichen Eingriffe natürlich, denn sie versuchen, die humoralpathologischen Abläufe zu beeinflussen. Zu diesem „natürlich“ gibt es einen Oppositionsbegriff, nämlich „übernatürlich“. Was nicht nach dem natürlichen Lauf der Dinge erklärbar war, war übernatürlich. Die Pietisten kannten verschiedene Quellen übernatürlicher Kraft: Auf der einen Seite die „über natürl[iche] Krafft der H[eiligen] Schrifft“[46] und die kirchlichen Sakramente[47], hinter beidem stand Gott selbst. Auf der anderen Seite gab es böse Geister und den Satan[48].

Das Begriffspaar natürlich – übernatürlich taucht vor allen Dingen auf, wenn es um die Ursachen von Krankheit und um die Heilung von Krankheit geht. Wenn sich Säfte verdickten und nicht mehr richtig flossen, so wurde der Mensch krank, es handelte

---

[43] Brief 24 28.12. 1778.

[44] Zirkularkorrespondenz WLB cod. hist. qt. 519b 13.08. 1773.

[45] Reuß kennt und verwendet auch die anderen Bedeutungen von „Natur“. Sie verwendet er aber nur in Kontexten, in denen er nicht als Arzt spricht. Von Natur als „Fleisch“ spricht er beispielsweise in seinem Tagebuch, wenn er im Gebet an Gott schreibt: „Meine natürl[iche] Anhänglichkeit an die meinigen zu Hauß ... opfer ich dir auf.“ (WLB cod. hist. fol. 1002, 42 III 17.01. 1776) oder wenn er nach dem Tod seines Sohnes Joseph schreibt: „Es ist uns Eltern aber offenbar wie eben das natürl[iche] Verderben auch in Ihm war & wie gutes & böÿes sich geäussert.“ (WLB cod. hist. fol. 1002, 42 II 12.06. 1747).

[46] Roos, Zirkularkorrespondenz WLB cod. hist. qt. 519b 05.02. 1770.

[47] „Bei einer lautern Lehrform, in welcher sich die Kraft Christi und seines Geistes ohnehin in den verordneten Gnadenmitteln beweiset, könnte es geschehen, dass auch durch einen blos natürlichen Menschen Wunder und Zeichen geschehen.“ Leutwein an Roos, ZEL 5 I 17/28 24.02. 1775. Mit einem „blos natürlichen Menschen“ ist ein nichterweckter Christ gemeint.

[48] Roos berichtet über einen „hypochondrisch kranken“ Schulmeister: „Natürl[iche] und Satanische Anfälle sind zu spühren.“ (Zirkularkorrespondenz WLB cod. hist. qt. 519b 30.01. 1775). Rieger schreibt über den katholischen Wunderheiler Gaßner: „Er leitet die meiste Krankheiten, wenigstens die, wo seine Cur anschlagen soll, von bösen Geistern, oder einem Geist der Krankheit her, wo seine Cur nicht anschlägt, vermuthet er, seÿ die Ursach der Krankheit bloß natürlich.“ (ZEL 5 I 17/52 24.01. 1775).

sich um einen natürlichen humoralpathologischen Prozess. Wenn hingegen ein Geist der Krankheit einen Menschen befiel, war dies kein humoralpathologischer Prozess, hier handelte es sich um eine übernatürliche Krankheitsursache. Wenn sich die Säfte entweder durch die Kraft der Natur wieder verflüssigten oder die verdickten Säfte durch einen menschlichen Eingriff wieder aus dem Körper gebracht wurden und der Mensch genas, handelte es sich um eine natürliche Heilung, alles geschah innerhalb des humoralpathologischen Rahmens. Wenn aber der Geist der Krankheit durch einen Segensprecher oder einen Gebetsheiler wieder ausgetrieben wurde, war dies eine übernatürliche Heilung. Eine übernatürliche Heilung konnte aber nicht nur stattfinden, wenn ein Geist der Krankheit diese Krankheit verursacht hatte. Eine übernatürliche Heilung lag auch vor, wenn die Heilung den natürlichen humoralpathologischen Prozessen zuwider eingetreten war. Um eine solche übernatürliche Heilung betete Hahn, als eins seiner Kinder krank war: „Ich bate morgens Gott auf Neue wie auch nachts, das, da er seinen Sohn auf Erden jederzeit erhöret, er mich auch, weil ich sein wahrer Sohn durch die Geburt aus ihm worden sey und er wegen seinem Volck und Kindern oft wieder und über die Natur gehandelt, das die Elemente wieder ihre Natur würcken musten (nach dem Buch der Weisheit), er doch auch hier wolte über die Natur würcken“[49].

Dass manche Ursachen von Krankheit und manche Heilungen übernatürlichen Charakter hatten, andere natürlichen, bedeutet nicht, dass die natürlichen Geschehnisse von übernatürlichen unabhängig waren. Gott stand letztendlich auch hinter den natürlichen Ereignissen. Die Gefahr bestand, dass durch die Unterscheidung von natürlichen und übernatürlichen Kräften die natürlichen Kräfte unzulässige Selbständigkeit gewannen. Manche Pietisten mussten sich gelegentlich ermahnen, den natürlichen Mitteln nicht zuviel Beachtung zu schenken[50]. Gott bediente sich aber der natürlichen Mittel, sei es, um eine Krankheit zu heilen, sei es für andere Zwecke: „Man muß nicht aus seinem beruf hinaus wollen, sondern im gegenwärtigen getreu seÿn. Gott handelt auch mit uns nicht anderst, als durch die wege unseres berufs. ... er bedient sich meistens der natürl[ich]en mittel, darum warte nicht auf ausserordentl[ich]e. Ich habe dieses selbst erfahren“[51]. Die natürlichen Prozesse liefen unter Gottes Aufsicht und nach seinem Willen ab. Dabei verfolgte er Zwecke, die nicht nur auf den großen Weltplan abzielen, sondern auch auf den einzelnen Gläubigen. Für die württembergischen Pietisten gab es noch eine spezielle Vorsehung, nicht bloß eine allgemeine.

---

[49] Kornwestheimer Tagebücher 13.04.1773. Im Buch der Weisheit heißt es: „Das Feuer war mächtig im Wasser über seine Kraft, und das Wasser vergaß seine Kraft, zu löschen. Wiederum die Flammen verzehrten nicht das Fleisch der sterblichen Tiere, so darin gingen, und zerschmelzten nicht die unsterbliche Speise, die doch wie Eis leicht zerschmolz.“ (19,19–20).

[50] Vgl. Kap. V.

[51] Tagebuch K. Harttmann UB Tüb Mh 810.

4. Natur als Wesen

Diese Verwendungsweise von „Natur" ist verwandt mit der ersten Bedeutung, Natur als Fleisch. Eigentlich ist „Fleisch" eine Spezialbedeutung von „Wesen", es meint ja das sündige Wesen des gefallenen Menschen. Die württembergischen Pietisten gebrauchten das Wort „Natur" auch, um ganz neutral vom Wesen einer Sache zu sprechen. Dieser neutrale Gebrauch ist allerdings viel seltener als der von Natur als sündigem Wesen. Der neutrale Gebrauch taucht in theologischen und philosophischen Kontexten auf. Harttmann etwa leitete die Existenz der speziellen Vorsehung aus der Natur des Verstandes Gottes ab[52]. Flattich hielt die Frage nach dem Wesen der Dinge für weniger wichtig als die Beobachtung des Verhaltens und der Eigenschaften der Dinge, die empirische Erfahrung[53].

5. Naturgesetze und Naturalismus

Der natürliche Lauf der Dinge (im Sinne von Natur als Leib bzw. als Beschaffenheit des Körpers) lief regelmäßig ab. Dies ermöglichte den gezielten Einsatz von Medikamenten und anderen therapeutischen Maßnahmen in einem Krankheitsfall. Man konnte darauf vertrauen, dass bestimmte Symptome auf bestimmte humoralpathologische Prozesse hindeuteten, und dass bestimmte Medikamente in diese Prozesse eingreifen würden. Diese Regelmäßigkeiten bezeichnen die württembergischen Pietisten auch als „Ordnung". Reuß sprach von „den Jahren ... da nach der Ordnung der Natur das ordinaire Monatl[iche] sich noch einfinden solte"[54]. Der regelgerechte Prozess der Entstehung und des Wachstums eines Kindes brachte ein wohlgestaltetes Neugeborenes hervor. In einem für die württembergischen Pietisten typischen Rück-

---

[52] Harttmann schrieb: „De Provide[nti]a , wenn m[an] annimmt u[nd] voraussezt, daß Gott sich entschlossen vor seine Geschöpfe zu sorgen, u[nd] daß die Creaturen nicht ohne Vorsehung seÿn können, ob indigentiam, so gibt es auch e[ine] Providentiam singularem, individuorum nicht nur generum et specierum, denn aus der Natur des Verstandes G[otte]s folgt eine Provide[nti]a singularis nothwendig, denn da es eine unvollkommenheit uns[eres] V[er]standes ist, daß wir genera u[nd] species denken, u[nd] überhaupt abstractas ideas uns machen, so kann das bei dem göttl[ich]en Verstand, der alles intuitiv, u. simultanee sich vorstellt nicht statt haben. (Tagebuch K. Harttmann UB Tüb Mh 810a S. 227).

[53] „Weil Ihnen nun dieses ein Nachdenken mache, was die Seel vor ein Ding seye, und worinnen ihre eigentliche Natur bestehe, ... [Ich mag] mich nicht mehr auf die Natur der Seel legen, indem ich wahrgenommen habe, daß man nicht einmahl die innere Natur des Weinstocks wiße, und daß wir keinen Wein trinken dörften, wann zum Wein trinken erfordert würde, daß man die Natur des Weinstocks wißen müße. Weil ich nun wahrgenommen, daß die Weingärtner sich nicht auf die innere Erkanntnuß des Weinstocks legen, sondern bloß auf die Erfahrung Achtung geben und Observationen machen und hierauß der Wein-Wachß entstanden, sogleich habe ich mir vorgenommen, auf die Erfahrung in Ansehung der Seel zu merken und psychologische Observationen zu machen, auch dem, was in der H. Schrift von der Seele vorkommt, nachzudenken." (Brief 36 20.07. 1781).

[54] WLB cod. hist. fol. 1002, 42 II 20.01. 1749.

griff auf die Natur konnte Burk daher schreiben: „Ich komme mir selbst als eine Mißgeburt vor, welche ordentl[ich]e Gesetze der Natur in ihrer Bildung überschreitet“[55]. Burk wählte ein Beispiel aus der Natur, bei dem die Ordnung der Natur durchbrochen war, um seinen geistlichen Zustand zu charakterisieren.

Die Natur folgte Regelmäßigkeiten, die württembergischen Pietisten nannten sie auch „Naturgesetze“. Dennoch war dies keine Natur, die dem mechanistischen Weltbild entspräche. Es war keine Natur, die von Gott eingerichtet und mit Gesetzen versehen wurde und die nun selbständig diesen Gesetzen folgte. Der Gott der Pietisten war kein Gott, der sich nach Einrichtung der Naturgesetze aus der Lenkung der Welt zurückgezogen hätte. Wie bei der Diskussion des Begriffspaares „natürlich – übernatürlich“ schon gezeigt wurde, liefen die natürlichen Prozesse unter Gottes direkter Aufsicht und nach seinem Willen ab. Gott hatte nicht nur die Eigenschaften der Säfte geschaffen, sondern er entschied in jedem Einzelfall, ob und in welchem Maße die Säfte sich danach verhielten, und dabei verfolgte er jedesmal einen Zweck. Hahn schrieb, dass „Gott seine Hand in allem habe, durch alle Naturkräfte und Menschen würcke“[56]. Harttmann notierte: „[...] Dem Wort [Gottes] muß auch die Natur pariren“[57]. Flattich wollte zwar aus der Natur durch Beobachtung Erfahrung gewinnen[58], dies macht nur Sinn, wenn man glaubt, dass die Abläufe in der Natur regelmäßig sind. Aber Gott war in diesen Abläufen stets präsent.

Zu Wundern, also zu Ereignissen, die gegen die Regelmäßigkeiten in der Natur verliefen, hatten die württembergischen Pietisten ein ambivalentes Verhältnis. Gott war selbstverständlich imstande dazu, Wunder zu vollbringen, aber sie rechneten nicht mit Wundern. Wenn eine Krankheit ihrer Natur nach unheilbar war, erwarteten sie nicht von Gott, dass er sie wundersam heilen werde[59].

---

[55] WLB cod. hist. oct. 102 IX 09.07. 1735.

[56] Echterdinger Tagebücher 09.03. 1785.

[57] Tagebuch K. Harttmann Ub Tüb Mh 810a S.219 15.02. 1773.

[58] Vgl. das Zitat in Anm. 53.

[59] Vgl. zur Ablehnung von Wundern im württembergischen Pietismus Scharfe, Wunder S.198. Erst im 19. Jahrhundert änderte sich die Haltung der württembergischen Pietisten zu Wundern, vgl. ebd. S.202–203. Die wunderbare Heilung der Katharina Hummel im 17. Jahrhundert, die die Pietisten im 18. Jahrhundert noch thematisierten, widerspricht diesem Befund nicht. Es handelte sich um einen Einzelfall, noch dazu um einen weit zurückliegenden. In ihrer alltäglichen Krankheitserfahrung spielte das Wunder keine Rolle. Interessant ist die pietistische Umdeutung des Heilungswunders der Katharina Hummel, die Renate Dürr untersucht hat, vgl. Dürr, Schwieriger Umgang. In Berichten des 17. Jahrhunderts heisst es, dass die verkrüppelte Katharina Hummel während einer Predigt über den barmherzigen Samariter plötzlich geheilt wurde. Ihre innere Verfassung spielt in diesen Berichten keine Rolle. In den pietistischen Berichten des 18. Jahrhunderts wird die innere Verfassung der Kranken zentral. Der Evangeliumstext, der der Predigt zugrundegelegen haben soll, wechselt. Nun ist nicht mehr die Rede vom barmherzigen Samariter, sondern von der Heilung des blutflüssigen Weibes durch Jesus. Diesen Evangeliumstext hatte Spener seiner Predigt „Schuldigkeit in Krankheit“ zugrundegelegt. Durch diese Predigt sei der Glaube und das Vertrauen der Kranken erweckt worden, Gott könne sie genauso heilen wie dieses Weib.

Flattich allerdings fragte sich, wieso in der Bibel von so vielen Wundern berichtet wird und heute anscheinend keine Wunder mehr passierten und kam zu dem Schluss, dass es noch genauso viele Wunder gäbe, nur seien sie nicht mehr so sichtbar wie früher. Auf der Suche nach Wundern in seiner eigenen Gemeinde fand Flattich zum Beispiel ein Äquivalent der wunderbaren Brotvermehrung[60]: „Ich gab auch einem guten Haußhalter in Metterzimmern den Rath, ein Jahr lang alles genau aufzuschreiben, was er an Geld, Wein etc. einnehme und außgebe, und wann das Jahr vorbey seye, so solle er die Einnahm und Außgab miteinander vergleichen, da er sodann finden werde, daß die Außgab viel größer sey als die Einnahm, und doch keinen Schaden dabey haben werde. Da nun dieser ehrliche Mann solches that und mir nach geendigtem Jahr sagte, daß er erstaunt seye, wie er die Außgab und Einnahm gegeneinander gehalten und gesehen, daß die Außgab die Einnahm weit überstiegen. Da er nun deßen ungeachtet in seiner Haußhaltung keinen Schaden und vielmehr Nutzen sahe und solches ihm unbegreiflich war, so fragte er mich hierüber und ich sagte ihm, da Christus so viel Leute gespeißt habe, so haben seine Jünger die Einnahm berechnen und zählen müßen, wie viel sie Brod haben, und nach der Speißung mußten sie zählen, wie viel Körbe Brod sie aufgeleßen. Wann man also den Seegen erkennen will, so muß man die Einnahm und die Außgab vergleichen, damit man ex post den Seegen erfährt“[61]. In allen Ereignissen und Abläufen in der Natur kam es für Flattich allein auf Gottes Segen an.

Auch Hahn machte sich Gedanken um Wunder und darum, wie sich der Glaube an Wunder mit dem Glauben an Gesetzmäßigkeiten in der Natur vertrug. Einmal überlegte er, ob Gott nicht Wunder gerade durch die Naturgesetze wirken könne: „Was die Wunder betrift, solte nicht der höchste Schöpfer der Naturgesetze, ohne solche aufzuheben, durch eben dieselbe manchmahl Würckungen hervorbringen können, die wir schwache Menschen anstaunen? Kan es doch mancher Künstler, die englischen Reuter, Seiltäntzer, Taschenspieler, welche alle durch die Gesetze der Natur ihre bewundernwürdige Künste machen, die wie Wunder scheinen“[62]. Es überrascht ein wenig, dass Hahn an dieser Stelle Gott mit einem Gaukler und Taschenspieler vergleicht und Wunder auf besonders geschickten Umgang mit den Naturgesetzen reduziert. Wenige Tage später notierte Hahn: „Ich will lieber glauben, Gott hab mir die Bier[63] gegeben, die in meine Hand komt und mir wohl schmeckt, als das ich sie ohne Angedencken Gottes verzehre. Ich will lieber glauben: In ihm leben wir, in ihm bewegen wir uns, in ihm seyen wir, als die Natur als eine Maschine ansehen, die Gottes nicht bedarf, weil sie schon ihre eigene beste Gesetze von Gott empfangen, nach welchen sich alles selbst treibt und bewegt“[64]. Ob nun Wunder die Naturgesetze durchbrachen oder mit Hilfe der Naturgesetze gewirkt wurden, klar ist, dass für Hahn die

[60] Mt 14, 15–21, 15, 32–39; Mk 6,35–44, 8, 1–10; Lk 9, 12–17; Joh 6, 1–15.
[61] Brief 43 02.02. 1784.
[62] Echterdinger Tagebücher 03.08. 1788.
[63] Birne.
[64] Echterdinger Tagebücher 15.08. 1788.

Natur ständigen Eingriffen Gottes unterlag. Gott war kein ferner Gott, sondern er lenkte die Ereignisse.

Gelegentlich verwendeten die württembergischen Pietisten den Begriff „Naturalismus". Moser bezeichnete damit die Haltung von Leuten, denen nur am eigenen materiellen Wohlergehen gelegen war und die für Frömmigkeit nur Spott übrig hatten[65]. Für Flattich versuchten Naturalisten, alles durch ihre Vernunft und allein mit Hilfe natürlicher Mittel zu erreichen[66]. Er sah den Naturalismus durch die Bemühungen der weltlichen Obrigkeit um Schulreform befördert[67], während Hahn die Lebensweise der unbekehrten Pfarrer als Ursprung des Naturalismus ansah, denn die Leute nähmen „wegen ihrem confusen Vortrag der Schrift und unproportionierten Wandel Anstoß an der gantzen Sache der Schrift"[68].

6. Ergebnis

Die württembergischen Pietisten kannten zwei verschiedene Hauptbedeutungen von Natur. Zum einen verstanden sie unter Natur das durch den Fall verdorbene und sündige Wesen des Menschen. Ein Synonym für Natur in diesem Sinn war „Fleisch". Dieser Natur wurden Gnade, Geist und Gott gegenüberstellt: Die Gnade war die Wirkung von Gottes Geist im sündigen Menschen, durch Gnade wurde er wiedergeboren, erneuert und geheiligt. Häufig verwendeten sie „Natur" und „natürlich" in

---

[65] „Die meiste Betrübnuß macht mir meines Orts hieroben der immer weiter einreißende Naturalismus oder vielmehr Atheismus carnalis. Vaga libido, Geldschindereÿ, Reichmännisches Wohlhaben, Spöttereÿ u[nd] höhnische Verachtung der Pietaet, nebst gleichwohl mitmachenden Kirchen-Gesezen und Gebraüchen kommen hieroben in einen solchen Gang und Gewohnheit, daß zur Anhörung des Wortts von der Seeligkeit fast alles taub u[nd] fühlloß ist." (Zirkularkorrespondenz WLB cod. hist. qt. 519b 16.12. 1774.).

[66] „Man [glaubt] den göttlichen Seegen immer weniger, ... weil der Naturalismus immer mehr aufkommt. Weil mir nun der Naturalismus schon vor mehrern Jahren manches Nachdenken gemacht hat, so suchte ich den Naturalismum durch die Erfahrung verstehen zu lernen und habe als dann den Naturalismum in der Führung der Haußhaltung, in der Information und Auferziehung junger Leuten und in der Heilung der Krankheiten wahrgenommen, weil man in diesen drey Verrichtungen gemeiniglich nur auf bloße natürliche Mittel sich legt." (Brief 83 01.03. 1789). In einem anderen Brief berichtet Flattich, wie er selbst in seiner Arbeit als Informator verschiedene Phasen durchmachte, darunter eine „naturalistische": „Dann von Anfang machte ich es bloß andern Lehrern nach und war also etliche Jahr ein Catholic, welcher eben glaubt, was [die] christlich Kirch glaubt. Nach diesem wurde ich in meiner Information ein Naturalist und wolte alles auf eine vernünftige Art einrichten. Da ich mir aber öfter nicht zu helfen wußte, so wurde ich calvinisch und gedachte, ein junger Mensch seye eben dazu praedestiniert, ob er etwas lernen soll oder nicht, und ob er gerathen soll oder nicht." (Brief 78 02.12. 1787).

[67] „Was die heutige Schuhlanstalten anbelangt, so ist mir bedenklich, daß die weltliche Obrigkeit sich solche so sehr angelegen seyn läßet, indem sie solches vorher nicht gethan, sondern alles der Geistlichkeit uberlaßen hatte. Da nun nach des Bengels Rechnung die Zeit herbeykommt, daß Babylon auf dem Thier sitzen wird [Offb 17,3], so mögen solche Schuhlanstalten auch zur Beförderung Babylons und des Naturalismi dienen." (Brief 9 21.02. 1777).

[68] Kornwestheimer Tagebücher 24.03. 1773.

diesem Sinn, wenn sie über den Ursprung von Taten, Gefühlen und Gedanken redeten. Sie konnten entweder der eigenen sündigen Natur entspringen, dann waren sie schlecht, gleichgültig wie gut sie vordergründig zu sein schienen, oder sie konnten Werke der Gnade und damit göttlichen Ursprungs sein. Seltener verwendeten die württembergischen Pietisten „Natur", um allgemein vom Wesen einer Sache zu reden, ohne den negativen Kontext von Fall, Sünde und Verderbtheit. Diese Bedeutung tauchte in theologischen und philosophischen Diskussionen auf.

Die zweite Hauptbedeutung von „Natur" war Natur als Leib, als Welt, als Reich, in dem das irdische Leben sich abspielt. Diese Bedeutung war neutral, sie trug keine negativen Konnotationen mit sich. Zu dem Adjektiv „leiblich" verwendeten sie den Gegenbegriff „geistlich", der auf die himmlische Welt im Gegensatz zur irdischen verweist. Aus der Natur als Leib versuchten einige der württembergischen Pietisten Erkenntnisse zu gewinnen. Hahn (und Oetinger) versuchten, durch die Alchimie die Heilige Schrift besser verstehen zu können. Flattich prüfte vorgegebene Annahmen an der Natur, konnte sie dort bestätigen oder verwerfen und übertrug die gewonnene Erkenntnis auf den geistlichen Bereich. Reuß erhoffte sich von Gott medizinische Erkenntnis aus der Natur. Andere, wie Harttmann, stellten die Erkenntnis aus der Natur unter die Erkenntnis aus der Bibel. Zu den wichtigsten Erkenntnissen, die die Pietisten aus der Naturbeobachtung gewinnen konnten, zählten die „Zeichen der Zeit", die Rückschlüsse auf den Heilsplan Gottes zuließen. Alle württembergischen Pietisten verwendeten Beispiele aus der Natur, um Gedanken aus dem geistlichen Bereich anschaulicher oder verständlicher zu machen. Eine physikotheologische Betrachtungsweise von Natur, bei der die Natur der Ort für das Studium von Gottes guten Eigenschaften war, findet sich nur in Anklängen und nur bei Hahn. Die württembergischen Pietisten interessierten sich nicht für Erkenntnis aus der Natur um ihrer selbst willen, sondern als Hilfsmittel für das Verständnis des geistlichen Bereichs.

Eine Unterbedeutung von „Natur als Leib" war die humoralpathologische Verwendung von „Natur", die sich auf die Beschaffenheit des Körpers bezog sowie auf die Kraft, die die Säfte im Körper fließen ließ. Diese Unterbedeutung wurde verwendet, wenn es um Krankheiten ging, um die Anfälligkeit für Krankheit, die Ursachen von Krankheit, ihren Verlauf und die Heilung. Natürlicher Krankheitsverursachung und -heilung stellten die Pietisten die übernatürliche Verursachung und Heilung gegenüber, die durch Geister und Dämonen oder durch Gott (auf direktem Weg ohne Mittel) erfolgen konnte. Die natürlichen Geschehnisse waren aber nicht von Gott unabhängig, sondern sie liefen nach Gottes Plan ab, Gott verfolgte mittels der Abläufe in der Natur seine Zwecke.

Die Natur folgte Regelmäßigkeiten, sie lief nach Gesetzen ab. Es handelte sich bei ihr aber nicht um ein mechanistisches Uhrwerk, das, einmal aufgezogen, selbständig weiterläuft. Gott war stets präsent, seine spezielle Vorsehung wachte über seinen Kindern.

Die württembergischen Pietisten verwendeten häufig beide Hauptbedeutungen von „Natur" in einem Satz. Sie mischten aber die Bedeutungen inhaltlich nicht. Nur selten findet sich ein Hinweis, dass die Konnotationen „böse" für „Natur" in der er-

sten Bedeutung und „neutral" für „Natur" in der zweiten Bedeutung durcheinander gehen. Israel Hartmann schrieb in seinem Tagebuch: „Mit der FrühPred[igt] M.J. konnte damit nicht zufrieden seyn, da H[err] Vic[ar] J. sagte, um die beste Natur Gaben (ohngeheiligt), gäbe er keinen leichten Heller. – Gaben Gottes, Natur Gaben Gottes, sind doch immer Gaben Gottes"[69]. Der Vikar sprach von Natur als Fleisch, die durch den Geist geheiligt werden muss. Hartmann sprach von Natur als irdischer Welt.

Dabei existiert ein inhaltlicher Zusammenhang zwischen den beiden Hauptbedeutungen. Der Sündenfall verdarb nicht nur das menschliche Wesen (Natur in der ersten Bedeutung), sondern die ganze irdische Welt (Natur in der zweiten Bedeutung). Durch den Sündenfall kamen Krankheit und Tod in die Welt, durch den Sündenfall wurden die Äcker unfruchtbar. Die negativen Konnotationen des ersten Naturbegriffs lassen sich also prinzipiell auf die Natur in der zweiten Bedeutung übertragen. Dadurch, dass die württembergischen Pietisten die beiden Naturbegriffe aber konstant in verschiedenen Kontexten benutzten, blieben die Bedeutungen dennoch faktisch getrennt.

[69] Tagebuch I. Hartmann StAL PL 701 Bü 5 08.08. 1777.

IX. Der Spätbekehrte: Christian Friedrich Daniel Schubart

Christian Friedrich Daniel Schubart (1739–1791) ist heute noch bekannt als Publizist, Schriftsteller und Liederdichter[1]. Sein Vater war Musikdirektor und Diakon in Aalen, und Schubart zeigte frühzeitig künstlerisches Talent, schrieb Gedichte und komponierte. Nach einigen Jahren Theologiestudiums in Erlangen wurde er zunächst Hauslehrer, dann Präzeptor und Organist in Geislingen. 1769 übernahm er die Stelle eines Musikdirektors am württembergischen Hof in Ludwigsburg. Schubart genoss das glänzende Hofleben. Wegen „verdächtigen Umgangs" mit einem Mädchen kam er eine Weile ins Gefängnis, und nach einem satirischen Lied auf einen wichtigen Hofmann wurde er des Landes verwiesen. Mehrere Jahre suchte er in verschiedenen Städten eine feste Anstellung. 1774 wurde er in Augsburg Herausgeber und meist alleiniger Autor der „Deutschen Chronik", einem freiheitlichen und herrschaftskritischen Blatt[2]. Wegen Schwierigkeiten mit der Augsburger Obrigkeit wechselte er schon ein Jahr später nach Ulm. 1777 ließ ihn Herzog Karl Eugen auf württembergisches Gebiet locken, verhaften und ohne Prozess für zehn Jahre auf dem Hohenasperg einkerkern[3].

Im Gefängnis musste er zunächst mehrere Jahre in Einzelhaft verbringen, während denen es niemandem erlaubt war, mit ihm zu sprechen, ausgenommen war nur der Kommandant des Hohenaspergs. Es handelte sich dabei um Philipp Friedrich Rieger (1722–1782), Sohn von Georg Konrad Rieger (1678–1743) und Bruder von Karl Heinrich Rieger (1726–1791), dem Stiftsprediger und Konsistorialrat. Philipp Friedrich Rieger kam also aus einer pietistischen Familie, hatte sich aber von den pietistischen Kreisen entfernt. Als Soldat im Dienst Herzog Karl Eugens war er bis an die Spitze der Militärverwaltung vorgerückt. 1762 wurde er aufgrund einer Intrige verhaftet und mehrere Jahre gefangengehalten, zunächst auf dem Hohenasperg, dann auf dem Hohentwiel. 1766 wurde er entlassen und 1775 rehabilitiert. Während seiner Kerkerhaft hatte sich Rieger dem Pietismus wieder zugewandt und hoffte nun, seinen prominenten Gefangenen auf denselben Weg bringen zu können.

Tatsächlich bekehrte sich Schubart während seiner Haft auf dem Hohenasperg zum Pietismus. Ebenfalls während seiner Haft schrieb er seine Lebenserinnerungen. Da ihm selbst das Schreiben untersagt war, diktierte er seine Autobiographie einem Mitgefangenen, der in der benachbarten Zelle einsaß. Nach seiner Freilassung konnte

---

[1] Vgl. zu Schubart seine Autobiographie Schubart, Leben und Gesinnungen, sowie Nägele, Aus Schubarts Leben; Härtling, Schubart.

[2] Vgl. Clédière, Schubart.

[3] Vgl. Hummel, Schubarts Verhaftung.

er den ersten Teil noch selbst veröffentlichen. Den zweiten gab dann sein Sohn heraus, dem die Konversion seines Vaters ein wenig peinlich war[4].

Schubart wurde erst mit fast vierzig Jahren zum Pietismus bekehrt. Seine Sozialisation in seiner Jugend war also nicht pietistisch, mit pietistischem Gedankengut setzte er sich ernsthaft erst in seiner Haft auseinander. Es ist daher die Frage, wie tief dieses Gedankengut in sein Denken über Krankheit, den Menschen und die Natur eingedrungen war, und in der Tat zeigt es sich, dass bei Schubart verschiedene Denksysteme nebeneinander stehen. Teils war ihm bewusst, dass er nicht in allem die pietistische Denkweise übernommen hatte, etwa in seiner Einstellung zu den Künsten. In anderen Bereichen, so in seiner Naturauffassung, standen aber zwei Denksysteme nebeneinander, ohne dass Schubart selbst einen Bruch gespürt hätte.

Schubart nannte zu Beginn seiner Autobiographie das Motiv für ihre Publikation: „Ob ich gleich von dem Nutzen solcher Lebensbeschreibungen überzeugt bin, die mit Wahrheit und Herzlichkeit abgefaßt sind – wo der Erzähler gleichsam mit Zerknirschung vor das Publikum, wie vor einen Beichtstuhl tritt, und aufrichtig bekennt, was er besser gemacht haben sollte; so würde ich doch nie mit meiner eigenen Lebensbeschreibung hervorgetretten seyn, wenn nicht so gar viel Falsches, das von mir in die Welt geschrieben wurde, mir dieses Arbeit gleichsam zur Pflicht gemacht hätte“[5]. Zwei Gründe wurden hier genannt, zum einen die öffentliche Beichte eigener Verfehlungen, zum anderen die Rechtfertigung, die durch Verleumdungen notwendig geworden war. Diese beiden Motive widersprechen einander: Ein Schuldiger muss seine Verfehlungen beichten, aber ein Verleumdeter ist unschuldig. Welches Motiv für Schubart überwog, wird an den Formulierungen deutlich. Autobiographien, in denen der Autor gleichsam eine Beichte ablegt, waren ihm wichtig und wert, aber dies hätte ihn alleine nicht dazu bewegen können, selbst eine zu verfassen. Schubart blieb hier in der dritten Person und sprach vom „Erzähler“, nicht von sich. Er selbst kam erst ins Spiel, als es um darum ging, dass die falschen Berichte, die über ihn kursieren, ihm die Veröffentlichung seines eigenen Lebens aufgezwungen hätten. Schubarts Autobiographie ist keine Bekenntnisschrift, sondern eine Verteidigungsschrift. Ihr Grundmotiv ist also nicht spezifisch pietistisch. Ein weiteres Motiv ist ein didaktisches, Schubart nannte es einige Zeilen später. Seine Autobiographie sollte „den Jünglingen meines Vaterlandes zuweilen die ernste Weisung geben ..., was sie zu vermeiden haben, wenn sie weise und glükliche Menschen – glüklich für Zeit und Ewigkeit“[6] werden wollen.

---

[4] Im Vorwort erklärte er die Bekehrung seines Vaters psychologisch: Unter der Einsamkeit und Trostlosigkeit seiner Einzelhaft sei es sehr verständlich, dass „ein solcher Mann seine Bahn verlieren, alle vorhergenden Ueberzeugungen verwerfen, und sich ganz einer Lehre hingeben wird, bei der die hervorstechendsten Kräfte seiner Seele so viel Beschäftigung finden, die seinem dichterischen Hange eine so weite Bahn öffnen, in der er endlich allein Beruhigung und Trost im Tode zu finden hoft?!“ Schubart, Leben und Gesinnungen, Teil 2 Vorwort S. x.

[5] Ebd. Teil 1 Vorwort S. v–vi.

[6] Ebd. Teil 1 Vorwort S. x–xi.

1. Krankheit bei Schubart

Schubart nahm einige besonders schwere Krankheiten, die er in seinem Leben durchgemacht hatte, in seine Autobiographie auf. Diese Berichte sind nie ausführlich. Schubart nannte seine Krankheiten selten beim Namen, beschrieb die Symptome nur kurz oder gar nicht und führte auch die Therapien nicht näher aus. So schrieb er über seine Kindheit: „Im Jahr 1744 mußt' ich die Dolchschnitte eines Wundarztes aushalten, der mich nach vielen Martern von einem Leibschaden heilte"[7]. Als Schubart sich für eine berufliche Laufbahn entscheiden musste, war seine körperliche Gesundheit ein Fingerzeig unter anderen, den Gott ihm zukommen ließ: „Man sieht, daß mir die Vorsehung auf mehr als einer Seite zurief: Bleib' in Nürnberg! – Freundschaft, Liebe, Vorschläge zur künftigen Versorgung, Gesundheit, Beifall – alles hätte mich bestimmen sollen, mich anzusiedeln in der Stadt meiner Väter"[8]. Schubart missachtete diese Fingerzeige und ging stattdessen nach Erlangen zum Studieren. Dort führte er ein zügelloses Leben, und „eine tödtliche Krankheit, die ich bald darauf in Erlang ausstand, konnte mir nur flüchtige Entschlüsse zur Tugend entloken". Diese Krankheit hätte Schubart also auf den rechten Weg zurückführen können, er ließ sich aber sogleich wieder von der Welt einfangen, „und Dank und Gelübde wurden in ihrem fliegenden Strome ersäuft"[9].

Schubarts nächste Krankheit war allerdings nicht von der Vorsehung geschickt. Er war inzwischen Lehrer und Organist in Geislingen, war in der Provinz aber nicht zufrieden, sondern sehnte sich nach einer Stelle in der glänzenden Residenzstadt Ludwigsburg. Schubart hatte dabei eine Entschuldigung in seiner schwankenden Gesundheit: „Wahr ists, daß der Schulstaub anfieng meiner Gesundheit zu schaden. Ich sah immer blaß, bekam oft heftige Schwindel, und warf Blut aus." In diesem Fall hätte Schubart trotz seiner angeschlagenen Gesundheit in Geislingen bleiben sollen, wie er im Nachhinein konstatiert, anstatt sich auf „einen Eißboden hin[zu]wagen ..., auf dem ein Mensch, wie ich, nothwendig Hals und Bein brechen muste"[10]. Gott schickte ihm in diesem Fall andere Fingerzeige, die Schubart aber ignorierte[11].

Die folgende beinahe tödliche „Anwandlung vom Schlage" zog Schubart sich dann selbst zu durch seinen unmäßigen Lebenswandel, insbesondere durch die „feurigen Weine", die er liebte[12]. Hier pries er Gott, der ihn nicht unbekehrt sterben ließ. Gott errettete ihn auch bei einem Unfall. Schubarts Sohn wurde beim Baden in einem Fluss vom Wasser fortgerissen. Schubart stürzte sich gleich hinterher, obwohl er selbst

---

[7] Ebd. Teil 1 S. 10–11.
[8] Ebd. Teil 1 S. 38–39.
[9] Ebd. Teil 1 S. 54.
[10] Ebd. Teil 1 S. 110.
[11] Er wurde in Ludwigsburg Organist und Musikdirektor „nicht ohne heissen Kampf, aus welchem ich hätte sehen können, daß solche Veränderung gegen den Plan Gottes mit mir war" (SCHUBART, Leben und Gesinnungen, Teil 1 S. 111–112). Gott schickte ihm zudem einen Traum, der ihm sein künftiges Schicksal vorhersagte, den Schubart aber erst im Kerker deuten konnte.
[12] Ebd. Teil 1 S. 235–236.

nicht schwimmen konnte, er wurde aber – wie auch das Kind – an das Ufer gespült. Schubart schrieb darüber: „Nicht wahr, Vater, du wolltest meine Seele nicht ewig verderben? das wolltest du nicht, ehe du zuvor einen ernsten Versuch gemacht hättest: ob diese leichtsinnige, schwärmende, unbefestigte Seele noch zu retten wäre!?“[13]

Dieser Versuch, Schubarts Seele zu retten, war die Kerkerhaft. Indem Gott Schubarts Körper aus der Welt nahm, zielte Gott auf seine Seele. In der Isolationshaft geriet Schubart in tiefe Verzweiflung über seine Sünden: „So in hingestürzter Verzweiflung, nahe dem Tod, grif ich einmal nach der Bibel, schlug sie auf, legte mein glühendes Haupt auf die aufgeschlagene Stelle, und ohne sie zu lesen, schrie ich: ‚So laß mich sterben, Weltrichter, mit dem Feuergesez' unter meinen Schlafen!‘ – Als ich mit vorgepreßtem Auge die Stelle anstarrte; so war's die Geschichte vom verlohrnen Sohne“[14].

Schubart war sich klar darüber, dass nicht alle Leser seine Interpretation teilen würden, dass die Vorsehung Gottes ihn in den Kerker geworfen hatte, um dort seine Bekehrung zu erwirken. In seiner Autobiographie zählt er verschiedene andere Erklärungen auf: Viele hielten Bekehrungen für Schwärmerei, für eine Folge abnehmender Verstandeskräfte oder gar für die Folge einer körperlichen Störung, nämlich „für Wirkung schwarzen Geblüts, oder verstopften Unterleibs“[15]. Schubart wies diese Erklärungen weit von sich. Krankheit konnte nach Schubart zwar eine Rolle spielen in einer Bekehrung, aber keinesfalls derart, dass die Bekehrung nur eine zufällige Folge einer Krankheit war. Die Krankheit war vielmehr von Gott in eben der Absicht zugeschickt worden, eine Bekehrung hervorzurufen. Schubart gab hier genau die pietistische Denkweise wider, nach der Gott die Unbekehrten durch Krankheiten zu sich ruft: „Krankheit fördert oft die Bekehrung als ein Zuchtmittel, so wie Armut, Verfolgung, Gefangenschaft, und tausend andere Unglüksfälle, meist ernste Einladungen und Nöthigungen Gottes zum großen Abendmale sind“[16].

Schubart war im Kerker meistens krank. Diese Krankheiten beschrieb er ausführlicher und anschaulicher als alle Krankheiten vorher; die Niederschrift erfolgte ja auch in der Haft, als Schubart damit rechnen musste, im Kerker zu sterben[17]. An seine Frau schrieb er: „Ahndungen, und ein von Ausschweifungen und anhaltenden Leiden ge-

---

[13] Ebd. Teil 2 S. 119–120.

[14] Ebd. Teil 2 S. 165.

[15] Ebd. Teil 2 S. 184–185. Seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts finden sich Stimmen, die religiöse „Schwärmerei“ medizinisch erklären und als Krankheit deuten. Vgl. Greyerz, Secularization, Winkler, Enthusiasmus.

[16] Schubart, Leben und Gesinnungen, Teil 2 S. 186.

[17] Z.B. schrieb Schubart: „Der Dampf meines Gefängnisses, – denn keine Luft konnte durchstreichen, fraß meine Brust an, preßte mir den Odem, senkte tödende Müdigkeit in meine Glieder, und machte mir den Tod immer wünschenswerter.“ Ebd. Teil 2 S. 188. Etwas später heißt es: „Eine der schreklichsten Empfindungen in langwierigen Gefangenschaften ist das Gefühl – der langsamen Verwesung. ... Ich sah und fühlte meine Verwesung; jeden welkenden Zug, jede alternde Linie um die Augen, jede wachsende Ermüdung, jeden dumpfer werdenden Ton, jede zunehmende Schlaffheit, jedes graue Haar im Richtkamme.“ Ebd. Teil 2 S. 201.

schwächter Körper kündigen mir meinen Tod – das Ende meiner Qualen an. ... Gott ließ sein Gericht über meinen Leib ergehen, damit die Seele genese“[18].

Krankheit war für Schubart also teilweise ein Instrument Gottes, mit dem er die Menschen auf den von ihm gewollten Weg leiten wollte. Er redete über den Körper mit ihnen: Schubarts Gesundheit hätte ihm ein Hinweis sein sollen, in Nürnberg zu bleiben, seine Krankheit in Erlangen hätte ihn dazu bringen sollen, sein Leben zu überdenken. In anderen Fällen waren es seine Sünden, die eine Krankheit verursachen. Unmäßigkeit und Ausschweifungen brachten Schubart an den Rand des Grabes. Wieder andere Krankheiten hatten keine tiefere Bedeutung; in Geislingen war es der Schulstaub, der Schubart krank machte.

Schubarts Haltung zu Krankheit hatte sich durch seine Bekehrung zum Pietismus verändert. Zumindest einen Teil seiner Krankheiten sah er nachträglich als Mittel an, die die Vorsehung für sein Seelenheil eingesetzt hatte. Schubart war sich dessen bewusst, dass sich seine Einstellung zur Krankheit durch die Bekehrung geändert hatte. Explizit wird dies in seinem Bericht über den katholischen Wunderheiler Gaßner[19]. Schubart hatte Gaßner und seine Anhänger vor seiner Bekehrung in seiner Zeitung öffentlich scharf kritisiert. Er hielt ihn für einen Scharlatan und die Kranken, die bei ihm Hilfe suchten, für „dummen Schwabenpöbel“, die ganze Gebetsheilung für Aberglaube[20]. Nach seiner Bekehrung hielt er Gebetsheilungen hingegen für grundsätzlich möglich. Er blieb zwar dabei, dass solche Gebetsheilungen nicht durch Leute wie Gaßner erfolgen konnten aufgrund des „ganz und gar Schriftwidrige[n] in seinem Verfahren“[21], aber er hielt nicht mehr alle Gebetsheilungen für Scharlatanerie.

2. Schubarts Naturbild

Die württembergischen Pietisten kannten zwei verschiedene Hauptbedeutungen von Natur: Natur als Fleisch und Natur als Leib. Im ersten Fall meinte Natur das sündige Wesen des Menschen nach dem Fall. Die württembergischen Pietisten verwendeten sie besonders dann, wenn sie die Motivation ihrer Handlungen untersuchten. Waren sie ihrer sündigen Natur entsprungen, waren sie ebenfalls sündig, gleichgültig wie lobenswert sie auf den ersten Blick zu sein schienen. Im zweiten Fall war Natur das Reich, in dem das irdische Leben sich abspielte. Diese zweite Bedeutung von Natur war neutral, ohne negative (aber auch ohne positive) Konnotationen[22].

Auch bei Schubart taucht die Vorstellung auf, dass die Natur des Menschen böse sei und dass sie sich durch die Bekehrung verwandeln müsse. Über die Zeit seiner Bekehrung schrieb er: „Ich stellte häufige Prüfungen über mich selber an – das allerwirk-

[18] Ebd. Teil 2 S. 240–241.
[19] Zu Gaßner vgl. auch Kap. IV S. 149f.
[20] Vgl. Schubart, Leben und Gesinnungen, Teil 2 S. 48.
[21] Ebd. Teil 2 S. 49.
[22] Vgl. Kap. VIII.

samste Geschäft eines Christen – und fühlte gleichsam mit ängstlichem Schmerz jeden finstern Flek in mir. Aber jedes Gefühl dieser Art ist eine Wehe, die eine neue Frucht des Lichts ausgebiert. Der neue Mensch, dieser wahre Sohn Gottes, wird, wie der alte, unter Geburtsschmerzen geboren"[23]. Die Terminologie ist ganz pietistisch, und Schubart berichtet auch, wie er seine Handlungen daraufhin überprüfte, aus welchen Motiven sie entsprangen. Als er nach einiger Zeit im Kerker die Erlaubnis bekam, Klavier zu spielen, war er darüber nicht etwa glücklich, sondern er wurde unruhig. Er warf sich vor, beim Musizieren nur seine Eitelkeit zu befriedigen, und erst als er unter Tränen Gott gelobte, ewig ihm zu leben und sich von seiner Eitelkeit losgemacht hatte, wurde er wieder ruhig[24].

Diese Vorstellungen von der sündigen Menschennatur findet sich aber nur in dem Teil der Autobiographie, der von der Kerkerhaft berichtet. In der Beschreibung seines Lebens vorher (die ja nach der Bekehrung abgefasst wurde) tauchen pietistische Terminologie und Denkweisen nicht auf. Schubart schrieb über sich, als er mit 14 Jahren ins Lyzeum kommt, er sei „unbevestigt im Guten, unwissend wie Lichtwehrs Reh" gewesen und „beinahe gleich fähig, ein Engel oder ein Teufel zu werden"[25]. Beide Anlagen waren in ihm vorhanden, das Gute wie das Schlechte, und beides in unbegrenztem Maß, wogegen für die württembergischen Pietisten nur das Schlechte in unbegrenztem Maß im Menschen angelegt war und das Gute allein von Gott kommen konnte. Etliche positive Charaktereigenschaften konstatierte Schubart bei sich, die er von Natur aus besessen habe: Wäre er seinem „Naturhange" gefolgt, wäre er einer der größten Musiker geworden; er sah sich als von Natur aus zum Mitleiden und zur Barmherzigkeit gestimmt[26].

Die Vorstellung der Natur als Leib, als Reich, in der das irdische Leben sich abspielte, verwendete Schubart nicht neutral, sondern sehr positiv: „Ich empfand die Schönheiten der Natur biß zur ausgelassensten Begeisterung"[27]. Der Schöpfergott hatte die Welt schön gemacht, und die Menschen durften ihre Schönheit genießen. So schrieb Schubart: „Mädchenreiz war mir unter allen Reizen, womit der Schöpfer das Antliz der Natur schmükte, der unwiderstehlichste"[28]. Schubart verwarf diesen ästhetischen Genuss der Welt auch nach seiner Bekehrung nicht, und das, obwohl er tatsächlich dem „Mädchenreiz" in sündhafter Weise nicht widerstanden hatte und wegen verdächtigen Umgangs mit einem Mädchen sogar in den Turm geworfen worden war. Dieses Verhalten eines „unbekehrten Lüstlings" verurteilte Schubart im nachhinein durchaus[29]. Aber den Genuss der Schönheit an und für sich verurteilte er nicht. Er hatte eine andere Einstellung zu den Künsten als die Pietisten; er warb für das

[23] Schubart, Leben und Gesinnungen, Teil 2 S. 209.
[24] Vgl. ebd. Teil 2 S. 305.
[25] Ebd. Teil 1 S. 18.
[26] Vgl. ebd. Teil 1 S. 10, 15.
[27] Ebd. Teil 1 S. 15.
[28] Ebd. Teil 1 S. 36.
[29] Vgl. ebd. Teil 1 S. 160–161.

Theater, und streckenweise liest sich seine Autobiographie wie eine Musik- und Literaturgeschichte[30].

3. Der Einfluss der Bekehrung

Schubarts Wahrnehmung und Deutung von Krankheit hatte sich durch seine Bekehrung zum Pietismus verändert. Er verknüpfte jetzt seine Krankheiten oder zumindest etliche seiner Krankheiten mit der göttlichen Vorsehung. Er interpretierte das, was seinem Körper zustieß, nun in Zusammenhang mit seinem Seelenheil. Aus seiner Perspektive nach der Bekehrung hatte die Vorsehung auf eben diese Bekehrung hingearbeitet, unter anderem durch Krankheiten. Die Vorsehung ließ ihn einmal erkranken, um ihn zu bekehren, ein anderes Mal ließ sie ihn von einer schweren Krankheit genesen, um ihn nicht unbekehrt ins Verderben fahren zu lassen. Dies ist eine retrospektive Umdeutung: Zur Zeit, als Schubart diese Krankheiten durchlebte, sah er sie in keinem Zusammenhang mit Gott und seinem Seelenheil. Der Pietismus zeigt sich hier als eine die Krankheitswahrnehmung prägende Macht, er führt zur Umdeutung früher erlebter Krankheiten und zu verändertem Erleben aktueller Krankheiten.

Schubarts Naturbild ist hingegen ambivalenter. Schubart kannte die pietistische Terminologie und die pietistische Lehre, dass die menschliche Natur, das menschliche Wesen sündhaft sei und ganz auf die Gnade Gottes angewiesen. In seiner Kerkerhaft beschrieb er sich auch so, dort entdeckte er die Tiefe seiner Sündhaftigkeit, erfuhr die unverdiente Gnade Gottes und bekehrte sich. Anders ist es mit dem Leben vor seiner Bekehrung. Im Hinblick auf das Naturbild erfuhr es keine retrospektive Umdeutung. Schubart beschrieb dort den Menschen als von sich aus fähig zum Gutem und zum Schlechten. Er verurteilte sein Leben vor der Bekehrung nicht im Nachhinein pauschal, auch wenn er sich etliche einzelne Sünden vorwarf. Dass Schubart das pietistische Naturbild nur unvollkommen übernahm, scheint ihm aber nicht bewusst gewesen zu sein.

In der Beurteilung der Natur als Reich, in dem das irdische Leben sich abspielt, differierte Schubart ebenfalls von den Pietisten, hier aber bewusst, er empfand Natur in diesem Sinn auch nach seiner Bekehrung als ausgesprochen positiv, er propagierte den Genuss der Natur, der Schönheit und der Künste.

---

[30] Vgl. ebd. Teil 1 S. 117ff., 237. Zur Kunstauffassung der Pietisten vgl. Schmitt, Kritik.

Krankheit im pietistischen Weltbild – Ergebnisse und Ausblick

1. Krankheitsdeutung und Krankheitsverhalten der württembergischen Pietisten

Die untersuchten Selbstzeugnisse zeigen, ein wie gefährdetes Gut die Gesundheit, ja das Leben selbst im 18. Jahrhundert war. Dies galt insbesondere für Säuglinge und Kleinkinder, aber auch junge Erwachsene lebten in ständiger Gefahr und waren sich dessen bewusst.

Im Hinblick auf die Ursachen von Krankheit kannten die württembergischen Pietisten zwei Erklärungsstränge. Auf der einen Seite erklärten sie Krankheit religiös, auf der anderen humoralpathologisch. Sie unterschieden bei ihren religiösen Erklärungsmustern zwischen bekehrten und unbekehrten Kranken. Generell war Sünde die Ursache aller Krankheiten für die württembergischen Pietisten. Für Unbekehrte war Krankheit eine göttliche Strafe und ein göttlicher Bußruf. Die bekehrten Kranken hatten sich ja schon von ihrem sündigen Leben abgewandt, für sie war Krankheit eine Heimsuchung, eine Demütigung und eine väterliche Züchtigung. Gott verfolgte auch bei den bekehrten Kranken bestimmte Ziele. Auf einer allgemeinen Ebene wollte er seine Kinder in Geduld üben, ihren Blick auf das Wesentliche lenken, nämlich auf ihn, und ihren Blick und ihr Herz von der Welt abziehen. Auf einer speziellen Ebene verfolgte er zuweilen konkretere Ziele, er bestrafte eine bestimmte Sünde, er schickte den Kranken eine Botschaft. Er ließ ein achtjähriges Kind sterben, um sein Seelenheil zu retten, und hier handelte es sich nicht um einen Topos. Die Eltern des Kindes empfanden die Gefahr für sein Seelenheil als ganz real, und warfen sich daher schwere Versäumnisse bei der Erziehung des Kindes vor. Gott zielte mit Krankheiten sowohl auf die Seelen der Kranken wie auf ihr Umfeld. Auch Eltern, Freunde und Verwandte sollten davon profitieren und sich bessern.

Krankheit erweichte die Herzen der Kranken, schmolz sie und machte sie mürbe. Wenn sie weich geworden waren, waren sie für Gottes Eindruck empfänglich. Im Schmelzfeuer der Leiden schmolz Gott ihnen die Schlacken der Sünde ab, die ihnen noch anhafteten. Bei dem Metaphernkomplex der Erweichung handelt es sich um typisch pietistische Terminologie, im Vergleich zum allgemeinen pietistischen Sprachgebrauch setzen die württembergischen Pietisten aber einen besonderen Akzent auf die Läuterung. Die physischen Umstände von Krankheit, Schmerzen und Fieber, machten sie so geeignet, die Seele der Kranken weich und formbar zu machen. Die Er-

weichung zielte auf Veränderung: Gott prägte sich ein, Gott formte die Seele. Krankheit sollte die Kranken Gott ähnlicher werden lassen und sie auf dem Weg der Heiligung voran bringen.

Einige Male findet sich in den Selbstzeugnissen die Vorstellung, besonders schwere und schmerzhafte Krankheiten seien ein Zeichen der Erwähltheit. Auf einer individuellen Ebene war sie ein Zeichen der Erwähltheit, weil der oder die Kranke auserwählt war, Jesus Christus im Leiden besonders intensiv nachzufolgen. Auf einer überindividuellen Ebene waren Krankheiten und vor allem gehäuft auftretende Todesfälle unter Erweckten ein „Zeichen der Zeit" mit eschatologischer Bedeutung, sie wiesen darauf hin, dass die Endzeit nahe war.

Philipp Matthäus Hahn kannte die Krankheitsverursachung durch Geister und Dämonen. Bei den übrigen württembergischen Pietisten taucht dies nicht auf. Auch der Teufel findet sich nicht als direkter Krankheitsverursacher. Er versuchte allerdings, sich Krankheiten nutze zu machen und die Kranken zu Ungeduld, zum Murren und zu anderen Sünden zu verleiten. Es finden sich weder astrologische noch magische Krankheitserklärungen. Dies entspricht dem erwarteten Befund bei einer gebildeten Elite des 18. Jahrhundert. Die Haltung der württembergischen Pietisten zum Hexenglauben ist in den Selbstzeugnissen nicht eindeutig. In den Gemeinden der Pfarrer gab es den Glauben an Hexen, die imstande waren, Krankheiten zu verursachen. Die Pfarrer selbst nahmen dies zur Kenntnis, kommentierten es aber nicht. Sie selbst schrieben ihre Krankheiten oder die Krankheiten anderer nicht Hexen zu.

Der Tod von Nichtpietisten wurden in den Selbstzeugnissen meist als göttliches Strafgericht gedeutet. Daraus kann man allerdings nicht schließen, dass die württembergischen Pietisten alle Nichtpietisten als verdammt ansahen. Die Pietisten berichteten sich gerne gegenseitig von göttlichen Strafgerichten, die in ihrem Umfeld auftraten. Todesfälle von Nichtpietisten, die sie nicht als göttliches Gericht ansahen, fanden hingegen nur selten den Weg in die Selbstzeugnisse.

Im humoralpathologischen Erklärungsstrang erklärten die württembergischen Pietisten ihre Krankheiten als ein Ungleichgewicht der Säfte im Körper. Zuviel oder zuwenig eines Saftes oder seine falsche Zusammensetzung machten sie krank. Die Vorstellung, dass zuviel Schärfe im Blut oder mangelnder Fluss der Säfte im Körper Krankheiten verursachten, weist auf Einflüsse jüngerer, chemistischer und mechanistischer Konzepte hin. Der Körper konnte eine erbliche Disposition zu einer bestimmten Krankheit haben, d.h. er hatte die Anlage zu einem bestimmten Ungleichgewicht, das jederzeit ausbrechen konnte. Übermaß vor allem beim Essen verursachte ein Ungleichgewicht der Säfte. Dieses im Grund humoralpathologische, mit chemistischen und mechanistischen Konzepten versetzte Verständnis von Krankheit war im 18. Jahrhundert weit verbreitet und stellt nichts Ungewöhnliches dar.

Michael Stolberg hat anhand von Patientenbriefen der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts den Aufschwung der Nervenpathologie beschrieben[1]. In den Selbstzeugnissen der württembergischen Pietisten findet sich kein Ansatz zu einer Nervenpatholo-

[1] Vgl. Stolberg, „Äskulapisches Orakel".

gie. Während Unmäßigkeit generell eine wichtige Krankheitsursache ist, spielt die Unmäßigkeit bei der Arbeit keine zentrale Rolle, anders als Jens Lachmund und Gunnar Stollberg es in bürgerlichen Autobiographien für die Zeit ab 1770 festgestellt haben[2].

Wie verhielten sich die württembergischen Pietisten, wenn sie erkrankten? Krankheiten galten ihnen ja als väterliche Züchtigungen, mit denen Gott bestimmte Zwecke verfolgte. Sie fragten sich aber nicht oft, für welche Verfehlung sie Gott gerade züchtigte. Nur Burk und Reuß suchten intensiver danach, überprüften ihren Lebenswandel und bekannten danach, wo sie gefehlt hatten. K. Fr. Harttmann und Hahn legten im Zusammenhang mit Krankheit nur scheinbare Sündenbekenntnisse ab. Hahn wies die Schuld letztlich wieder von sich und seiner Ehefrau zu.

Zentral war das Gebet um Stärkung und Geduld, denn eine Krankheit sollte geduldig und ohne zu murren ertragen werden. Die Kranken mussten sich in Gottes Willen ergeben und den weiteren Verlauf der Krankheit aus seiner Hand annehmen, sei es die Genesung, sei es fortdauernde Krankheit oder sei es der Tod. Die Ergebung in Gottes Willen und ein Gebet zu Gott um Heilung standen in Spannung zueinander, und in diesem Konflikt verhielten sich die württembergischen Pietisten unterschiedlich. Den Teilnehmern der Zirkularkorrespondenz war die Ergebung in Gottes Willen wichtiger. Sie hatten daher ein Problem damit, um die Heilung von ihren Krankheiten zu bitten. Zudem sahen sie schon den Wunsch nach Heilung als etwas Weltliches und damit Problematisches an. Diese Haltung stellt aber nur das eine Ende eines Spektrums von Einstellungen dar, die sich im württembergischen Pietismus finden lassen. Hahn befand sich am anderen Ende des Spektrums, er forderte geradezu von Gott die Heilung. Die anderen Pietisten befanden sich zwischen diesen beiden Polen. Insgesamt lässt sich aber sagen, dass die württembergischen Pietisten ein Problem damit hatten, Gott um Heilung von ihren Krankheiten zu bitten. Körperliche Gesundheit war etwas leibliches, etwas weltliches, dem die Erweckten doch entsagen wollten. Der Wunsch, wieder gesund zu werden, verriet den alten Adam und war zu bekämpfen, es sei denn, er kam aus ganz uneigennützigen Motiven wie dem, als gesunder Mensch besser für das Reich Gottes wirken zu können.

Die Ergebenheit in Gottes Willen war deshalb so wichtig, weil die württembergischen Pietisten Gottes Willen und ihren sündhaften Eigenwillen diametral gegeneinander stellten. Entweder sie folgten Gottes Willen und näherten sich ihm auf diesem Weg, oder sie folgten ihrem Eigenwillen und entfernten sich von Gott. Eine Ausnahme bildet nur Hahn, der ein anderes Willenskonzept hatte und folglich auch kein Problem damit, Gott zur Heilung aufzufordern. Reuß war so besorgt darum, seinen fleischlichen Willen nicht die Oberhand gewinnen zu lassen, dass er es geradezu als Indiz für Gottes Willen ansah, wenn er etwas ungern tat. Sein Schwiegervater Bengel musste mehrfach mäßigend eingreifen. Gleichzeitig zeigen sich hier die Grenzen der pietistischen Willensaskese. Bengel setzte die sonst gültige Regel, dass der steile und steinige Weg der richtige und der bequeme Weg der Weg in die Hölle sei, kurzerhand

[2] Vgl. Lachmund/Stollberg, Patientenwelten.

außer Kraft, als eine pietistische Gemeinschaft nach Herrnhuter Vorbild versuchte, Reuß anzuwerben.

Die württembergischen Pietisten behandelten ihre Krankheiten. Einige von ihnen äußerten sich zwar dahingehend, dass ein Kind Gottes auf Medikamente verzichten und lieber eine Seelenprüfung vornehmen und sich in die Bibel vertiefen solle. Ihre Praxis aber war eine andere, auch sie konsultierten Heiler und nahmen Medikamente. Nur Flattich verzichtete weitgehend auf eine medizinische Behandlung, aber das tat er nicht aus religiösen Gründen, sondern weil er Medikamenten nicht viel zutraute und glaubte, dass eine mäßige Lebensführung sie überflüssig mache.

In der Art ihrer Behandlung unterschieden sich die württembergischen Pietisten nicht von den gebildeten Schichten ihrer Zeit. Die Selbstbehandlung nahm einen großen Raum ein, auch bei schwereren Krankheiten. Sie konsultierten studierte Ärzte, Chirurgen und Apotheker, oft auch mehrere gleichzeitig. Weiter entfernt lebende Ärzte wurden brieflich konsultiert. Die Pietisten fühlten sich dabei kompetent, die Diagnosen und Therapievorschläge der Ärzte in Frage zu stellen. Alle Kranken wurden behandelt, auch Säuglinge, anders als Hans Medick es für Laichingen gefunden hat. Die Art der Medikamente war, entsprechend der humoralpathologischen Sicht von Krankheit, vor allem darauf ausgerichtet, schädliche und überflüssige Säfte mit Hilfe von Abführ- und Brechmitteln aus dem Körper zu bringen. Eine gewisse Vorliebe für hallesche Arzneimittel ist bei Bengels Familie zu erkennen. Hahn hingegen verwendete keine Medikamente aus Halle.

Die Dichotomie, die in der Literatur gelegentlich zwischen religiösem und nichtreligiösem Krankheitsverhalten, zwischen Gebet und medizinischer Behandlung aufgestellt wird, ist modernistisch. Ein Gebet ist in dieser Sicht passiv, die Einnahme eines Medikaments aktiv. Dies verkennt, dass auch ein Gebet ein aktiver Angriff auf eine Krankheit ist, wenn diese Krankheit von Gott kommt. Zudem schließen sich religiöse Krankheitssicht und die medizinische Behandlung von Krankheit nicht aus. Die württembergischen Pietisten sahen keinen Widerspruch darin, eine von Gott gesandte Krankheit medikamentös zu behandeln. Das Medikament konnte nur wirken, wenn Gott seinen Segen dazu gab. Wichtig war ihnen, ihr Vertrauen nicht allein und nicht einmal vornehmlich auf die Behandlung zu setzen, sondern auf Gott. Sie mussten sich allerdings manchmal vorwerfen, dass sie zu große Hoffnungen auf eine medizinische Behandlung gesetzt hatten.

Krankheiten Unbekehrter sahen die württembergischen Pietisten als Aufruf Gottes zur Bekehrung an. Entsprechend versuchten die pietistischen Pfarrer, bei ihren kranken Gemeindemitgliedern auf eine Bekehrung hinzuwirken. Sie berichten allerdings nur selten von Erfolgen. Häufiger mussten sie berichten, dass die Kranken ihre Bußpredigt nicht hören wollten. Die Kranken sahen sich selbst als gute Christen an, die einer Bekehrung nicht bedurften, weil sie regelmäßig die Kirche besucht hatten, gebetet, fromme Lieder gesungen und ehrbar gelebt hatten. Die Pfarrer erzählten ihnen nun, dass das alles nichts wert sei, wenn keine innere Bekehrung dazukomme, dass sie innerlich tot seien. Das wollten sie nicht hören und glaubten es nicht. Einige ließen daher ihren pietistischen Pfarrer gar nicht an ihr Krankenbett kommen. Man-

che Gemeindemitglieder setzten auf Gesundbeter und Segensprecher. Die pietistischen Pfarrer wetterten von den Kanzeln gegen die Segensprecher. Sie ließen deren Segen nicht als Gebet gelten und nannten das Vertrauen auf Segensprecher abergläubisch. Die Pfarrer beanspruchten die Definitionsmacht darüber, wo die Religion aufhört und wo der Aberglaube anfängt.

Die Heilung von Krankheit kam von Gott und geschah durch Medikamente. Gott konnte auch ohne Medikamente heilen und tat dies manchmal auch, normalerweise segnete er aber die Arzneien, so dass sie ihre Wirkung tun konnten. Er heilte jedoch nur durch die angemessenen Medikamente, die die humoralpathologischen Krankheitsprozesse in der richtigen Weise beeinflussen konnten. Eine falsche Behandlung würde Gott nicht segnen und konnte somit auch nicht zur Heilung führen. Eine Ausnahme stellt hier nur Hahn dar.

Die württembergischen Pietisten dankten Gott stets für die Heilung von Krankheit. Auch für jede Besserung, sei sie noch zu geringfügig, dankten sie Gott, und für die Kraft, eine andauernde Krankheit zu ertragen. Besonderen Dank statteten sie ab, wenn sie rechtzeitig zur Erfüllung ihrer seelsorgerlichen Amtspflichten oder zur Teilnahme an pietistischen Aktivitäten wieder gesund wurden. Nur bei Flattich finden sich keine Danksagungen.

Wenn die württembergischen Pietisten von einer Krankheit genesen waren, stellten sie selten Überlegungen darüber an, inwiefern sie durch ihre Krankheit gebessert worden waren, obwohl ihre Besserung der Zweck ihrer Krankheit war.

Krankheit war eine Schule für die württembergischen Pietisten, sie sollten eine Lektion lernen. Diese Lektion konnte allgemeiner Art sein, sie sollten Geduld lernen, weniger weltlich werden und ihre Abhängigkeit von Gott erkennen. Sie konnte auch konkreter sein; beim Tod ihrer Kinder sollten die Pietisten beispielsweise lernen, auf alle irdischen Güter zu verzichten. Wenn sie ihre Lektion gelernt hatten, konnten sie einen Fortschritt auf dem Weg der Heiligung verbuchen. Die Vorstellung von Krankheit als Lektion findet sich unterschiedlich intensiv in den verschiedenen Selbstzeugnissen. Bei Flattich und Hahn taucht sie nicht auf, in der Bengelschen Familienkorrespondenz, im Tagebuch Burks, in der Zirkularkorrespondenz und in der Harttmannschen Korrespondenz hingegen häufig.

Krankheit bot eine besondere Art von Unterricht, sie war eine Realschule, in der die Praxis gelernt werden sollte. Sie diente zur Verinnerlichung theoretischen Wissens. Die württembergischen Pietisten konnten theoretisch bereits erkannte Glaubenswahrheiten in Krankheit erfahren und so verinnerlichen, sie konnten Tugenden wie Geduld praktisch lernen. Erst durch diese Verinnerlichung und die Umsetzung in die Praxis wurde ihr theoretisches Wissen fruchtbar. Gott nahm die Pietisten auch zu anderen Gelegenheiten in seine Realschule, nicht nur bei Krankheit. Krankheiten waren aber seine bevorzugte Schule. Der Grund hierfür ist die besondere Wirkung von Krankheit, die Erweichung. Krankheit machte weich und mürbe und so für Gottes Eindruck besonders empfänglich, Gott konnte sich besonders gut in die Herzen der Kranken prägen. Krankheit war also ideal dafür, etwas in die Herzen zu transportieren.

Johanna Geyer-Kordesch schrieb über die Herrnhuter des 18. Jahrhunderts: „[Illness] is to be examined not for its physical symptoms alone – although scarcely anyone had a better pen for their description – but rather for its symptomatic indications of a person's spiritual progress"[3]. Dies ist für die württembergischen Pietisten zu präzisieren. Für sie war es eine wesentliche Frage, wo sie auf ihrem Weg zu Gott standen: Wie weit waren sie in der Heiligung vorangeschritten? War ihr alter Adam noch stark, oder hatten sie ihn schon niedergerungen? Krankheiten waren Mittel Gottes, sie auf dem Weg der Heiligung voranzubringen. Sie hatten also sehr viel mit spirituellem Fortschritt zu tun. Sie waren aber an sich kein Gradmesser dafür, an welcher Stelle des Weges die Kranken sich befanden. Eine Krankheit konnte einen Unbekehrten überhaupt erst auf diesen Weg bringen, sie konnte einen Bekehrten in der Heiligung voranbringen, oder sie konnte einen Bekehrten ganz und gar vollenden. Das Barometer, an dem die württembergischen Pietisten ihren spirituellen Fortschritt abzulesen versuchten, waren ihre inneren Gefühle in einer Krankheit: Waren sie geduldig und gottergeben? Konnten sie Gott freudigen Herzens preisen, auch im Leiden? Setzten sie ihr Vertrauen allein auf Gott? Entscheidend war, was sich im Herzen abspielte, denn die richtigen Gefühle konnten ihren Ursprung nur in Gott haben.

Die württembergischen Pietisten kannten bestimmte Merkmale seligen Sterbens, die die Sterbenden idealerweise aufwiesen. Dazu gehörte vor allem der Umgang mit frommen Sprüchen und Liedern, die erbauliche Mahnung an die Umstehenden und die innerliche Gefasstheit. Die Umstehenden lernten am Sterbebett, wie sie sich selbst einmal verhalten sollten. Wenn die Sterbenden Schwierigkeiten hatten, ihre Rolle auszufüllen, betätigten sie sich auch als Regisseure und Stichwortgeber. Insbesondere bei sterbenden Kindern lässt sich dies beobachten. Dem sterbenden Joseph Reuß entlockten seine Eltern beispielsweise fromme Sprüche. In dem gedruckten Bericht über sein Sterben wurde die Rolle der Eltern dann stillschweigend weggelassen. Die göttliche Gnade äußerte sich bei Sterbenden normalerweise über das Wort, und zwar über das vorgeformte Wort (Bibelsprüche, Liedverse), ersatzweise gab es aber auch körperliche Indizien dafür, dass die Gnade dem Todkranken kräftig beistand, zum Beispiel das fromme Zusammenlegen der Hände.

Manchmal fehlten die Merkmale seligen Sterbens, etwa bei Fieberkranken im Delirium, die nur noch phantasierten. Dies war im württembergischen Pietismus kein Problem. Anders als im Halleschen Pietismus rief dies keinen Zweifel an der Seligkeit der Verstorbenen hervor. Nur wenn der Lebenswandel Zweifel am Gnadenstand ließ, waren die Umstände des Sterbens entscheidende Indizien dafür, ob man den Verstorbenen in der Seligkeit hoffen durfte oder nicht. Das betraf vor allem Pietisten, die sich zwischenzeitlich oder ganz vom Pietismus entfernt hatten. Wenn diese fromm und sanft starben, vorher noch ihre Sünden bereuten und zu Gott beteten, so waren sie auch selig gestorben.

---

[3] Geyer-Kordesch, Cultural habits S. 194.

Mit den Gemeinden konnte es zu Konflikten kommen, wenn die Pfarrer Verstorbene, an deren Gnadenstand sie zweifelten, in der Leichenpredigt nicht „selig" nannten. Die Gemeinde fasste dies als Affront auf.

Der Beginn einer Medikalisierung des Sterbens lässt sich bei den württembergischen Pietisten nicht ausmachen.

Die detaillierte Untersuchung verschiedener Selbstzeugnisse lässt Unterschiede in der Krankheitsdeutung und im Krankheitsverhalten zwischen den verschiedenen Pietisten erkennen. Durch Krankheit verursachte Prüfung des eigenen Lebenslaufes und Sündenbekenntnisse finden sich vor allem in Reuß' Briefen und in Burks Tagebuch. Hahn sah als einziger Geister und Dämonen als Verursacher von Krankheit an. Flattich dankte Gott nicht für die Heilung von Krankheit. Flattich und Hahn sahen Krankheit nicht als göttliche Lektion an, alle anderen taten dies häufig. Im Konflikt zwischen der Ergebenheit in Gottes Willen und dem Gebet um Heilung setzten die verschiedenen Pietisten unterschiedliche Schwerpunkte. Hahn unterscheidet sich am meisten von den anderen württembergischen Pietisten. Dies liegt an seiner besonderen Anthropologie, er sah einen bekehrten Mensch als kleinen Gott an. Die Grundzüge des Krankheitsverständnisses sind jedoch bei allen untersuchten Pietisten gleich. Sie deuteten Krankheit innerhalb des Interpretationsrasters bekehrte Kranke/unbekehrte Kranke. Krankheit kam von Gott und war für sie eine väterliche Züchtigung, ihre natürlichen Krankheitserklärungen wiesen über sich hinaus auf den dahinterstehenden Gott.

Es gab im Lauf des 18. Jahrhunderts eine Entwicklung bei den württembergischen Pietisten von größerer Unsicherheit und größerem Sündenbewusstsein hin zu größerer Selbstzufriedenheit und Konventionalität. Reuß und Burk stehen am Anfang des untersuchten Zeitraums, bei ihnen ist die Prüfung des Lebenswandels im Zusammenhang mit Krankheit am intensivsten, bei ihnen finden sich die ehrlichsten Sündenbekenntnisse. Hahn und K. Fr. Harttmann suchten zum Ende des Zeitraums nur mehr scheinbar nach ihren Verfehlungen. Reuß zweifelte daran, ob sein Kind wohl selig gestorben sei, und fürchtete, seine Sünden könnten zu schwerwiegend sein. Als in Harttmann in einer Krankheit zweifelnde Gedanken hochstiegen, ob er wohl selig sterben werde, warf er sich nicht eigentlich seine Sünden vor, sondern vielmehr seinen Mangel an Vertrauen zu Gott. Er hatte keine wirklichen Zweifel an seiner künftigen Seligkeit. Auch die Selbstverständlichkeit, mit der die württembergischen Pietisten im Gebet Wünsche an Gott richteten und davon überzeugt waren, dass Gott sie erhören werde, nahm im Lauf des 18. Jahrhunderts zu. Die spezifisch pietistische Mischung aus Hochmut (gegenüber den Weltkindern) und Demut (gegenüber Gott) findet sich im ganzen Untersuchungszeitraum. In der Anfangszeit beruhte die Demut jedoch noch stärker auf einem Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit, im Verlauf des 18. Jahrhunderts wird sie zum Habitus, die Selbstbezichtigung zur Rhetorik[4].

[4] Auch die Forschungen Scharfes zeigen, dass sich im württembergischen Pietismus in zunehmendem Maße Selbstzufriedenheit und Enge finden. In seiner Studie über „Wunder und Wunderglaube im protestantischen Württemberg" fand er, dass der Pietismus des 18. Jahrhun-

In der Autobiographie des erst spät bekehrten Schubart bestätigt sich, dass der Pietismus eine die Krankheitswahrnehmung prägende Kraft war. Schubart deutete nach seiner Bekehrung seine früheren Krankheitserlebnisse im pietistischen Sinn um, und er erlebte nach seiner Bekehrung seine Krankheiten anders als vorher. Im Nachhinein deutete er sie als von Gott geschickt, um seine Seele zu retten.

Gleichzeitig war Schubarts Prägung durch seine späte Bekehrung nur unvollkommen. Dies zeigt sich bei seinem Natur- und Menschenbild. Schubart kannte die pietistische Natursicht genau, wie seine Selbstbeschreibung im Kerker zeigt. Aber die Beschreibung seines Lebens vor der Kerkerhaft zeugt von einem anderen Menschenbild. Schubart beschreibt dort den Menschen als von sich aus fähig zum Guten wie zum Schlechten. Bei Schubart erfolgte keine komplette Umdeutung seines Lebens vor der Kerkerhaft. Schubart teilte auch nach seiner Bekehrung die pietistische Weltfeindlichkeit nicht. Er propagierte weiterhin die Kunst, das Theater und den ästhetischen Genuss.

Anne Hunsaker Hawkins identifiziert in ihrer Studie über heutiges Krankheitserleben verschiedene Interpretationsrahmen von Krankheit, die sie als „Mythen" bezeichnet[5]. Auch hier geht es darum, Krankheit zu verstehen, zu deuten, ihr einen Sinn zu verleihen. Diese Mythen unterscheiden sich aber in einem sehr bedeutenden Punkt von den Interpretationsrastern der württembergischen Pietisten: Sie haben keine Verbindung zum Leben der Gesunden. Wie Susan Sontag schreibt, bewohnen Gesunde und Kranke heutzutage zwei verschiedene Welten[6]. Krankheit ist kein integraler Teil des Lebens, sondern ein Ausnahmezustand, der innerhalb der gewohnten Denkmuster nicht zu deuten ist, für den in einem mühsamen Prozess neue und andere Erklärungen gefunden werden müssen. Dies trifft auf die württembergischen Pietisten nicht zu, und dies nicht nur deshalb, weil Krankheit eine weitaus häufigere Erfahrung für sie war. Sie lebten in einem geschlossenen Weltbild, innerhalb dessen Gesundheit und Krankheit einen Platz und einen Sinn hatten.

Hawkins unterscheidet „enabling myths" und „disabling myths", d.h. solche Interpretationsraster von Krankheit, die den Kranken helfen, mit ihrer Krankheit umzugehen und ihr einen Sinn zu verleihen, und solche Interpretationen, die dies den Kranken erschweren. Die Krankheitsdeutung der württembergischen Pietisten ist trotz der Belastung, die sie den Kranken auferlegt, als „enabling" zu charakterisieren, denn Krankheiten waren ihnen von einem liebevollen Gott geschickt, der sie damit in der Heiligung voranbringen wollte[7].

---

derts Wundern kritisch gegenüberstand, im 19. Jahrhundert hingegen die Zahl der Wundererzählungen Legion wurde. Er untersucht das Beispiel der wunderbaren Gewitterabwendung genauer und beschreibt die entsprechenden Berichte als von „begrenztem Horizont" und „Gewitter-Egoismus" gekennzeichnet. Vgl. Scharfe, Wunder S. 202–203.

[5] Vgl. Hawkins, Reconstructing Illness.

[6] Vgl. Sontag, Metapher S. 3.

[7] Die belastenden Aspekte des pietistischen Krankheitsverständnisses betont Gleixner, vgl. Gleixner, Todesangst und Gottergebenheit.

Eine zweite Entzauberung der Welt, wie sie Keith Thomas und Heinz Kittsteiner für das späte 17. und das 18. Jahrhundert beschrieben haben, gab es für die württembergischen Pietisten nicht[8]. Gott hatte sich aus ihrem Leben nicht zurückgezogen. Er war stets präsent und bestimmte die Bahnen, in denen ihr Leben verlaufen sollte. Er kommunizierte ihnen seinen Willen und züchtigte sie, wenn sie von seinen Wegen abwichen. Er deckte ihnen ihre eigene Nichtigkeit auf und versicherte sie gleichzeitig seiner Gnade. Er sorgte für ihren Fortschritt in der Heiligung. All dies tat er auf verschiedene Weise. Eine Weise war der sorgfältig auf ihre Situation abgestimmte Einsatz von Krankheit.

2. Verhältnis natürliche – religiöse Erklärungen

Das Verhältnis zwischen dem religiösen und dem humoralpathologischen Erklärungsstrang von Krankheit bleibt noch näher zu beleuchten. Dass diese beiden Stränge nicht nebeneinander herliefen, sondern miteinander verflochten waren, ist aus den vorgehenden Ausführungen deutlich geworden. Lässt sich die Art ihrer Verflechtung näher bestimmen?

Dazu ist zunächst zu klären, welchen Stellenwert eine „natürliche" Erklärung im Weltbild der württembergischen Pietisten hatte. Die Pietisten verwendeten den Begriff „Natur" in zwei verschiedenen Bedeutungen. Zum einen war „Natur" die gefallene, sündige Natur des Menschen nach dem Sündenfall. Synonym verwendeten sie den Begriff „Fleisch", Gegenbegriffe waren „Geist" und „Gnade". Diese Natur bekämpften die Pietisten, sie versuchten sie in sich abzutöten, wo immer sie ihrer gewahr wurden. In der zweiten Bedeutung bezog sich „Natur" auf das Reich des irdischen Lebens, auf den „Leib", diese Verwendungsweise war neutral. Aus dieser Natur wollten die Pietisten Erkenntnisse gewinnen, aber keine Erkenntnisse um ihrer selbst willen, sondern auf die Religion bezogene: Sie wollten die Heilige Schrift besser verstehen, und sie wollten in der Natur eschatologische „Zeichen der Zeit" entdekken. Im Kontext von Krankheit verwendeten die württembergischen Pietisten „Natur" in einer Unterbedeutung von „Leib" und benannten damit die humoralpathologischen Prozesse. Es bestand ein Zusammenhang zwischen den beiden Arten von „Natur": Der Sündenfall hatte nicht nur das menschliche Wesen verdorben, die erste Bedeutung von „Natur", sondern die ganze irdische Welt, die zweite Bedeutung von „Natur". So waren Krankheit und Tod überhaupt erst in die Welt gelangt.

Die württembergischen Pietisten verwendeten beide Bedeutungen von „Natur" häufig nebeneinander, sogar in einem Satz, aber inhaltlich trennten sie sorgfältig zwischen ihnen. Sie verwendeten Natur in der Bedeutung von „Leib, Welt" stets neutral. Die negativen Assoziationen von Sünde und Verderbtheit übertrugen sie nicht auf diese Bedeutung. Zwar waren sie weltfeindlich eingestellt, sie glaubten, dass der sein Seelenheil verspiele, der den Verlockungen der Welt nachgab. Aber die Welt war auch

[8] Vgl. Thomas, Religion; Kittsteiner, Entstehung des Gewissens.

der Platz, wo man sein Seelenheil gewinnen konnte und musste. Das Studium der Natur konnte dafür nützlich sein.

Natur im Sinne von „Leib, Welt" entsprach nicht der Natur der Physikotheologen. Diese suchten ebenfalls Gott in der Natur, aber einen anderen Gott in einer anderen Natur. Sie lehrten, dass in der Natur als Schöpfung Gottes dessen Eigenschaften sichtbar wurden und dort studiert werden konnten, Eigenschaften wie Harmonie, Ordnung und Schönheit. Die Natur der Pietisten war auch nicht die Natur der Naturwissenschaften. Diese untersuchten die Natur um ihrer selbst willen und interessierten sich für die „Maßstruktur der Wirklichkeit"[9]. Für die württembergischen Pietisten wies hingegen Erkenntnis aus der Natur stets über sich selbst hinaus. Sie war Hilfsmittel zum besseren Verständnis der Vorgänge im Geistlichen, der Schrift und des Heilsplans Gottes.

Rolf Peter Sieferle hat dargestellt, wie das Modell der „natura lapsa" im 18. Jahrhundert vollständig vom Modell der „oeconomia naturae" abgelöst worden sei. Die „natura lapsa", die religiös verortete, gefallene Natur, charakterisiert er als „Indikator, an dem der heilsgeschichtliche Ort abgelesen werden kann; die Prozesse, die in ihr stattfinden, haben jedoch keine autonome Wirksamkeit"[10]. Für die württembergischen Pietisten fand diese Ablösung im 18. Jahrhundert nicht statt. Die Natur blieb Indikator für die heilsgeschichtliche Verortung, die Prozesse in ihr waren nicht autonom, sondern ohne Gott nicht denkbar.

Die Natur folgte Regelmäßigkeiten. Diese Regelmäßigkeiten bezeichneten die Pietisten auch als Naturgesetze. Ihr Weltbild war aber kein mechanistisches Weltbild. Ihr Gott war kein Uhrmacher, der die Welt aufgezogen hatte, sich dann zurückzog und die Uhr selbständig laufen ließ. Er war in den natürlichen Abläufen ständig präsent, auch und vor allem in den regelmäßigen Abläufen. Die natürlichen Prozesse liefen unter seiner Aufsicht und nach seinem Willen ab. Ereignisse, die den natürlichen Regelmäßigkeiten zuwiderliefen, sahen die Pietisten mit skeptischem Blick. Gott war imstande dazu, Wunder zu vollbringen, aber er tat dies sehr selten. Seine normale Methode war es, innerhalb der natürlichen Regelmäßigkeiten zu wirken.

Eine natürliche Erklärung von Krankheit, die Ursache, Verlauf und Heilung in humoralpathologischer Terminologie darstellt, bezog sich im Weltbild der württembergischen Pietisten also auf eine Natur, in der Gott stets präsent war, auch und gerade in ihren Regelmäßigkeiten. Sie bezog sich auf eine Natur, die nicht zum Selbstzweck studiert wurde, sondern die Quelle religiöser Erkenntnisse sein sollte. Eine natürliche Erklärung von Krankheit zu benutzen hieß in diesem Naturbild gleichzeitig, eine Aussage über Gott und über sich selbst zu machen. Eine natürliche Erklärung implizierte eine Aussage über die spirituelle Welt. Krankheit war ein Weg der Gotteserfahrung in der Natur, sie war so in einen theologischen Kontext eingebettet. Hinter den

[9] Kremers, Mythos S. 53.

[10] Sieferle, Krise S. 20. Das Modell der „oeconomia naturae" sah die Natur als Ort zyklischer Prozesse. Jeder Verfall war nur scheinbar, die Natur erneuerte sich ständig selbst. Vgl. ebd. S. 24.

humoralpathologischen Prozessen, die in Krankheit abliefen, stand Gott. Er verfolgte durch diese Prozesse bestimmte Zwecke, die mit dem Leben der Kranken zusammenhingen.

Die württembergischen Pietisten grenzten sich mit ihrem Natur- und Krankheitsverständnis nach zwei Seiten hin ab. Zum einen grenzten sie sich gegen die Mehrzahl ihrer gebildeten Zeitgenossen ab, für die Gott zu einem fernen Gott geworden war, der die Welt im Schöpferakt weise geordnet hatte und sie nun regierte, der aber im Leben der Einzelnen nicht gezielt intervenierte. Krankheit hatte für sie nichts Übernatürliches mehr, ihr Krankheitsverständnis war „entzaubert". Zum anderen grenzten sich die Pietisten gegen Vorstellungen ab, die sie als Aberglauben verstanden, wo Krankheit mit Magie und Zauberei in Zusammenhang gebracht wurde.

In der normativen Literatur zu Krankheit hatte sich diesbezüglich eine Entwicklung gezeigt. Für Spener und Urlsperger war es zu Anfang des 18. Jahrhunderts noch selbstverständlich gewesen, dass Krankheit von Gott kam und eine direkte Beziehung zum Leben der Kranken hatte. Roos sah zum Ende des Jahrhunderts die Notwendigkeit, dies ausführlich zu begründen.

In ihren Selbstzeugnissen diskutierten die württembergischen Pietisten im Zusammenhang mit Krankheit vor allem Positionen, in denen Krankheit auch mit Übernatürlichem verbunden wurde, nämlich mit Magie und Zauberei. Dies trifft insbesondere auf die Pfarrer unter ihnen zu, sie scheinen in ihrer alltäglichen Gemeindearbeit mit diesen Positionen häufiger in Berührung gekommen zu sein. In der Auseinandersetzung mit dieser alternativen Krankheitsdeutung verwendeten sie Argumente, in denen sie Natur und Übernatürliches, Krankheit und Gott voneinander trennten. Sie verkannten dabei, dass langfristig die naturalistische Sicht von Krankheit der gefährlichere Konkurrent für ihr Weltbild war.

3. Norm und Praxis in der pietistischen Krankheitsdeutung

Wie verhält sich die Krankheitsdeutung und das Krankheitsverhalten der württembergischen Pietisten, wie sie sich aus ihren Selbstzeugnissen ergeben, zu den Deutungsmustern und Handlungsanweisungen, die die pietistische Erbauungsliteratur ihnen vorgab? Hatten sich die württembergischen Pietisten diese Normen angeeignet und wenn ja, hatten sie sie dabei modifiziert? Finden sich Elemente in ihrer Krankheitsdeutung, die in der Erbauungsliteratur nicht vorkommen?

Die grundsätzliche Unterscheidung zwischen bekehrten und unbekehrten Kranken, die der Erbauungsliteratur zugrundeliegt, findet sich ebenso bei den württembergischen Pietisten. Sie unterschieden zwischen Krankheit als väterlicher Züchtigung für die Bekehrten und als göttliche Strafe und Ruf zur Buße für die Unbekehrten. Sie stimmten mit der Erbauungsliteratur überein, dass grundsätzlich Sünde die Ursache aller Krankheit war. Sie sprachen aber nur wenig von Sünde, wenn sie krank waren, dafür um so mehr von der göttlichen Gnade. Es finden sich entsprechend auch nur wenige Sündenbekenntnisse im Zusammenhang mit Krankheit. Der Teufel, der

in der Literatur ein Verursacher von Krankheit ist, taucht in dieser Funktion in den Selbstzeugnissen nicht auf. Wohl versuchte er, Krankheiten zu nutzen, um die Kranken vom Vertrauen auf Gott abzubringen. Hahn kannte Geister und Dämonen als Verursacher von Krankheit, diese tauchen in der Erbauungsliteratur nicht auf. Die Erbauungsliteratur kennt ein Einfallstor für natürliche Erklärungen von Krankheit: Der Körper ist durch den Sündenfall für Krankheit anfällig geworden und enthält nun die Anlage zu Krankheiten. Natürliche Erklärungen von Krankheit sind aber ansonsten kein Thema in der Erbauungsliteratur, in diesem Literaturgenre ist das nicht verwunderlich. In den Selbstzeugnissen nehmen sie hingegen breiteren Raum ein.

Die Literatur legte den Kranken das Gebet um Heilung nahe. Gleichzeitig forderte sie die absolute Unterwerfung unter Gottes Willen. Diese beiden Normen vertrugen sich nicht gut miteinander, und diesen Normenkonflikt lösten die verschiedenen Pietisten unterschiedlich. Die einen legten den Schwerpunkt auf die Ergebung in Gottes Willen, andere auf das Gebet um Heilung. Die Ergebung in Gottes Willen fiel ihnen oft schwer. Sie gelang ihnen nicht immer, sie bemühten sich aber darum und machten sich Vorwürfe, wenn es ihnen nicht gelang. Die Pietisten sollten geduldig leiden und Gott für alles preisen, auch für das Leiden. Auch hierum bemühten sie sich. Durch die Kombination dieser Norm mit anderen pietistischen Einstellungen waren sie aber imstande, deren Härte abzumildern. Sie konnten so ihren Schmerz ausdrücken und ihre Trostbedürftigkeit artikulieren, ohne eklatant gegen diese Norm zu verstoßen.

Wie die Literatur es ihnen auftrug, versuchten die pietistischen Pfarrer kranke Gemeindemitglieder zu bekehren. Diese wollten ihre Bußpredigt allerdings selten hören. Im Einklang mit der Erbauungsliteratur behandelten die württembergischen Pietisten ihre Krankheiten. Sie suchten Heilung von Krankheit in der von Gott eingerichteten Ordnung und verabscheuten alles, was unter Aberglauben und Zauberei fiel. Sie durften allerdings nicht auf die Behandlung vertrauen, sondern ihr Vertrauen nur auf Gott setzen. Sie warfen sich manchmal vor, dieser Vorschrift nicht genügt zu haben. Das zeigt, dass diese Norm ihnen bewusst war und sie sie grundsätzlich befolgen wollten, auch wenn ihnen das nicht immer gelang. Die Heilung von einer Krankheit ist in der Erbauungsliteratur kein zentrales Thema. Ihr ging es um das seelische Heil, das die Kranken aus ihrer Krankheit ziehen konnten. Heilung kam aber von Gott und war Gott zu danken. Die württembergischen Pietisten dankten Gott in der Tat dafür, wenn sie von einer Krankheit genesen waren.

Der Metaphernkomplex der Erweichung und der dahinterstehende Gedanke, dass Krankheit die Menschen besonders formbar macht, findet sich in dieser Form nicht in der Erbauungsliteratur. Zwar ist auch dort der Gedanke zentral, dass Krankheit den Menschen bessern soll. Aber die Art und Weise, wie Krankheit zur Besserung führen soll, wird nicht thematisiert. Dass Krankheit eine göttliche Schule ist, wird in der Erbauungsliteratur gesagt. Roos' Erbauungsbuch führt dies sogar im Titel. Die spezifische Art und Wirkung dieser Schule, die in den Selbstzeugnissen deutlich wird, dass Krankheit nämlich eine praxisbezogene Schule ist, in der Tugenden praktisch gelernt und Glaubensweisheiten aus dem Verstand ins Herz transferiert werden, findet sich dort hingegen nicht.

Die württembergischen Pietisten, deren Selbstzeugnisse untersucht wurden, kannten die Normen, die die Erbauungsliteratur ihnen in Bezug auf Krankheit vorgab. Sie bemühten sich auch weitgehend, diesen Normen zu entsprechen. Sie taten dies mit unterschiedlichem Erfolg, zum Teil lagen sie in ständigem Kampf mit sich selbst, weil sie den Anforderungen nicht genügten. Sie setzten individuelle Schwerpunkte und bewerteten manche Normen höher als andere. Durch die Kombination verschiedener Normen konnten sie Normen modifizieren, dies nutzten sie zur Abmilderung der Anforderungen an sie. Die württembergischen Pietisten erfuhren in ihren Krankheiten die göttliche Gnade stärker als ihre eigene Sünde, hier differieren sie von der Erbauungsliteratur. Das deutlich größere Gewicht der Humoralpathologie in den Selbstzeugnissen erklärt sich aus der Quellenart, in erbaulichen Schriften über Krankheit ist eine Beschäftigung mit der Humoralpathologie nicht zu erwarten. Die Wirkungsweise von Krankheit, Erweichung und Verinnerlichung, nimmt in den Selbstzeugnissen erheblich größeren Raum ein.

4. Krankheitsdeutung und pietistische Gruppenkultur

Diese Arbeit war von der Prämisse ausgegangen, dass sich über die Frage nach der medikalen Kultur einer spezifischen Gruppe ihre gesamte Gruppenkultur in den Blick nehmen lässt. In der Tat ergeben sich durch die Untersuchung der Wahrnehmung und Deutung von Krankheit und dem Umgang mit ihr Erkenntnisse, die über die medikale Kultur hinausweisen.

Bei der Untersuchung der medikalen Kultur der württembergischen Pietisten eröffnet sich der Blick auf ihr Menschenbild, ihr Naturbild und ihr Gottesbild und auf die Zusammenhänge zwischen ihnen. Über die Deutung von Krankheit lässt sich ein ganzes Weltbild fassen. Wichtige Entwicklungen des 18. Jahrhunderts wie der Wandel des Naturbilds finden sich bei den württembergischen Pietisten nicht. Eine zweite Entzauberung der Welt fand für sie nicht statt.

Es ist bekannt und oft wiederholt worden, dass der Pietismus auf die Verinnerlichung des religiösen Lebens abzielte. Wie ging diese Verinnerlichung aber von statten? Die Analyse der medikalen Kultur der württembergischen Pietisten gibt hier eine unerwartete Antwort: in ihrer eigenen Sicht waren nicht primär Meditation oder Bibellektüre Medium der Verinnerlichung, sondern Krankheit[11]. Durch den kranken Körper erweichte Gott die Seele und machte sie so empfänglich für seinen Eindruck. Dass dies so überraschend erscheint, liegt an einem falschen Verständnis der Körperfeindlichkeit der Pietisten. Es ist richtig, dass der Körper für sie kein Medium des Ge-

[11] Dass Krankheit eine besonders geeignete Form der Verinnerlichung war, geeigneter als geistige Tätigkeiten wie das Lesen der Bibel oder das Meditieren, zeigt das, was Engel in einer Krankheit seinen Brüdern in der Zirkularkorrespondenz schrieb: „Das lehrt uns der Vater u[nd] d[er] Geist nicht nur durch lesen, hören, meditiren, sondern vornehmlich auch an dem, was wir zu leÿden haben, ja unter dem leÿden lernt man das gelernte erst recht faßen, halten, gebrauchen, genießen, üben, anwenden u[nd] theuer achten." (WLB cod. hist. qt. 519a 14.04. 1758).

nusses war. Aber der Körper war sehr wichtig für sie. Aus heutiger Zeit wird eine falsche Alternative an die württembergischen Pietisten des 18. Jahrhunderts herangetragen: Wenn ihr Körper und die physische Welt („Natur" im Sinne von „Leib") ihnen keine Quelle des Genusses waren, mussten sie ihnen feindlich gegenüberstehen. Die württembergischen Pietisten wollten aber etwas ganz anderes von ihrem Körper. Caroline Bynum hat ähnliches für das Mittelalter betont: „Control, discipline, even torture of the flesh is, in medieval devotion, not so much the rejection of physicality as the elevation of it ... into a means of access to the divine"[12]. Die württembergischen Pietisten trieben die Askese zwar nicht so weit, den Körper aktiv zu quälen. Ihnen war ihr Körper weniger ein Zugangsweg zu Gott, den sie aktiv beschreiten konnten, als ein Einfallstor Gottes, dessen Wirken sie passiv abwarten mussten. Über den Körper, und zwar über den kranken Körper, rührte Gott an die Seele und machte sie empfänglich für seinen Eindruck.

Die Untersuchung ihrer medikalen Kultur eröffnet weiterhin den Blick auf das Verhältnis zwischen Gefühlen und Verhalten bei den württembergischen Pietisten. Das Verhalten musste fromm und vorbildlich sein, entscheidend waren aber die Gefühle. Nur wenn hinter dem richtigen Verhalten das richtige Gefühl, die richtige Motivation stand, war das Verhalten gottwohlgefällig. So durften sie nur um Heilung beten, wenn dahinter kein fleischlicher Wunsch stand, das Leiden zu vermeiden und länger die irdische Welt zu genießen. Vom richtigen Verhalten war kein Rückschluss auf den inneren Zustand möglich. Die württembergischen Pietisten versuchten also ständig, sich ihres inneren Gefühls zu vergewissern. Gleichzeitig versuchten sie, diese inneren Gefühle ihren Glaubensbrüdern und -schwestern zu offenbaren, um ihnen ihre Gotteskindschaft zu beweisen. Georg Stanitzek schreibt: „Im Widerspruch zum eigenen Selbstverständnis, darin der Glaube auf der Evidenz des eigenen Gefühls fußt und durch intensive Selbstprüfung erhärtet wird, ist der Pietist gerade auf eine spezifische Öffentlichkeit angewiesen. Es ist die der Gemeinde"[13]. Vor allem der Austausch von Tagebüchern diente hierzu, aber auch die Korrespondenzen.

Jens Lachmund und Gunnar Stollberg stellen in bürgerlichen Autobiographien einen Zusammenhang zwischen bürgerlicher Selbstwahrnehmung und bürgerlicher Krankheitswahrnehmung fest[14]. Das Krankheitsverständnis der untersuchten Autoren bestätigte sie in ihrer Selbstwahrnehmung. Wie hingen beim württembergischen Pietismus Selbst- und Krankheitswahrnehmung miteinander zusammen? Der Grundzug ihrer Selbstwahrnehmung war das Bewusstsein, ein Kind Gottes zu sein, und zwar in Abgrenzung von den unbekehrten Weltkindern. Diese Unterscheidung bildet auch die Grundlage ihrer Krankheitswahrnehmung. Sie erfuhren ihre Krankheiten als Instrument Gottes, sie ihm ähnlicher werden zu lassen. Krankheiten Unbekehrter deuteten sie hingegen als Strafe Gottes. Ihre Krankheitswahrnehmung festig-

[12] Bynum, Body S. 162.

[13] Stanitzek, Blödigkeit S. 87. Unter „Gemeinde" muss jedoch die pietistische Binnenöffentlichkeit verstanden werden, nicht die Kirchengemeinde, die ja überwiegend aus Nichtpietisten bestand.

[14] Vgl. Lachmund/Stollberg, Medikale Kultur und Dies., Patientenwelten.

te also ihre Selbstwahrnehmung und diente zur Abgrenzung von den unbekehrten Weltkindern. Krankheit hatte eine gruppenstiftende Funktion für die württembergischen Pietisten.

Die Untersuchung medikaler Kultur wirft auch ein Licht auf die Frage, inwiefern sich eine „protestantische Ethik" im Pietismus findet[15]. Hartmut Lehmann argumentiert, Weber habe die Prädestinationslehre zu stark betont. Der neue Frömmigkeitstypus, der um 1600 entstand, habe in allen konfessionellen Varianten eine innerweltliche Askese befördert. Die eschatologischen Vorstellungen von einer nahen Endzeit hätten zu dieser Askese geführt[16]. Nun spricht Weber dem Pietismus durchaus eine methodisch gepflegte und kontrollierte, d.h. asketische Lebensführung zu. Gute Werke zur Ehre Gottes seien Pflicht gewesen. Aber die Konsequenz habe gefehlt, die asketische Lebensführung habe keinen systematischen Charakter gehabt[17].

Eine innerweltliche Askese lässt sich im württembergischen Pietismus zweifellos feststellen. Die Pietisten bemühten sich um ein diszipliniertes Leben, sie versuchten, ihre Zeit gut anzuwenden und nicht zu verschwenden, und sie legten sich und anderen Rechenschaft über ihr Handeln ab. Die entscheidende Frage ist aber eine andere: Was verstanden sie darunter, ihre Zeit gut anzuwenden? War der Erfolg das zentrale Kriterium dafür? Hans Medick argumentiert, dass im württembergischen Pietismus nicht der ökonomische Erfolg oder der irdische Lohn wichtig waren, sondern das Durchhalten von Mühsal und Not. Er bezeichnet dies als „spezifische Form protestantischer Ethik"[18]. Medicks Befund bestätigt sich bei der Untersuchung medikaler Kultur. Nicht der „Erfolg", die Genesung, war den württembergischen Pietisten zentral, sondern das geduldige, klaglose Ertragen der Krankheit. Das bedeutet nicht, dass die württembergischen Pietisten keinen Zusammenhang zwischen Erfolg und Beistand Gottes sahen. Die Heilung einer Krankheit kam von Gott. Führten sie eine Unternehmung erfolgreich zu Ende, so sahen sie dies als Zeichen, dass Gott mit ihnen war und sie Gottes Willen erfüllt hatten. Der Erfolg oder Misserfolg sagte aber nichts aus über ihre Gotteskindschaft.

Die Untersuchung der medikalen Kultur des württembergischen Pietismus stellte die Kranken selbst in den Mittelpunkt. Ihre Zugehörigkeit zum Pietismus prägte ihre Krankheitsdeutung und ihr Krankheitsverhalten entscheidend; gleichzeitig wurde deutlich, dass es Individuen sind, die erkranken und ihre Krankheiten mit Bedeutung versehen. Zwar griffen sie alle auf die Deutungs- und Verhaltensmuster zurück, die

---

[15] Die Diskussion um Webers „Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" soll hier nicht nachvollzogen werden. Vgl. aus der Fülle der Literatur Lehmann/Roth, Weber. Dort werden die verschiedenen Debatten um Weber vorgestellt, die seit der Veröffentlichung seiner Thesen geführt worden sind.

[16] Vgl. Lehmann, Asketischer Protestantismus. Ganz ähnlich argumentiert Gawthrop, Lutheran Pietism.

[17] Weber, Protestantische Ethik S. 146–147.

[18] Medick, Weben und Überleben S. 551–553. Lehmann führt an anderer Stelle aus, dass die württembergischen Pietisten „wichtige Werte und Normen außer Kraft gesetzt oder doch zumindest relativiert" haben, darunter auch die Arbeitsnormen, denn Arbeit konnte von höheren Zielen abhalten, vgl. Lehmann, Gemeinschaft im Glauben S. 200.

der Pietismus ihnen anbot, dennoch zeigen sich Unterschiede und individuelle Ausprägungen pietistischer Krankheitsdeutung. Sie eigneten sich die pietistische Norm je individuell an und nahmen dabei eigene Gewichtungen vor.

Die Untersuchung medikaler Kultur beleuchtet darüber hinaus Facetten des württembergischen Pietismus – den Zusammenhang zwischen Menschenbild, Naturbild und Gottesbild; die Verinnerlichung religiösen Lebens; das Verhältnis zwischen Gefühlen und Verhalten; die Selbstwahrnehmung der Pietisten; die Frage der protestantischen Ethik – die weit über medikale Kultur im engeren Sinn hinausgehen. Sie ermöglicht so ein differenzierteres Bild dieser bedeutenden Frömmigkeitsbewegung.

Eine Veröffentlichung
der Kommission
für geschichtliche Landeskunde
in Baden-Württemberg

ISBN 3-17-018103-3