

Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte = Revue suisse d'histoire = Rivista storica svizzera

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Geschichte

Band: 52 (2002)

Heft: 4: Geschlechterverhältnisse im 18. Jahrhundert = Relations des sexes au XVIIIe siècle

Artikel: Vom Rand zur Mitte : eine weibliche Genealogie aus dem pietistischen Milieu Basels 1750-1820

Autor: Hebeisen, Erika

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-81326>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 14.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Vom Rand zur Mitte¹ – eine weibliche Genealogie aus dem pietistischen Milieu Basels 1750–1820

Erika Hebeisen

Résumé

«Maîtres à penser», «virtuoses religieux» ou «héros pieux», l'*historiographie sur le piétisme les a tous finement analysés*, érigeant ainsi des généalogies masculines et laissant dans l'ombre la ferveur des plus pieux en particulier celle des femmes. Cette contribution s'attache à reconstruire la généalogie féminine des milieux piétistes bâlois. Elle se constitue autour de trois figures principales de femmes – la grand-mère, la mère et la fille – qui non seulement s'inscrivent dans une filiation directe, mais représentaient d'abord la dimension séculière de trois générations du mouvement piétiste local.

Eine Genealogie dreier ‘gewöhnlicher’² Pietistinnen am Übergang in die Moderne drängt sich forschungspraktisch in keiner Art und Weise auf – im Gegenteil: Eine Forschungstradition zur Frömmigkeit der Vieren aus geschlechtergeschichtlicher Perspektive fehlt nicht nur für die Schweiz um 1800³. Eine modernisierungstheoretische Sozialgeschichte, eine kirchengeschichtliche Pietismusforschung sowie eine politikgeschichtliche Lokalgeschichte haben in je eigener Weise den Blick auf ge-

1 Vgl. grundlegend: Uta C. Schmidt: *Vom Rand zur Mitte. Aspekte einer feministischen Perspektive in der Geschichtswissenschaft*, Zürich/Dortmund 1994.

2 Zu den methodischen Problemen einer Geschichtsschreibung, die sich der Lebenswelt ‘gewöhnlicher’ Leute zuwendet, vgl. Alain Corbin: *Auf den Spuren eines Unbekannten. Ein Historiker rekonstruiert ein ganz gewöhnliches Leben*, Frankfurt a.M./New York 1999, S. 13.

3 Das trifft mehr oder weniger auf den gesamten deutschsprachigen Raum zu. Vgl. Irmtraud Götz von Olenhusen (Hg.): *Frauen unter dem Patriarchat der Kirche. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1995. Weiterführend für die Schweiz um 1800 jedoch ohne Analyse der religiösen Dimension: Brigitte Schnegg: «Die zweyte Seite auf dem Blatte der Menschheit». *Geschlechterdiskurse und Geschlechterverhältnisse in der Schweizer Aufklärung*, Zürich 2002, sowie Elisabeth Joris: «geteilte Moderne. Individuelle Rechtsansprüche für Männer, ständische Abhängigkeit von Frauen», *SZfG* 3 (1996), S. 306–331.

wöhnliche fromme Frauen dieser Zeit mehrfach verstellt. Erstere marginalisiert sowohl die Frauen als auch das Religiöse, weil sie sich auf Umbrüche, Säkularisierung und Fortschritt konzentriert⁴. Zweitere blendet in der Regel die Frauen aus, weil sie sich für theologische Fragen, religiöse Virtuosen und kirchliche Institutionen interessiert⁵. Und die entsprechende Lokalgeschichte beschränkte sich bisher mehrheitlich auf die Wirkungsgeschichte von Pfarrer Hieronymus Annoni, den sie zum «Vater des Baslerischen Pietismus» stilisierte⁶. Sein Name bildet den zentralen Knotenpunkt in einem Geflecht männlich-pietistischer Genealogien, das bisher sowohl die Überlieferung als auch die Historiografie grundlegend strukturiert hat.

Während männliche Genealogien⁷ tief im kulturellen Selbstverständnis verankert sind, sind weibliche Genealogien im doppelten Sinn unerhört. Sie sind kaum erforscht und empören zugleich⁸. Sie lassen sich einerseits sowohl aus der Vergangenheit als auch in der Gegenwart schlecht rekonstruieren, weil sie gesellschaftlich völlig unterrepräsentiert sind.

4 Vgl. z. B. Rudolf Trefzer: *Die Konstruktion des bürgerlichen Menschen. Aufklärungspädagogik und Erziehung im ausgehenden 18. Jahrhundert am Beispiel der Stadt Basel*, Zürich 1988, sowie David Gugerli: *Zwischen Pfrund und Predigt. Die protestantische Pfarrfamilie auf der Zürcher Landschaft im ausgehenden 18. Jahrhundert*, Zürich 1988. Die zum Bürgertum einzelner Schweizer Städte vorliegenden sozial- und kulturgeschichtlichen Untersuchungen reflektieren einerseits religiöse Einflüsse kaum, andererseits befassen sie sich mehrheitlich mit der Zeit nach 1830. Vgl. Philipp Sarasin: *Stadt der Bürger. Bürgerliche Macht und städtische Gesellschaft, Basel 1846–1914*, Göttingen 1997, sowie Albert Tanner: *Arbeitsame Patrioten – wohlstandige Damen. Bürgertum und Bürgerlichkeit in der Schweiz 1830–1914*, Zürich 1995. Zur Geschlechtergeschichte um 1800 als schweizerisches Forschungsdesiderat vgl. Brigitte Schnegg, Christian Simon: «Frauen in der Helvetik. Die Helvetik in frauen- und geschlechtergeschichtlicher Perspektive. Überlegungen zu einem brachliegenden Forschungsgebiet», in: Christian Simon (Hg.): *Dossier Helevitik II, Sozioökonomische Strukturen. Frauengeschichte / Geschlechtergeschichte*, S. 131–149.

5 Vgl. z.B. das aktuellste deutschsprachige Handbuch: Martin Brecht et al. (Hg.): *Geschichte des Pietismus*, Bd. 2: *Der Pietismus im 18. Jahrhundert*, Göttingen 1995. Die sozialgeschichtlichen Untersuchungen reflektieren den Pietismus zwar als konservative Erneuerungsbewegung, verzichten aber auf eine Analyse der Geschlechterverhältnisse. In letzter Zeit sind im deutschsprachigen Raum jedoch einige bemerkenswerte geschlechtergeschichtliche Arbeiten entstanden oder noch in Arbeit. Vgl. Ulrike Witt: *Bekehrung, Bildung und Biographie. Frauen im Umkreis des Halleschen Pietismus*, Tübingen 1996; Barbara Hoffmann: *Radikalpietismus um 1700. Der Streit um das Recht auf eine neue Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1996. Im Entstehen begriffen: Gisela Mettele: *Der Entwurf des religiösen Selbst. Erfahrungen und Wertvorstellungen in den Lebensbeschreibungen von Brüdern und Schwestern der Herrnhuter Brüdergemeine*, sowie Ulrike Gleixner: *Die Spiritualisierung des Alltags. Frömmigkeit als Lebenspraxis im gelehrt, pietistisch geprägten Bürgertum Württembergs (17. – anfangs 19. Jh.)*. Zu Basel, aber zeitlich später: Dagmar Konrad: *Missionsbräute. Pietistinnen des 19. Jahrhunderts in der Basler Mission*, Münster/New York/Berlin 2001.

6 Vgl. v.a. Paul Wernle: *Der Schweizerische Protestantismus im 18. Jahrhundert*, Bd. 1: *Das reformierte Staatskirchentum und seine Ausläufer*, Tübingen 1923, S. 326–348, sowie Hildegard Gantner-Schlee: *Hieronymus Annoni 1697–1770*, Muttenz 2001.

7 «Genealogie» ist die «Wissenschaft von Ursprung, Folge und Verwandtschaft der Geschlechter» im Sinne der «Ahnenforschung», vgl. *Der Duden*, Bd. 5: *Fremdwörterbuch*, Mannheim u.a. 1997.

8 Vgl. Luce Irigaray: *Genealogie der Geschlechter*, Freiburg 1989.

tiert sind⁹. Andererseits widersprechen sie symbolisch der herrschenden patrilinearen Gesellschaftsordnung. Die lang anhaltende Wirkmächtigkeit von Patrilinearität bezeichnete denn auch Gianna Pomata als einen der zentralen Gründe für das historische Desinteresse an weiblichen Genealogien und darüber hinaus an der Geschichte von Frauen überhaupt:

«I have suggested that a central reason of the neglect of women in Western historical memory has been the mainly patrilineal character of the family in European history.»¹⁰ In einem System, das durch die Übergabe von Name, Status und Macht vom Vater auf den Sohn strukturiert ist, argumentiert sie, werden Frauen «perceived as marginal because they could not create agnation – the kind of kinship that ensured the transmission of paternal power and thus the perpetuation of the family line.»¹¹

Die folgende historische Rekonstruktion einer weiblichen Genealogie aus dem pietistischen Milieu Basels um 1800 soll einen Ausblick eröffnen auf die Erosion dieser genealogisch konstruierten Geschlechterhierarchie. Obwohl ich weder von der Möglichkeit einer simplen Umkehrung der Geschlechterordnung ausgehe noch auf eine solche abziele, verweist die Rekonstruktion einer weiblichen Genealogie vorerst unweigerlich auf Matrilinearität im Gegensatz zu Patrilinearität. Anstelle dieser vereinfachenden ergebnisorientierten Polarisierung soll im folgenden jedoch das prozessorientierte Verfahren einer Mimesis im Vordergrund stehen. Im mimetischen Verfahren gewinnt das Vorgegebene eine neue Qualität¹², was konkret bedeutet: Das männlich codierte Verfahren Genealogie¹³ wird mit weiblichen Akteurinnen in den Hauptrollen nachgeahmt. Damit lassen sich die Geschlechterverhältnisse experimentell vom Kopf auf die Füsse stellen, so dass gesellschaftliche Differenzen zwischen den Geschlechtern als kontextspezifische Hierarchien umschrieben werden können. Entsprechend stellt sich nicht in erster Linie die Frage nach der historischen Bedeutung einer weiblichen

9 Vgl. zu aktuellen Debatten des Namensrechts in der Schweiz (www.parlament.ch/ab/data/d/n/4608/33999/d_n_4608_33999.htm) sowie *Schweizerisches Zivilgesetzbuch*, Personenrecht, Art. 30, Abs. 2.

10 Gianna Pomata: «Close-Ups and Long Shots. Combining Particular and General in Writing the Histories of Women and Men», in: Hans Medick, Anne-Charlotte Trepp (Hg.): *Geschlechtergeschichte und allgemeine Geschichte. Herausforderungen und Perspektiven*. Göttingen 1998, S. 108.

11 Pomata: «Close-Ups», S. 108.

12 Vgl. zum Begriff 'Mimesis', der neben Nachahmen auch 'sich ähnlich machen' einschließt: Christoph Wulf (Hg.): *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim/Basel 1997, S. 1015.

13 Die Genealogie als Verfahren stützt sich auf männliche Akteure, ist Instrument symbolischer Herrschaft und dient einer männlichen Tradierung.

Genealogie, sondern diejenige nach ihrem historiografischen Effekt: Was passiert, wenn ich eine weibliche Genealogie aus dem pietistischen Milieu um 1800 verfasse? Und was geschieht, wenn ich historische Akteurinnen vom Rand der Historiografie ins Zentrum des Interesses verschiebe? Dabei gilt es zu erörtern, auf welcher Wissensbasis sich Lebenswelt¹⁴, soziale Praktiken und Aneignungsprozesse von Pietistinnen überhaupt thematisieren lassen. Oder umgekehrt muss geklärt werden, inwieweit ein lebensweltlicher Zugriff auf das pietistische Milieu über die Quellenproduktion, die Archivierungspraxis und die Historiografie geschlechterspezifisch präformiert ist.

Lediglich beiläufig hat die lokale Kirchengeschichte auf die Existenz der drei Pietistinnen, um die es im folgenden geht, in ihrer Darstellung der radikalpietistischen Bewegung in Basel¹⁵ sowie ihrer Dokumentation der Deutschen Christentumsgesellschaft¹⁶ immerhin verwiesen. Zudem bieten die Biografien lokaler pietistischer Exponenten bruchstückhafte Einblicke in entsprechende Lebenswelten. Und Quellenrecherchen in Gerichts- und Familienarchiven belegen die Beteiligung von Frauen an der lokalen pietistischen Bewegung nur punktuell. Erst ein wiederholtes Durchqueren der Archivalien eröffnete schliesslich Einblicke in die Lebenswelt von drei Pietistinnen, die in direkter Linie – als Grossmutter, Mutter und Tochter – von einander abstammen: Magdalena Miville Strasser (1728–1757), Esther Götz-Miville (1752–1823) und Susanna Spittler-Götz (1787–1844).

Die Grossmutter

Eine zentrale Figur in den «Separatistenprozessen» von 1753/54 gegen die lokale radikalpietistische Bewegung ist Hans Ulrich Miville (1723–759). Er war mit Magdalena Miville-Strasser verheiratet und von Beruf Bader. Während in Verhören und Ratssitzungen seine radikalpietistische Praxis verhandelt wurde, entstanden am Rande verschiedene Bezüge zu seiner Ehefrau. Was lässt sich nun auf einer dermassen schmalen Quellenbasis über Magdalena Miville-Strasser in Erfahrung bringen? Lässt sie sich überhaupt – wenn ich dies nicht über ihre Rolle als Ehe-

14 Vgl. zum Begriff ‘Lebenswelt’: Olivia Hochstrasser: *Ein Haus und seine Menschen 1549–1989. Ein Versuch zum Verhältnis von Mikroforschung und Sozialgeschichte*, Tübingen 1993, S. 260–262. Die Autorin schlägt eine analytische Zweiteilung in Kultur und Alltag vor. Während sie mit Kultur «übergreifende Denk- und Vorstellungsstrukturen» bezeichnet, fokussiert sie mit Alltag eher die «soziale und materielle Ausgestaltung» von Lebenswelt.

15 Ernst Grob: *Separatistische Strömungen in Basel im XVIII. Jahrhundert*, Zürich 1907.

16 Ernst Staehelin (Hg.): *Die Christentumsgesellschaft in der Zeit der Aufklärung und der beginnenden Erweckung. Texte aus Briefen, Protokollen und Publikationen*, Basel 1970.

frau eines Pietisten voraussetze – als Pietistin beschreiben? Wenn ja, in welcher Beziehung stand sie zur pietistischen Bewegung?

Magdalena Strasser kam anfangs März 1728 in Basel zur Welt. Mit 20 Jahren heiratete sie. Während neun Ehejahren brachte sie sechs Kinder zur Welt, zwei Monate nach der Geburt ihres jüngsten Sohnes starb sie¹⁷. Selbst diese karge lebensgeschichtliche Überlieferung erfolgte nicht unter ihrem eigenen Namen. In der einschlägigen genealogischen Sammlung wurde Magdalena Miville-Strassers als Ehefrau verzeichnet. In den Kirchenbüchern ist sie als Tochter ihres Vaters aufgeführt. Weder ihre Herkunftsfamilie noch die Familie ihres Ehemannes hat ein Privatarchiv hinterlassen. In derselben Logik verweisen die Akten der «Separatistenprozesse» auf sie als Bezugsperson ihres Ehemannes, und zwar in wechselnden Rollen.

Erstmals wurde sie als Mutter ihres Täuflings im April 1752 aktenkundig, weil sich ihr Kindsvater weigerte, an der kirchlichen Taufe teilzunehmen. In einem Verhör rechtfertigte sich dieser mit der Befürchtung, «der Teufel möchte ihn in der Kirche holen»¹⁸. Trotzdem nahm Magdalena Miville-Strasser an der Taufe teil. Damit repräsentierte sie ihr Einverständnis mit den Ritualen der Kirche, während sie gleichzeitig Distanz zur radikalpietistischen Praxis ihres Ehemannes markierte. Das bedeutet aber keineswegs, dass sie dessen Religiosität nicht teilte. Ein- einhalb Jahre später erschien nämlich ein gegenteiliges Zeichen von ihr in den Untersuchungsakten. Damals hatte ihr Ehemann den Jahreseid verweigert, worauf ihn die Obrigkeit im Oktober 1753 aus der Stadt ausswies¹⁹. Nach kurzer Zeit kehrte er zurück, um seine Familie abzuholen «an ein Ort in Deutschland allwo er ein Platz selbige zu ernehren gefunden habe»²⁰. Als Magdalena Miville-Strasser sich entschloss, ihm in die Verbannung zu folgen, gestand ihr die Obrigkeit gerade einmal acht Tage «Zeit zum Räumen» zu. Weil ihr Ehemann sofort wieder ausgeschafft worden war²¹, bat nun ihr Vater den Rat um eine Fristerstreckung. Dabei führte er seine erwachsene Tochter insofern als Schutzbedürftige vor, als er betonte, dass sie «hochschwanger» sei und zwei kleine Kinder zu versorgen habe²².

Magdalena Miville-Strassers Entschluss, ihrem geächteten Mann in die Verbannung zu folgen, legt einen religiösen Konsens des Ehepaars

17 StaBS PA 355C, 340 Nachlass Loetz.

18 Grob: *Strömungen*, S. 107.

19 Protokoll des Kleinen Rats Nr. 126, 369, 23. Oktober 1753.

20 Protokoll des Kleinen Rats Nr. 126, 428, 1. Dezember 1753.

21 Protokoll des Kleinen Rats Nr. 126, 428, 1. Dezember 1753.

22 Protokoll des Kleinen Rats Nr. 126, 432, 5. Dezember 1753.

nahe. Zumal sie sich aus wirtschaftlichen Gründen nicht gezwungen sah, ihrem Ernährer nachzuziehen: Sie verfügte über ein eigenes Haus und einen Baderbetrieb, den sie hätte vermieten können, und ihre Herkunftsfamilie unterstützte sie. Damit drängen sich drei andere Motive für ihren Entschluss in den Vordergrund: erstens die moralische Verpflichtung, gemeinsam mit dem Ehemann und Kindsvater zu leben, zweitens die emotionale Verbundenheit der Eheleute und drittens die Scham der Ehefrau eines obrigkeitlich Geächteten in ihrer Nachbarschaft, Verwandtschaft und der städtischen Öffentlichkeit²³. Weder die emotionalen noch die moralischen Beweggründe von Magdalena Miville-Strasser lassen sich anhand der verfügbaren Quellen sinnvoll diskutieren. Zudem verschweigen diese, warum sie schliesslich doch in Basel blieb. Allenfalls stimmte der erneute Eklat zwischen ihrem Ehemann und der Obrigkeit sie um. Als im selben Herbst 1753 der orthodoxe Theologieprofessor Jacob Christof Beck in Basel eine Schrift gegen den Radikalpietismus publizierte, reagiert Hans Ulrich Miville zusammen mit einem Koautor mit einer Polemik gegen die Kirche und ihre Vertreter²⁴. Dies veranlasste dann den Kleinen Rat zu einer härteren Gangart gegen die lokale radikalpietistische Bewegung insgesamt. Gleichzeitig verunglimpfte der Vater des Koautors Hans Ulrich Miville als Verführer seines Sohnes²⁵. Diese Anschuldigung versuchte Magdalena Miville-Strasser in einem Verhör mit der Umkehrung zu entkräften: «Ihr Mann würde es allein nicht gethan haben, wenn der Fäsch ihn nicht darzu veranlasset hätte.»²⁶ Mit ihrer Verteidigung stellte sie sich schützend vor ihren Ehemann. Ob einer als Verführer oder als Verführter galt, war nämlich ausschlaggebend für das Strafmaß. Gleichzeitig denunzierte sie in diesem Zusammenhang zwei ortsfremde Dienstbotinnen, die sich mit ihrem Ehemann im unfreiwilligen Exil befanden. Sie glaube, die Flugschrift sei mit deren Zusimmung und «meistentheils dieser Weibsbilder wegen gemacht worden, weil sie ohnverhört aus der Stadt geschickt worden.»²⁷

Es war aber nicht die Frage, wer wen zum Publizieren verführt oder motiviert hatte, Anlass für dieses Verhör mit Magdalena Miville-Stras-

23 Protokoll des Kleinen Rats Nr. 126, 428, 1. Dezember 1753.

24 Jakob Christoph Beck: *Ungrund des Separatismus oder Beantwortung der führnemsten Ursachen, desentwegen sich die Separatisten von dem öffentlichen Gottesdienste absondern*, Basel 1753, sowie Hans Ulrich Miville und Hieronymus Fäsch: *Kurzer Bericht auf das in Basel wider die von der Welt also genannten Separatisten heraus gegebene Traktälein Anno 1753*.

25 Protokoll des Kleinen Rats Nr. 127, 67, 20. Februar 1754.

26 StABS Crim. 8, Nr. 35. Besprechung vom 6. März 1754.

27 StABS Crim. 8, Nr. 35. Es handelt sich um Barbara Bösch und Barbara Rauscher. Sie werden am 20. 3. 1754 zusammen mit den Autoren vom 7er Rat verhört, vgl. StaBS Crim. 8, Nr. 42.

ser, sondern die Tatsache, dass sie selber als Komplizin ihres Ehemannes denunziert worden war. Die Anschuldigung lautete, sie habe dessen ketzerische Flugschrift vertrieben. Dies bestritt sie nicht, lenkte aber die Aufmerksamkeit der Untersuchungsrichter auf die sozial schwächere Dienstbotin Elisabeth Mächtig, die sie als treibende Kraft vorschob. Diese habe ihr rund vierzig Exemplare der Flugschrift ins Haus gebracht mit der Anweisung: «Sie solle allen denen so Büchlein abfordern werden, davon geben sonst niemand.»²⁸ Des weiteren gab sich Magdalena Miville-Strasser ahnungslos: «dass wan sie gemeint hätte, dass solches eine verbottene Sach seye, so wurd sie es nicht gethan haben»²⁹. Die naheliegende Vermutung, dass sie sich in diesem Verhör strategisch naiv verhalten hatte, wird kurz darauf vom Rat bestätigt, der sie erneut zum Verhör zitierte, diesmal «wegen in ihrem Haus haltenden Versammlungen und denen Separatisten gebenden Aufenthalts»³⁰. Wenn nun aber Magdalena Miville-Strasser während der Verbannung ihres Ehemannes verbotene pietistische Konventikel in ihrem Haus allein schon duldeten, und sie gleichzeitig verfolgte Radikalpietisten beherbergte, kann sie selber mit guten Gründen als Akteurin der radikalpietistischen Bewegung bezeichnet werden.

Im Frühjahr 1754 kam ihr Ehemann zurück, worauf er unter Verlust des Bürgerrechts und der Androhung einer Galeerenstrafe ausgewiesen wurde. Magdalena Miville-Strasser blieb mit den Kindern in der Stadt und vermietete das Badergeschäft. Einen Monat später brachte sie einen Sohn zur Welt³¹. Kurz darauf erschien der Vater trotz massiven Strafandrohungen erneut in Basel, wo er sofort arretiert und zu «ewigem» Gefängnis verurteilt wurde³². Nach zehn Wochen Haft bat er um Gnade, so «dass doch meine zerstüttete Haushaltung wiederum in Ordnung gebracht, die Frau ihren Mann und die Kinder ihren Vatter bekommen»³³. Er wurde im September 1754 unter der Bedingung einer öffentlichen Abbitte begnadigt³⁴. Mit diesem Akt der Gnade versiegen die Quellen zum Ehepaar Miville-Strasser wieder. Magdalena Miville starb drei Jahre später im Alter von 29 Jahren.

Dieses Schlaglicht auf eine Lebensphase des Ehepaars Miville-Strasser ist beinahe ausschliesslich über Gerichtsakten strukturiert, die in er-

28 StABS Crim. 8, Nr. 35. Besprechung vom 6. März 1754.

29 StABS Crim. 8, Nr. 35. Besprechung vom 6. März 1754.

30 Protokoll des Kleinen Rats Nr. 127, 116, 23. März 1754.

31 StaBS PA 355C, 340, Nachlass Loetz. Es handelt sich um den späteren Rektor am Gymnasium und Theologieprofessor Johann Friedrich Miville.

32 Protokoll des Kleinen Rats Nr. 127, 227, 8. Juni 1754.

33 UB Nachlass J.J. Spreng VII 17.

34 Protokoll des Kleinen Rats Nr. 127, 247, 4. September 1754.

ster Linie einen politischen Zugriff auf das Thema Radikalpietismus eröffnen. Obwohl Magdalena Miville-Strasser erst über die Aktivitäten ihres Ehemannes als historische Akteurin fassbar wird, bestätigen die Quellen ihre persönliche radikalpietistische Praxis. Sie war nicht Exponentin, aber Akteurin der radikalpietistischen Bewegung in Basel in den 1750er Jahren. Sie verhielt sich trotz Repression und Ächtung loyal gegenüber ihrem Ehemann, blieb aber immer bei den gemeinsamen Kindern. Mehr noch: sie hielt in einer Lebensphase, die aufgrund der Verbannung und Gefangenschaft ihres Ehemannes von massiver Unsicherheit geprägt war, die gemeinsame wirtschaftliche Existenz aufrecht und bekam gleichzeitig ihr drittes Kind. Offensichtlich hatte sie sich darum bemüht, ihre Frömmigkeitspraxis mit ihrer gesellschaftlichen Rolle als Ehefrau und Mutter in Einklang zu bringen. Dies im Gegensatz zu ihrem Ehemann und Kindsvater, dessen pietistische Praxis zumindest vorübergehend mit allen gesellschaftlichen Konventionen brach.

Die Mutter

Wie Magdalena Miville-Strasser ihre pietistische Religiosität an ihre kleine Tochter Esther vermittelte, ist schwer in Erfahrung zu bringen. Esther Miville kam 1752 während der «Separatistenprozesse» zur Welt, mit sieben Jahren war sie Vollwaise³⁵. Wie bei ihrer Mutter, sind auch ihre Lebensdaten nicht unter ihrem Namen, sondern unter demjenigen des späteren Ehemannes überliefert. Sie heiratete 1783 als 31jährige Frau den um eine Generation älteren Färber und Pietisten Abel Götz³⁶. Auch sie brachte sechs Kinder zur Welt, wobei nur zwei ihrer Söhne und eine Tochter das Erwachsenenalter erreichten³⁷.

Als Akteurin der in der Zwischenzeit konsolidierten pietistischen Bewegung Basels trat Esther Götz-Miville zunächst in der Rolle der Herbergsmutter für die Sekretäre der Deutschen Christentumsgesellschaft (ChG) in Erscheinung. Die ChG war eine überregionale pietistische Sozietät, in deren Leitung sich Pfarrer und Theologen exponierten. Quellen aus dem Archiv der ChG geben aber kaum Aufschluss über Esther Götz-Mivilles Rolle in der Sozietät. Ergiebiger sind diesbezüglich die

35 Von ihrem Bruder ist überliefert, dass er bei zwei Tanten aufgewachsen sei. Vgl. Eucharius Kündig: *Erinnerungen an Johann Friedrich Miville, Dr. und Prof. der Theologie in Basel*, Basel 1851, S. 14.

36 Er wird in mehreren Spittler-Biografien als Pietist bezeichnet. Vgl. zudem Staehelin: *ChG*, S. 33.

37 StaBS Genealogische Kartei, Eintrag Götz, Abel (1734–1808).

frühen Biografien von Christian Friedrich Spittler, dem langjährigen Sekretär der ChG und Schwiegersohn von Esther Götz-Miville. Über ihren Status als Schwiegermutter erhielt sie einen Platz an den Rändern einer männerzentrierten Geschichte von männerdominierten Institutionen³⁸. Am dichtesten sind die Informationen über ihre Arbeit für die Sozietät in der ältesten Spittler-Biografie, die ihre Adoptivenkelin, mit der sie während neun Jahren im gleichen Haus wohnte, verfasst hatte³⁹.

Ab 1795 lebten nicht nur die Sekretäre der ChG im Haus Götz-Miville zur Untermiete. Es wurden dort auch Bibelunterricht für Kinder und Erbauungsstunden für Erwachsene abgehalten⁴⁰. Stellte nun Esther Götz-Miville einzig die Räume für die Aktivitäten der ChG in ihrem Haus zur Verfügung? Keineswegs. Ihre Adoptivenkelin – die Spittler-Biografin – beschrieb sie als Gastgeberin und Vertraute der Sekretäre: «Sie fühlte sich sehr glücklich, nicht nur die Wirthin, sondern auch die Freundin zu sein von den jeweiligen Arbeitern bei der ChG.»⁴¹ Zudem charakterisierte sie sie als «weiblicher Theologe, geistreich und innig, stets meditierend, ja eine lebendige Concordanz»⁴². Als solche habe Esther Götz-Miville den Mädchen Bibelunterricht erteilt und eine Versammlung für Frauen der ChG geleitet, womit sie «dem weiblichen Theil der Gesellschaft eine wahre Stütze»⁴³ gewesen sei.

Ihr Einsatz für die weiblichen Mitglieder der Sozietät wurde jedoch – im Gegensatz zu demjenigen von männlichen Versammlungsleitern – in der Geschichtsschreibung zur ChG nie erwähnt. Die einschlägige Quellenedition zur ChG führt sie unter dem Namen ihres Ehemannes als Ehefrau, als Tochter ihres Vaters, als Schwester ihres Bruders und als Herbergsmutter der Sekretäre auf⁴⁴. Ihre persönlichen Aktivitäten galten nicht als geschichtswürdig. Ein Organigramm der ChG von 1811 bestätigte jedoch, dass Esther Götz-Miville langjährige Versammlungsleiterin der ChG gewesen war. Von den insgesamt sieben Versammlun-

38 Vgl. Erika Hebeisen: «‘um den erloschenen Glauben an Jesum Christum wieder unter dem Volk zu wecken’ – Pietistische Gemeinschaftsbildung am Übergang in die Moderne», in: Georg Kreis, Beat von Wartburg (Hg.): *Basel – Geschichte einer städtischen Gesellschaft*, Basel 2000, S. 339–348.

39 Die Enkelin und Biografin ist die Adoptivtochter des Ehepaars Spittler-Götz. Esther Götz-Miville wohnte ab Sommer 1808 bis zu ihrem Tod 1823 im Haus von Spittler. Die Adoptivtochter lebte spätestens ab Sommer 1814 dort, vgl. StaBS PA 653, Abt. V, Brief vom 8. August 1814.

40 Susette Spittler: *Christian Friedrich Spittler im Rahmen seiner Zeit*, Basel 1876, S. 118 u. S. 245.

41 Spittler: *Spittler*, S. 121.

42 Spittler: *Spittler*, S. 121.

43 Spittler: *Spittler*, S. 281. Alle diese Hinweise betreffen die Zeit vor 1805, da Johann Heinrich Brenner nur bis dahin Kassier der ChG war.

44 Staehelin: *ChG*, S. 32f.

gen der ChG, die nach Geschlecht, Alter und Zivilstand getrennt stattfanden, waren vier ausschliesslich für Frauen. Esther Götz leitete die Versammlung der verheirateten Frauen über 50⁴⁵. Während im Vorstand der ChG und auf dem Sekretariat immer nur Männer sassen, erfuhren die Versammlungen im Laufe der ersten knapp dreissig Jahre der Sozietät eine bemerkenswerte Feminisierung. Waren 1784 nicht ganz ein Fünftel der Mitglieder Frauen⁴⁶, kippte das quantitative Geschlechterverhältnis über die Jahrhundertwende ins Gegenteil. 1811 hatte die ChG in Basel etwas mehr als 100 Mitglieder, 60% davon waren Frauen⁴⁷.

Im Kontext der ChG lässt sich Esther Götz-Mivilles pietistische Praxis relativ unabhängig von ihrem Ehemann beschreiben, wobei wiederum ein Mann für die Überlieferung bedeutsam ist: ihr Schwiegersohn. Hätte sie sich nicht in dessen Umfeld bewegt, wäre sie wohl kaum zur Versammlungsleiterin geworden, noch weniger hätte sie Erwähnung gefunden in seinen Biografien. Von der ersten zur zweiten Generation der hier thematisierten Genealogie hat sich jedoch die Quellenlage in einem wesentlichen Punkt verbessert. Von Magdalena Miville-Strasser mit Jahrgang 1728 wissen wir nicht, ob sie schreiben konnte. Von Esther Götz-Miville mit Jahrgang 1752 sind immerhin sieben eigenhändige Briefe überliefert. Den ersten schrieb sie an den Zürcher Pfarrer Johann Caspar Lavater, eine schillernde Figur, die unter anderem als Exponent des Spätpietismus gilt⁴⁸. In diesem Brief von 1799 trat sie gegenüber dem kranken Lavater als fromme, demütige Trösterin auf⁴⁹. In die gleiche Rolle schrieb sie sich in zwei Briefen ein, die sie 1808 an ihren um seine verstorbene Mutter trauernden späteren Schwiegersohn richtete⁵⁰. Darüber hinaus liegen von ihr zwei Briefe aus dem Jahr 1813 vor, die sie als Pflegerin ihres todkranken Sohnes an ihre Tochter richtet⁵¹. In den übrigen zwei Briefen berichtet sie wiederum ihrer Tochter aus der gemeinsamen Basler Lebenswelt⁵². Diese sind die letzten überlieferten Lebenszeichen von Esther Götz-Miville, die 1823 im Alter von 71 Jahren starb.

45 StaBS PA 653 DD 38, Organigramm ChG 1811.

46 *Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit und Gottseligkeit*, Basel 1885, S. 86.

47 StaBS PA 653 DD 38, Organigramm ChG 1811.

48 Horst Weigelt: *Lavater und die Stillen im Lande – Distanz und Nähe. Die Beziehungen Lavaters zu Frömmigkeitsbewegungen im 18. Jahrhundert*. Göttingen 1988.

49 ZBZ Lav. Ms. 510, 16. Oktober 1799.

50 StaBS PA 653, Abt. V, 19. April u. 9. Mai 1808.

51 StaBS PA 653, Abt. V, 4./5. Juni 1813.

52 StaBS PA 653, Abt. V, 8. u. 19. August 1814.

Die Tochter

Während die Grossmutter Magdalena Miville-Strasser über Gerichtsakten als Partnerin eines radikalpietistischen Rebellen fassbar wurde, erscheint deren Enkelin in biografischen Texten und Briefen als Ehefrau eines pietistischen Professionellen. Die Lebenswelt von Susanna Spittler-Götz (1787–1844) ist über ihren als Gründer diverser Institutionen der pietistischen Mission bekannten Ehemann Christian Friedrich Spittler vergleichsweise gut dokumentiert. Unter seinem Namen ist ein umfangreicher Privatnachlass überliefert. Allein die Briefe, die an ihn adressiert sind, füllen 45 Archivschachteln. Der Spittler-Nachlass im Staatsarchiv ist in drei Teile aufgeteilt: der Mensch, das Werk und der Anhang. Quellen von und über Susanna Spittler-Götz sind im Teil ‘der Mensch’ archiviert, wobei mit ‘Mensch’ nicht sie sondern ihr Ehemann bezeichnet wird. Auf diese Weise ging ihre Lebensgeschichte archivarisches bis zur Unkenntlichkeit in derjenigen eines männlichen ‘Menschen’ auf, zumal auch ihre Geschichte vor der Heirat in Form von Korrespondenz mit Freundinnen in dieses Archiv integriert wurde⁵³.

Dieses über eine männerzentrierte Archivierungspraxis geprägte Bild von der Ehefrau eines pietistischen Professionellen hat die Historiografie noch einmal verdoppelt. Ausserhalb der Archive finden sich Spuren zur Lebensgeschichte von Susanna Spittler-Götz ausschliesslich in Biografien ihres Ehemannes. So wie die gemeinsame Adoptivtochter bereits einiges aus dem Leben ihrer Grossmutter überliefert hat, räumt sie auch der Erinnerung an die Mutter vergleichsweise viel Platz ein in der Biografie ihres Vaters. Alle späteren Biografen Spittlers sind entweder Glaubensbrüder und Arbeitskollegen⁵⁴ oder Evangelikale, die sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in dessen Tradition stellten⁵⁵. Die Rolle der Ehefrau handeln sie alle auf äusserst knappem Raum ab. Die jeweiligen Kurzgeschichten folgen mit kleinsten Variationen immer dem gleichen narrativen Muster: Heiratskandidatin, Hausmutter, unfruchtbare Ehefrau, schwerkranke Gattin. Johannes Kober brachte die

53 Die Adoptivtochter ordnete den Spittler-Nachlass in den 1870/80er Jahren. Heute befinden sich zusätzliche Teile des Spittler-Nachlasses im Archiv der Pilgermission St. Chrischona und auf der UB in Basel im Archiv der ChG.

54 Johannes Kober: *Christian Friedrich Spittlers Leben*. Basel 1887.

55 Vgl. nach Spittler: *Spittler* 1876, und Kober: *Spittler* 1887, z.B. Georg Vischer: *Bleibende Frucht. Weg und Werk von Christian Friedrich Spittler*, Basel 1941, oder Reinhard Frische (Hg.): *Zur Initiative befreit. C. F. Spittler und unser Auftrag heute*, Giessen 1994. Kritisch und weiterführend zu dieser biografischen Tradition: Ulrike Gleixner: «Wie fromme Helden entstehen. Biographie, Traditionsbildung und Geschichtsschreibung», *Werkstatt Geschichte* 30 (2001), S. 38–49.

geschlechterspezifische Stereotypisierung in seiner 1887 publizierten Spittler-Biografie offensiv zur Sprache:

«Über Spittlers häusliches Leben haben wir seit seiner Verheiratung im Jahr 1812 wenig vernommen. In Wahrheit spielte dasselbe auch gegenüber der nach allen Richtungen hin sich ausbreitenden Berufs- und Liebestätigkeiten scheinbar nur eine untergeordnete Rolle; und doch zeigte er auch nach dieser Seite hin sich als einen ganzen Mann, der mit dem Christentum auch in seinem Privatleben Ernst machte. Während die Verbindung mit seiner lieben Frau, Susette, durch die völlige Übereinstimmung beider Gesinnungen und Bestrebungen eine der glücklichsten mit Recht genannt werden kann, und der praktische, aufopfernde Sinn der treuen Hausfrau das Departement des Innern in musterhafter Weise regierte.»⁵⁶

Susanna Spittler-Götz' Ehemann ist auch der Verfasser ihres Lebenslaufes, wie er an ihrer Beerdigung vorgetragen wurde⁵⁷. Dieser Lebenslauf ist in seinem Aufbau zwar normiert, bietet aber gleichzeitig aufschlussreiche biografische Hinweise. Zum Beispiel war Susanna Götz von 1802 bis 1804 Schülerin im herrnhutischen Töchterpensionat Montmirail. Danach zog sie in Basel zu ihrem Onkel mütterlicherseits, der damals Rektor am Basler Gymnasium war, und gründete eine Mädchenschule, zu der weiter nichts überliefert ist, als die wenigen Sätze in ihrem Lebenslauf:

Sie «suchte bald ihre dort [im Pensionat, EH] erweiterten Kenntnisse in einer kleinen Töchterschule durch Unterricht in weiblichen Handarbeiten und Schulfächern anzuwenden, wobei es ihr eine Hauptsorge war, ihre Pfleglinge durch Wort und Beispiel dem Heiland zuzuführen»⁵⁸.

Susanna Götz führt ihre Schule während mindestens 3–4 Jahren, längstens jedoch bis zu ihrer Heirat⁵⁹. 1808 Jahr starb ihr Vater, worauf ihre Mutter das Elternhaus in der Steinenvorstadt verkaufte. Damit verlor die ChG eine Herberge und einen Versammlungsort. Ein reicher Basler Kaufmann erwarb daraufhin das Fälkli – eine ehemalige Klosterherberge – und stellt diese der ChG und deren Sekretär Spittler zur Verfügung. Dieser Umzug ermöglichte es Spittler die Rollen zu tauschen mit seiner langjährigen Herbergsmutter Esther Götz-Miville: Er offerierte ihr das Wohnrecht unter seinem Dach und hielt ungefähr gleichzeitig mit Erfolg um die Hand ihrer Tochter Susanna an. Zweieinhalb Jahre dauerte die Verlobungszeit. Nach der Hochzeit 1812 zog die Braut nicht nur zu ihrem Ehemann, sondern erneut auch mit ihrer Mutter in ein ge-

56 Kober: *Spittler*, S. 137. Hervorhebungen EH.

57 StaBS LA 1844 März 16, Leichenpredigt Susanna Spittler-Götz, S. 17. Weder für ihre Grossmutter noch für ihre Mutter sind Leichenpredigten überliefert.

58 StaBS LA 1844 März 16, S. 18 sowie Spittler: *Spittler*, S. 280.

59 StaBS PA 1844 März 16, S. 18.

meinsames Haus, wo bereits zwei fromme Witwen und sieben Theologiestudenten wohnten. Damit trat Susanna Spittler-Götz als junge Ehefrau einen grossen Haushalt an, in dem sich ständig auch Gäste aus dem Netzwerk der ChG aufhielten. Das Fälkli entwickelte sich zusehends zu einer geselligen Drehscheibe für Pietisten und Pietistinnen aus dem ganzen deutschsprachigen Raum.

Zwar thematisierten Spittlers Biografen in erster Linie dessen Initiativen für die Gründung der Basler Missionsanstalt, der Armenschule in Beuggen, der Taubstummenanstalt in Riehen oder der Pilgermission auf St. Chrischona, gleichzeitig gaben sich jedoch alle beiläufig überzeugt von der ausserordentlichen Bedeutung des Fälkli als offenem Haus für Fromme⁶⁰. Neben den zahlreichen Gästen, die mehr oder weniger lang verweilten, versammelte sich regelmässig das sogenannte «Kämmerlein» im Haus Spittler-Götz. Von dieser Männergesellschaft⁶¹ blieb Susanna Spittler-Götz zwar ausgeschlossen, die Geselligkeit in ihrem Haus insgesamt gestaltete sie aber mit Sicherheit mit. Wie ihre konkrete Praxis als Gastgeberin aussah, liesse sich ein Stück weit aus ihrer relativ umfassend überlieferten Korrespondenz mit ihrem Ehemann rekonstruieren⁶². Eine solche Rekonstruktion von geschlechter-spezifischer Geselligkeit im pietistischen Milieu bietet jedoch Stoff für einen eigenständigen Aufsatz.

Aus der Verknüpfung historischer Fragmente aus dem Leben dreier Pietistinnen zu einer weiblichen Genealogie geht hervor, wie massgeblich die drei thematisierten Frauen den Wandel der pietistischen Bewegung mitgetragen haben. Sie tradierten ihre pietistische Religiosität sowie ihre Zugehörigkeit zur entsprechenden sozialen Bewegung über drei Generationen. Vor allem als Gastgeberinnen im weitesten Sinn spielten sie eine zentrale Rolle für die Vergemeinschaftung der pietistischen Bewegung. Während die Grossmutter verfolgte Radikalpietistinnen und -pietisten aufnahm und in ihrem Haus verbotene Versammlungen ermöglichte, beherbergte die Mutter die Angestellten einer pietistischen Sozietät, und sie erteilte Bibelunterricht in ihrem Haus. Die Tochter führte schliesslich gemeinsam mit ihrem Ehemann ein offenes Haus im Dienste der institutionalisierten pietistischen Mission. Parallel dazu wuchs offensichtlich die obrigkeitliche Akzeptanz gegenüber der pietistischen Bewegung. Wurde die Grossmutter noch als radikalpietistische

60 Vgl. z.B. Vischer: *Frucht*, S. 31.

61 Kober: *Spittler*, S. 37. Die Gesellschaft wurde von einem Arzt, dem Rektor am Gymnasium, einem Kaufmann und von Pfarrern besucht.

62 Für den Zeitraum von 1804 bis 1820 sind 38 Briefe überliefert. Vgl. StaBS PA 653, IV.

Dissidentin gemassregelt, war die Mutter bereits an einer pietistischen Sozietät beteiligt, an der auch Pfarrer mitwirkten, und die Tochter unterstützte schliesslich die Gründung pietistischer Institutionen, in deren strategischer Leitung die städtische Elite gut vertreten war.

Die Rekonstruktion einer weiblichen Genealogie ordnet die «Väter des Pietismus» in ihren sozialen und emotionalen Kontext ein, und sie bricht das historiografisch konstruierte Bild einer pietistischen Bewegung auf, in der Frauen entweder gar nicht vorkommen oder als zweit-rangig erscheinen. Darüber hinaus widerspricht die konkrete weibliche Genealogie dem historiografischen Vorurteil, dass Männer aktiv und Frauen passiv konnotiert. Keine der drei Pietistinnen stand einfach im Dienst ihrer Glaubensbrüder oder im Schatten ihres Ehemannes. Damit soll nicht behauptet werden, dass im pietistischen Milieu Basels um 1800 die Geschlechterordnung nicht hierarchisch strukturiert war. Die je spezifischen lebensweltlichen Geschlechterverhältnisse waren aber gleichzeitig patriarchal und verhandelbar.

Und schliesslich eröffnet die Rekonstruktion der hier thematisierten weiblichen Lebensläufe einen Einblick in eine Vielzahl von weiblichen Rollen und Frömmigkeitspraktiken. Magdalena Miville-Strasser erscheint als Komplizin und Beschützerin ihres Ehemannes, als radikal-pietistische Gastgeberin und verantwortungsbewusste Mutter. Im Gegensatz dazu nimmt Esther Götz-Miville als Ehefrau und Mutter kaum Kontur an. Sie lässt sich als Herbergsmutter, Freundin und dabei Trösterin frommer Männer, religiöse Erzieherin und pietistische Versamm-lungsleiterin beschreiben. Das Bild von Susanna Spittler-Götz ist am stärksten von ihrer Rolle als Ehefrau eines bürgerlich-pietistischen Professionellen geprägt. Die biografische Stilisierung ihres Ehemannes zum pietistischen Helden hat die Geschichte ihrer eigenen Mädchen-schule sowie diejenige eines gemeinsam geführten geselligen Hauses beinahe vollständig verdrängt. Die Pietismusforschung hat bisher gene-rell in vergleichsweise hohem Mass eine männerzentrierte Überliefe-rung und Archivierungspraxis verdoppelt, in dem sie sich einseitig auf den Gelehrtendiskurs und die Führerfiguren konzentrierte⁶³. Darüber geriet jeweils auch nur ein überaus kleiner Teil der männlichen Träger der pietistischen Bewegung direkt in den Blick, obwohl sowohl Männer als auch Frauen an der Vergemeinschaftung sowie der Vergesellschaf-tung dieser Bewegung beteiligt waren – zwar häufig in unterschiedlicher Weise und zum Teil in geschlechtersegregierten Räumen.

63 Weiterführend dazu: Ulrike Gleixner: «Wie fromme Helden entstehen. Biographie, Traditionsbildung und Geschichtsschreibung», *Werkstatt Geschichte* 30 (2001), S. 38–49.