

Xenia von Tippelskirch

Spirituelle Kindheit

Religiöses Wissen, Frömmigkeitspraktiken
und Geschlechterordnungen zwischen
Frankreich und dem Alten Reich



böhlau



Kulturen des Christentums – Neue Zugänge zur Frühen Neuzeit | Cultures of Christianity – New Approaches to Early Modern History

Herausgegeben von

Nadine Amsler, Andreea Badea, Birgit Emich, Markus Friedrich und
Christian Windler

Wissenschaftlicher Beirat

Marco Cavarzere, Liesbeth Corens, Simon Ditchfield, Christophe Duhamelle,
Marjorie Elizabeth Plummer, Matthias Pohlig, Ulinka Rublack,
Ulrike Strasser, Sascha Salatowsky und Günther Wassilowsky

Band 10

In der Reihe „Kulturen des Christentums“ erscheinen innovative Studien zur Geschichte des Christentums in seinen vielfältigen Ausprägungen während der ‚langen‘ Frühen Neuzeit. Im Zentrum stehen dabei die Wechselwirkungen zwischen religiösen Phänomenen und ihren politischen, sozialen, wirtschaftlichen, intellektuellen und medialen Umwelten. Religiöse Formationen werden nicht als feste Entitäten, sondern als das Ergebnis dynamischer Prozesse von Identitätsaffirmation und Abgrenzungsbestrebungen betrachtet. Besondere Beachtung wird Aspekten der regionalen Pluralität, der lokalen Eigenständigkeit und der heterogenen Ausdrucksformen des Christentums geschenkt. In geographischer Hinsicht trägt die Reihe der Tatsache Rechnung, dass das Christentum in der Frühen Neuzeit prägende Entwicklungen hin zu einer globalen Religion erlebte. Sie ist deshalb offen für Arbeiten zu allen Weltregionen sowie insbesondere für Ansätze einer globalen religiösen Verflechtungsgeschichte.

Die Herausgeber

Xenia von Tippelskirch

Spirituelle Kindheit

Religiöses Wissen, Frömmigkeitspraktiken und
Geschlechterordnungen zwischen Frankreich und
dem Alten Reich

BÖHLAU

Mit freundlicher Unterstützung der FONTE Stiftung, Berlin



F O N T E

Stiftung zur Förderung des
geisteswissenschaftlichen Nachwuchses

ISBN 978-3-412-53644-2

ISBN 978-3-412-53645-9 (PDF)

ISBN 978-3-412-53646-6 (eLibrary)

DOI: <https://doi.org/10.7788/9783412536466>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2026 Brill Deutschland GmbH, Robert-Bosch-Breite 10, 37079 Göttingen, Deutschland

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig. Text- und Datamining zu kommerziellen Zwecken bedarf der Genehmigung des Verlags.

Böhlau und Brill Deutschland GmbH sind Teil von De Gruyter Brill.
www.degruyterbrill.com

Fragen zur allgemeinen Produktsicherheit: productsafety@degruyterbrill.com

Einbandabbildung: Wachsfigur aus dem Augustinerkonvent von Aix, entstanden am Ende des 17. Jahrhunderts. Heute in der Kathedrale Saint-Sauveur in Aix-en-Provence, Foto © André Salen.

Einbandgestaltung: Michael Haderer, Wien

Druck: CPI books, Leck

Meinen Eltern

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
Einleitung: Jesus als „kleiner Meister“, religiöses Wissen und fromme Praktiken	13
1. Zur Verehrung des Jesuskindes bis ins 18. Jahrhundert	31
1.1 Am Anfang: Visionen und Körperlichkeit	33
1.2 Andachtsbilder: Materialität und Bildtheologie	37
1.3 Verbreitung des Kultes	49
1.3.1 Schriftliche Anleitungen und hagiographische Berichte zum Kult	53
1.3.2 Das königliche Jesuskind in Frankreich	58
1.3.3 Institutionalisierung, Systematisierung, Kontrolle und Kritik ...	65
1.3.4 Transkonfessionelle Zirkulation von Bildern	69
2. Jeanne Perraud – eine (außer)gewöhnliche Visionärin	81
2.1 Visionen, Gemälde, Nadelarbeiten, Kupferstiche	86
2.2 Spirituelles Schreiben	96
2.3 Gründung einer Kongregation und Unternehmertum	103
2.4 Körperlichkeit	107
2.5 Rezeption	115
3. Kindliche Verehrerin und spirituelle Mutter: Madame Guyon	121
3.1 Mystische Braut	125
3.2 Wachsfiguren und Goldherzen: Materialität des Kultes	132
3.3 Die Gesellschaft der Kinder Jesu	136
3.3.1 Spirituelle Verwandtschaft	142
3.3.2 Eine fromme Geheimgesellschaft: Michelins und Christoflets	149
3.4 <i>Intermezzo buffo</i> : Die Mystikerin und ihr Korsett	158
3.5 Anonymität	164
3.5.1 Doppelte Zirkulation: der gedruckte Text und das Wissen über den Autor	167
3.5.2 Die Auflösung der Anonymität	173
3.5.3 Das Geschlecht der Autorin	174
3.5.4 Der anonyme Herausgeber	178

4. Madame Guyon und die Gotteskinder jenseits des Rheins	183
4.1 Madame Guyons Leser	186
4.1.1 Editorische und pädagogische Projekte	189
4.1.2 Fromme Schreibpraxis eines Reichsgrafen	193
4.2 Der Diplomat und Übersetzer Metternich	199
4.2.1 Suche nach einer spirituellen Mutter	207
4.2.2 Seelenführung im protestantischen Kontext	214
4.2.3 „Parteyen“ und irenische Projekte	220
5. Die geistliche Familie auf Schloss Hayn	235
5.1 Zeugnisse eines Kindes	237
5.1.1 Briefnetzwerk	241
5.1.2 Viten	243
5.2 Anleitung kindlicher Seelen	246
5.2.1 Das spirituelle Vorbild – Madame Guyon	247
5.2.2 Das spirituelle „Kind“	249
5.2.3 Die spirituelle Tochter	252
5.2.4 Ratsuchende Seelen	254
5.3 Spirituelle Beziehungen	257
5.3.1 Die Schmerzensfrau	257
5.3.2 Der Skandal	263
5.4 Kindheit und Familie	266
5.5 Rückzug	271
5.6 Arbeit	281
5.6.1 Buchdruck	282
5.6.2 Büchersendungen mit missionarischem Anspruch	285
5.7 Abgrenzung	289
Epilog: Rückzug in die Welt oder Wissenstransfer im Rückzug	295
Bibliographie	307
Ungedruckte Quellen	307
Primärliteratur	308
Sekundärliteratur	322
Abbildungsverzeichnis	353
Ortsregister	357
Personenregister	361

Vorwort

Dieses Buch ist im Laufe von vielen Jahren entstanden. Es beleuchtet die Geschichte mystischer Gruppierungen in der Frühen Neuzeit und nimmt damit charakteristische vormoderne religiöse Praktiken, Kenntnisse und Kompetenzen in den Fokus. Es ist ein Versuch der Vermittlung.

Seit Beginn meiner wissenschaftlichen Karriere, während derer ich in Italien, Frankreich und Deutschland tätig war, interessiert mich, wie Wissenstransfer über Grenzen hinweg funktioniert: über zeitliche, geographische, sprachliche, konfessionelle und politische Grenzen. Dabei galt mein Augenmerk zunächst Text- und Übersetzungspraktiken, dann in zunehmendem Maße den vielfältigen frommen Praktiken und religiös konnotierten Objekten, die ein Dispositiv für die Vermittlung von spezifischem Wissen darstellten. Diese galt es nicht nur zu rekonstruieren, sondern auch zu deuten.

Die vorliegende Studie fußt auf umfänglichen Recherchen, spiegelt Wanderungen zwischen verschiedenen Wissenskulturen und Disziplinen, wählt einzelne Phänomene aus, fasst zusammen und spitzt zu. Dabei durfte ich Anregungen aus sehr unterschiedlichen Kontexten aufnehmen. Angefangen habe ich meine Sondierungen während einer sehr prägenden Zeit als junge Postdoktorandin und Marie Curie Stipendiatin an der École des Hautes Études en Sciences Sociales in der Forschungsgruppe GRIHL (*Groupe de Recherche Interdisciplinaire de l'Histoire du Littéraire*). Dort habe ich insbesondere von Christian Jouhaud, Dinah Ribard und Nicolas Schapiras gelernt, wie man als Historikerin literarische Produktionen ernst nimmt. In Paris durfte ich Jacques Le Brun begegnen, mit dem ich die Faszination für den Kindjesu-Kult teilte und der durchaus kritisch meine Vorstellungen von Orthodoxie und Dissens hinterfragte. Sophie Houdard, Antoinette Gimaret und Louise Piguet waren nicht nur kundige Gesprächspartnerinnen, sondern Schwestern im Geiste. Dominique Tronc hat mir großzügig Zugang zu hilfreichen Digitalisaten verschafft. François Trémolières und Pierre-Antoine Fabre haben ihr Wissen über religiöse Zirkel in Frankreich mit mir geteilt. Mit Jean-Pierre Cavaillé konnte ich mich über Dissidentinnen austauschen. Mit Mariel Mazzocco habe ich gemeinsam über Archivalien in Saint-Sulpice gegessen. Im Rahmen des SIAS (*Some Institutes for Advanced Study*) Projektes „Vision Thing“ durfte ich an mehrwöchigen Treffen in Stanford und Budapest teilnehmen, konnte eine Visionärin partizipativ beobachten und gemeinsam mit Kolleg:innen aus Ethnologie, Soziologie, Religionswissenschaften und Kunstgeschichte über methodische Zugänge diskutieren. Mein besonderer Dank gilt hier Gabor Klaniczay und Bill Christian, die mir diese Möglichkeit eröffnet haben.

Wichtiger Bezugspunkt waren und sind bis heute die Diskussionen und Tagungen im internationalen Kontext des EMoDiR-Netzwerks (*Early Modern Religious Dissent and Radicalism*). Nennen ließen sich viele wichtige Gesprächspartner, denen ich bei den jährlichen Konferenzen der *Renaissance Society of America* oder auch legendären Vigoni-Konferenzen begegnet bin, gesondert erwähnen möchte ich vor allem Adelisa Malena, Federico Barbierato, Daniela Solfaroli Camillocci, Umberto Grassi, Maria Ivanova, Isabel Harvey, Stefano Villani, Tamar Herzig und neuerdings Francesco Quatrini und Martina Mampieri.

Nach der Zeit in Paris zog es mich nach Bochum. Dort war es in erster Linie Regina Schulte, der ich sehr viel zu verdanken habe. Sie begeisterte sich ebenso wie ich für das Fremde, Erklärungsbedürftige, ließ sich ein auf Umwege und unterstützte mich bedingungslos. Dass sie die Fertigstellung dieses Buches nicht mehr erlebt, ist besonders schmerzlich. Mit Christina Benninghaus und Ulrike Weckel, geschätzte Kolleginnen auch über die Bochumer Zeit hinaus, konnte ich über Formate der Vermittlung nachdenken. Gemeinsam mit Sandra Maß habe ich mich auf die Suche nach den Faltenwürfen der Geschichte begeben. Im Arbeitskreis Gender & Pietismus durfte ich insbesondere Ruth Albrecht, Ulrike Gleixner, Eva Kormann und Julia Schmidt-Funke begegnen, die mich ermutigt haben, meine Forschungen zu pietistischen Gruppierungen auszuweiten. Im Kontext der L'HOMME-Redaktion fand ich Gesprächspartnerinnen für methodisch anspruchsvolle geschlechtergeschichtliche Fragestellungen.

An der Humboldt-Universität, wo ich ab 2013 tätig war, war es vor allem der Austausch mit Sünne Juterczenka und Elisabeth Fischer sowie mit Ilaria Hoppe und Florian Kühnel, die Teile der Studie gelesen und kommentiert haben, die mein Projekt vorangetrieben haben. Anne Charlott Trepp, Renate Dürr und Christina Brauner haben mich in Kassel und Tübingen herzlich willkommen geheißen und überredet, nicht aufzugeben. Studierende in Bochum, Berlin, Kassel und Tübingen haben sich mit mir über historische Zeugnisse von religiösen Fanatikern und Prophetinnen gebeugt. Ihre ungläubigen Nachfragen waren ein Ansporn, mystische Gedankengänge und religiöse Kontroversen zu entschlüsseln und nachzuerzählen. Stellvertretend für die Unterstützung, die ich in Bibliotheken und Archiven erfahren habe, möchte ich Marcus Stumpf nennen, der mir die gut verschlossenen Türen des Fürstlichen Archivs in Bad Berleburg geöffnet hat. Ulrike Krampfl hat geduldig Gliederungsentwürfe kommentiert und mich gegen Ende der Arbeit am Manuskript freundschaftlich ermutigt, pragmatische Entscheidungen zu treffen.

Matthias Pohlig, Peter Burschel, Christophe Duhamelle und Anke te Heesen haben mir als Gutachter:innen im Habilitationsverfahren an der Humboldt-Universität sehr wertvolle Hinweise gegeben. Zur Vorbereitung der Druckfassung hat nicht zuletzt Hans Jürgen Schrader entscheidend beigetragen, hat er doch das gesamte

Manuskript gelesen und fachkundig kommentiert. Meine Frankfurter Kolleg:innen haben in der Phase der Überarbeitung des Manuskripts gewichtige neue Impulse gegeben. Die Diskussionen mit der DFG-Kollegforschergruppe *Polycentricity and Plurality of Christianities* um Birgit Emich, insbesondere mit Andreea Badea, Michael Leemann und Cecilia Cristellon, haben mich auf neue strukturelle Zusammenhänge aufmerksam gemacht. Ebenso wichtig waren Gespräche mit der *équipe* am IFRA-SHS (*Institut franco-allemand en sciences historiques et sociales*), mit Falk Bretschneider, Miriam Teschl, Andreas Häckermann, Karoline Müller und Eva Riedlsperger. Das Herausgeber:innengremium der Reihe Kulturen des Christentums war so freundlich, den Band in die Reihe aufzunehmen, besonders Nadine Amsler und Christian Windler danke ich für die präzisen Korrekturvorschläge. Régis Bertrand und Marie-Claude Homet waren mir bei der Suche nach einer Druckvorlage für das Cover behilflich. Dorothee Wunsch und Julia Roßberg haben die Drucklegung im Verlag betreut. Ingrid von Tippelskirch hat mit unermüdlicher Sorgfalt unterschiedliche Fassungen dieses Textes kritisch gelesen und sprachlich korrigiert. Ihnen allen bin ich unendlich dankbar.

Meine Familie teilt meine Faszination für Frömmigkeitsriten nur bedingt, aber kann sich doch für von mir erzählte Geschichten begeistern: Silvio, Galatea und Tosca haben mit unerschütterlichem Vertrauen dafür gesorgt, dass ich nie den Boden unter den Füßen verloren habe. Ohne sie wäre ich nicht in der Lage gewesen, dieses Buch zu schreiben.

Einleitung: Jesus als „kleiner Meister“, religiöses Wissen und fromme Praktiken

Am 27. Dezember 1696 ließ der Generalleutnant der Pariser Polizei, Gabriel Nicolas de la Reynie (1625–1709), die Mystikerin Jeanne Marie Guyon du Chesnoy geb. Bouvier de La Mothe (1648–1717) gefangen nehmen. Sie wurde zunächst im Gefängnis von Vincennes, dann in der Bastille eingesperrt, erst von La Reynie, später von dessen Nachfolger Marc-René de Voyer de Paulmy d'Argenson (1652–1721) achtunddreißigmal verhört.¹ Jeanne Marie Guyon war ein Mitglied der französischen Aristokratie, sie war als wohlhabende Witwe seit Ende der 1680er Jahre regelmäßig Gast in zentral gelegenen Appartements des Schlosses in Versailles gewesen und hatte in Saint Cyr verkehrt, der von Madame de Maintenon gegründeten Erziehungsanstalt für Mädchen aus verarmtem Adel. Man lobte ihre vorbildliche Frömmigkeit, suchte ihren Umgang und las ihre Schriften. Dann jedoch wendete sich das Blatt, 1693 wurde ihr nahegelegt, sich nicht mehr in Saint Cyr blicken zu lassen. Suspekt schienen nun ihre mystischen Lehren und Frömmigkeitspraktiken. Die Angelegenheit spitzte sich zu, als François de Salignac de La Mothe-Fénelon (1651–1715) sich zu ihrer Verteidigung aufschwang, der Bischof Jacques Bénigne Bossuet (1627–1704) sie hingegen scharf kritisierte. Man vermutete, sie habe die Gedanken des in Rom verurteilten spanischen Quietisten Miguel Molinos (1628–1696) aufgenommen und verbreite diese nun im Frankreich Ludwigs XIV.

La Reynie befürchtete eine Intrige, hinter der sich nicht nur die Suche nach persönlichem Seelenheil, sondern ein Angriff auf kirchliche Autorität sowie staatsgefährdendes Potential verbergen konnte, denn schließlich waren exponierte Figuren des höfischen Lebens involviert: neben Fénelon, dem Erzbischof von Cambrai, eine Reihe weiterer hoch angesehener Aristokraten. In den Verhören versuchte La Reynie daher herauszufinden, wer mit Guyon gemeinsame Sache gemacht hatte und wie ihre Anhänger miteinander in Verbindung standen. Dabei erfuhr er von einem Netzwerk, das eine Geheimsprache zu benutzen schien. Die Mitglieder hatten sich Decknamen gegeben, lebten nach besonderen Regeln – und glaubten, im Kontakt zu Gott auf priesterliche Vermittlung verzichten zu können. La Reynie vermutete eine Sekte. Zentraler Bezugspunkt war für die Gruppe der sogenannte „petit maître“, in dessen Dienst die Mitglieder sich als *Confrérie des Michelins* gestellt hatten. Dieser „kleine Meister“, der La Reynie so gefährlich vorkam, war niemand anderes als das Jesuskind. Und die Erwachsenen, die im Zentrum der Affäre standen, schienen bedroh-

1 Die Protokolle sind inzwischen in einer modernen Edition zugänglich: *Tronc/Lebigre, Années d'épreuves de Guyon*.

lich, obwohl sie sich selbst zu Kindern erklärt hatten, Gotteskindern, die dem Jesuskind ähnlich sein wollten. Eine fromme Praxis war zum politischen Akt geworden. Auch wenn offen bleiben muss, ob das die Akteure selbst so verstanden, lässt sich mit Sicherheit sagen, dass es von außen so gesehen wurde. Spirituelle Kindheit konnte um 1700 provozieren.² Madame Guyon wurde nie wegen Häresie verurteilt, wohl aber wurden ihre Texte verboten. Das Interesse an ihren Ideen brach dadurch keineswegs ab. Die von ihr verfassten Traktate zirkulierten weiterhin, auch über die Grenzen Frankreichs hinaus und stießen insbesondere im Alten Reich in mehreren protestantischen Gruppierungen auf großes Interesse. Auch dort wollte man dem Jesuskind nacheifern.

Anhand des Falles der Madame Guyon lässt sich nach der Brüchigkeit der Orthodoxie in Frankreich ebenso wie nach den Spielräumen adeligen Handelns fragen. Aber der Fall bietet noch ein erheblich größeres Potential – und das hängt mit der Zirkulation des Wissens über das Jesuskind zusammen und mit den frommen Praktiken, die sich daran knüpften. Diese fügten sich in eine lange Traditionslinie ein, sind aber gerade aufgrund ihrer Besonderheit von Interesse. In katholischen und protestantischen Kreisen war Christus gleichermaßen zentral. Dass man sich im 17. und 18. Jahrhundert aber in besonderem Maße mit dem *Kind* Jesus befasste, dieses verehrte und ihm nachzueifern suchte, ist nicht selbstverständlich und verlangt nach einer genaueren Analyse. Dabei stellt sich auch die Frage, inwiefern sich Differenzen zwischen unterschiedlichen konfessionellen Milieus festmachen lassen.

Die vorliegende Studie will die Affäre um Madame Guyon neu aufrollen. Dabei soll es darum gehen, die politische Sprengkraft der Zusammenhänge am Versailler Hof anders zu deuten, vor allem aber neue Fluchtlinien der Interpretation zu bieten, indem der Fall als Ausgangspunkt genutzt wird, um umfassender die Bedeutung der Verehrung des Jesuskindes im frühneuzeitlichen Europa zu beleuchten. Der Fall der Madame Guyon dient damit als Angelpunkt für eine vielschichtig angelegte historische Rekonstruktion der Mechanismen, die zur Weitergabe religiösen Wissens beitrugen. In dieser geraten verschiedene Praktiken in den Fokus: die Verehrung von Bildwerken und reliquienhaften Objekten ebenso wie Schreib- und Lesepraktiken – sowohl die handschriftliche Notation von spiritueller Erfahrung als auch das Verfassen von Traktaten und deren Vorbereitung für den Druck. Die Studie schließt an die in neuerer Forschung mit Vehemenz vorgebrachte Forderung an, Religion als *Lived Religion* zu verstehen, sie fragt bewusst nicht (nur) nach institutionellen, ekklesiolo-

2 Dass sie das auch noch im 21. Jahrhundert leistet, lässt sich an der Exkommunikation einer Gruppe um eine Visionärin im süditalienischen Gallinoro zeigen, wo eine „Chiesa universale della Nuova Gerusalemme“ gegründet werden sollte, in der ein Kindjesu-Kult eine entscheidende Rolle spielt: URL: <http://www.ilfattoquotidiano.it/2016/06/06/papa-francesco-scomunica-i-fedeli-di-giuseppina-norcia-la-setta-e-colpevole-di-scisma/2799006/> (Zugriff: 17.07.2023).

gischen Vorgaben oder nach ideengeschichtlichen Anklängen, sondern versucht der konkreten Weitergabe von Frömmigkeitspraktiken nachzuspüren.

Zu diesem Zweck wird der Untersuchungsrahmen weit gespannt, so wird es darum gehen, die *longue durée* des Kindjesu-Kultes von seinen im Mittelalter zu verankernden Wurzeln über konfessionelle Varianten, die sich ab dem 16. Jahrhundert beobachten lassen, bis zur Kritik im ausgehenden 18. Jahrhundert ins Auge zu fassen. Vor diesem Hintergrund werden dann Einzelfälle erschlossen: Eine südfranzösische Variante erlaubt zu beleuchten, welche soziale Relevanz der Kult in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts haben konnte, des Weiteren werden – durch eine kleinteilige Rekonstruktion des Wissenstransfers – die Verknüpfungen zwischen französischen und deutschen Formen des Kultes genauer verfolgt. Ausgehend von Madame Guyon, der Hauptfigur der vorliegenden Studie, kann untersucht werden, wie sie den Kult geprägt hat, was ihre Lehren und Praktiken auszeichnete und welche Aneignungen diese in pietistischen Zirkeln im Alten Reich erfuhren.

Transkonfessionelle Zirkulation von Wissen

Diese Studie will mit ihren detaillierten Fallanalysen, in denen mannigfaltige Formen der Aneignung des Jesuskind-Kultes in den Blick geraten, einen Beitrag zu aktuellen historiographischen Debatten leisten. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Frühen Neuzeit haben sich lange Zeit auf die Untersuchung einzelner konfessioneller Gruppen und ihrer jeweiligen ideen-, sozial- und kulturgeschichtlichen Ausprägungen konzentriert. In den letzten Jahren sind jedoch zunehmend Querverbindungen zwischen den christlichen Konfessionen aufgedeckt worden, und daraus ergaben sich Forderungen nach einer grundlegenden Revision des Konfessionalisierungsparadigmas. Damit verbindet sich die Herausforderung, eine – erst im 19. Jahrhundert festgeklopfte – Vorstellung von voneinander klar zu unterscheidenden Orthodoxien zu nuancieren.³

Bei einer Untersuchung der mystischen Bewegungen in Frankreich und im deutschsprachigen Raum des ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts, wie sie hier geleistet wird, entsteht ein Bild, in dem die Übergänge fließend scheinen, man von konfessioneller Uneindeutigkeit ausgehen muss. Es handelt sich hierbei

3 Vgl. hierzu die einschlägigen Arbeiten von Greyerz, Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität; Lehmann/Schilling/Schrader, Jansenismus, Quietismus, Pietismus; Schwerhoff/Piltz, Gottlosigkeit und Eigensinn; einen Schritt weiter gehen: Pietsch/Stollberg-Rilinger, Konfessionelle Ambiguität; Pohlig, Geschichte als Orthodoxie, Geschichte als Häresie, 49–65; Pohlig, Harter Kern, 389–401; Holzem, Christentum in Deutschland; eine hilfreiche Perspektivierung von deutsch- und französischsprachigen Forschungen findet sich in: Büttgen/Duhamelle, Religion ou confession?; siehe auch die Aktivitäten und Publikationen des von mir mitentwickelten Forschungsnetzwerks zum frühneuzeitlichen religiösen Dissens: EModiR: <https://emodir.hypotheses.org/> (Zugriff: 17.07.2023).

nicht nur um strukturelle Ähnlichkeiten, sondern es werden Verbindungen erkennbar, dank derer religiöses Wissen nicht nur in andere Sprachen übersetzt, sondern auch in neue Kontexte übertragen werden konnte. Diese Übergangsphänomene wurden zeitgenössisch wahrgenommen und genutzt, zum Teil gefürchtet, führten zu Skandalen und gaben mitunter Anlass für Verfolgungen. Es scheint demnach zwingend, eine europäische Geschichte des Wissenstransfers innerhalb von spirituellen Bewegungen und von einer spirituellen Bewegung zur nächsten zu schreiben. Denn selbst wenn sich in den letzten Jahren eine intensive Forschung zu den nationalen und internationalen Netzwerken des Pietismus entwickelt hat⁴ und in der katholischen Religionsgeschichte häusliche Frömmigkeit und deren Weitergabe einen immer größeren Stellenwert einnehmen,⁵ fehlen nach wie vor eingehende Untersuchungen zu Transferbewegungen zwischen Katholizismus und Pietismus.⁶ Die hier vorgenommene Analyse auf lokaler und transregionaler Ebene zielt darauf ab, eine Sozial- und Kulturgeschichte unterschiedlicher Formen von im europäischen Kontext immer schon plural zu deutender Religiosität zu rekonstruieren: Dazu gehören das Funktionieren von Netzwerken, soziokulturelle Identitätsbildung, Mechanismen der Ausgrenzung von Seiten der institutionell verfassten Orthodoxien und die damit verbundene Abgrenzung der Bewegungen selbst, Eigendarstellungen und Außenwahrnehmung dieser Bewegungen und die Praktiken, die charakteristisch für sie waren. Die hier vorgenommene Analyse ausgewählter Fallgeschichten und Übersetzungen erlaubt, die Übertragungsmomente über konfessionelle Grenzen hinweg zu untersuchen, die sich bei genauerem Hinsehen als keineswegs undurchlässig und unverrückbar erweisen. Was besondere Aufmerksamkeit verdient, sind Momente, in denen sich Zeitgenossen offensichtlich dazu berufen fühlten, ihre religiöse Verortung erläutern zu müssen, und in denen sie über die Bedingungen der Kommunikation explizit nachdachten, sei es im Zusammenhang mit der Rezeption von Texten oder im Zusammenhang von (auch aus der Ferne geleisteter) spiritueller Begleitung.

Die weitgefasste Perspektive ist demnach eine des großen Maßstabs, um transkonfessionelle Verbindungen der Verehrung der für das frühneuzeitliche Christentum zentralen Figur des Jesuskindes deutlich zu machen. Im Sinne einer *histoire croisée* (nach Michael Werner und Bénédicte Zimmermann) geht es nicht um die Geschichte eines monolinearen Einflusses, sondern um das Hin- und Her des historiographischen Blicks⁷ und um Fragen, die erst durch die Kenntnis des jeweils anderen Kontextes generiert werden. Nur der Blick auf die Einzelheiten erlaubt, die

4 Vgl. Lehmann, Geschichte des Pietismus.

5 Vgl. etwa Brundin/Howard/Laven, The Sacred Home.

6 Vgl. dazu Meyer/Sträter, Rezeption mystischer Traditionen; Malena, „Gefährliche Nähe“.

7 Werner/Zimmermann, Vergleich, Transfer, Verflechtung, 607–636.

Konnexionen überhaupt sichtbar zu machen. Mikrohistorische Beobachtungen werden vor dem Hintergrund übergreifender Fragen bedeutungsvoll.⁸ Das methodische Vorgehen beruht in erster Linie auf einer Analyse von Praktiken und Bedeutungszuschreibungen. Es werden Spuren von relativ kleinen – und sicherlich „außergewöhnlichen“, exklusiven – Personengruppen verfolgt, durch deren Fokussierung das Denk- und Glaubbare zum damaligen Zeitpunkt überhaupt erst sichtbar gemacht werden soll. Dabei geht es um eine genaue Lokalisierung und historische Einordnung von Wahrnehmungen und von gelebten Erfahrungen. So bleibt die Studie dann nicht Beschäftigung mit einem gesellschaftlichen Randphänomen, sondern weist darüber hinaus, indem sie zeigt, welche Sonderformen sich aus weitverbreiteten Frömmigkeitspraktiken herausbilden konnten. Sie will grundlegend fromme Überzeugungen sowie religionspolitische Projekte des ausgehenden 17. Jahrhunderts und des beginnenden 18. Jahrhunderts unter die Lupe nehmen und interpretieren. Um die Verknüpfungen zwischen unterschiedlichen Milieus zu analysieren, wurde der Fokus auf einzelne Vermittlerfiguren, *Go-betweens* oder kulturelle *Broker* gewählt. Damit wird auch ein narrativer Rahmen für die Rekonstruktion von Übergängen und Übersetzungsvorgängen vorgeschlagen.⁹ Die Untersuchung fügt sich damit ein in neuere Versuche, Wissensgeschichte als Geschichte sozialer Zusammenhänge zu lesen.¹⁰ Wissen wird als sozial verankert verstanden, als Aspekt, Faktor und Ergebnis sozialer Positionierung. *Religiöses* Wissen ist einerseits charakterisiert durch den Anspruch, eine als universell gültig verstandene Wahrheit zu vermitteln, sowie durch den Versuch, Vertrauen in Wissen zu generieren, andererseits trifft es aber stets auch auf Grenzen, die dem Wissbaren gesetzt werden.¹¹ Die Spannung zwischen diesen Polen wird jeweils kulturell bzw. institutionell ausgehandelt und muss immer in einem konkreten sozialen Kontext analysiert werden.

Spielen also historische Akteure und Akteurinnen eine große Rolle, dann sind sie Teil eines „Laboratoriums“, um mit Bruno Latour zu sprechen, in dem Wissen durch alltägliche Praktiken produziert wird und in materiell greifbarer Form Validität erhält.¹² Im Sinne eines praxeologischen Ansatzes interessiert daher nicht nur, welche Ideen weitergetragen wurden, sondern wie das im Einzelnen geschah. Im Rahmen dieser Studie wird deshalb gefragt, welche Frömmigkeitspraktiken Kindheits-

8 Dabei orientiert sich die vorliegende Arbeit an der kulturhistorischen Ausprägung der Mikrogeschichte, wie sie Carlo Ginzburg oder Natalie Zemon Davis geprägt haben.

9 Bekannte Beispiele dieses historiographischen Zugriffs finden sich bei: Zemon Davis, *Trickster Travels*; Subrahmanyam, *Three Ways of Being Alien*; Rothman, *Brokering Empire*. Eine kritische Bestandsaufnahme des analytischen und narrativen Ansatzes bietet: Raj, *Travelers and Cultural Translators*, 39–57.

10 Burke, *A Social History of Knowledge*.

11 Badea et al., *Making Truth*; Dürr/Holzem/Gerok-Reiter/Patzold, *Religiöses Wissen im vormodernen Europa*.

12 Latour, *Reassembling the Social*.

vorstellungen Realität verschaffen konnten, wie Textarbeit, Übersetzungsarbeit, predigtartiges Sprechen und die Anfertigung von Briefen, der Einsatz von Bildern, die Einkleidung von Puppen und die Anweisungen, die Druckern erteilt wurden, aber auch Zensurvorschriften Anteil hatten an einer langanhaltenden transkonfessionell zirkulierenden Wissensproduktion und -rezeption.

Die mystischen Traktate der Madame Guyon und ihrer Adeptinnen und Adepten, ebenso wie die von ihnen verfassten und untereinander ausgetauschten Briefe stellten ein sehr spezifisches Wissen zur Verfügung, das mit einem erheblichen Aufwand – blickt man auf die schiere Zahl der Publikationen und Korrespondenzen – über sprachliche und konfessionelle Grenzen hinweg kommuniziert wurde. Lohnend erscheint daher eine vertiefte Untersuchung der Mechanismen des Transfers dieses Wissens und seiner sozialen Anwendungen. Dabei spielte die Überzeugung, man sei zur Vervollkommenung der eigenen Frömmigkeit auf Hilfe angewiesen, eine entscheidende Rolle. Anhand der hier in den Blick geratenden Fälle lässt sich beobachten, wie spirituelle Begleitung jeweils angeboten, beziehungsweise in Anspruch genommen wurde; nicht unerheblich ist dabei die Frage nach wechselnden Machtverteilungen durch selbst gewählte und definierte Kinder- und Elternpositionen. Diese führten dazu, dass ein komplexes Netz von wechselseitigen Abhängigkeiten entstand, das von vielen Faktoren abhing und eine allein geschlechtlich bestimmte Rollenverteilung aushebelte, wie sie sowohl von der katholischen als auch von der lutherischen und der calvinistisch-reformierten Kirche für den Bereich der Theologie definiert worden war und laut derer Frauen grundsätzlich nicht als Theologinnen gewünscht waren. Im Binnenverhältnis der Gruppen ging es um eine konflikträchtige Aushandlung von zwischenmenschlichen Beziehungen – gleichzeitig waren die historischen Akteure und Akteurinnen stets auch mit der Reaktion der Außenwelt konfrontiert. Die hierarchisch übergeordneten Instanzen reagierten unterschiedlich, dabei war das Ausmaß eingesetzter Kontrollmechanismen im Kontext der höfischen Konfiguration Frankreichs grundsätzlich ein anderes als in den protestantischen Territorien des Alten Reichs.

Spirituelle Kindheit als intersektionale Kategorie

Madame Guyon war nicht die einzige Frau, die in der Frühen Neuzeit von sich reden machte, indem sie für die Verehrung des Jesuskindes eintrat. Weit entfernt von der Hypothese, dass der Kindjesu-Kult „nur für Frauen“ bestimmt sei, wie Kritiker des ausgehenden 18. Jahrhunderts behaupteten,¹³ wird in dieser Arbeit deutlich, dass er tatsächlich einigen Frauen beachtliche *Agency* verliehen hat. Deren Geschichte soll hier erzählt werden. Ebenso soll thematisiert werden, wie die von Frauen geprägten

13 Diese Vorstellung wird auch noch in jüngerer Forschung vertreten: zum Beispiel von *La Rocca*, *Enfant Jésus*.

Kultpraktiken auch von Männern aufgenommen wurden. Darüber hinaus bietet die Studie eine neue produktive Möglichkeit an, geschlechtergeschichtliche Fragestellungen zu erweitern. Denn auch wenn Geschlecht in der Frühen Neuzeit eine zentrale soziale Kategorie war, die nicht zuletzt den Zugang zu theologischem Wissen bestimmte, zeigen die Quellenbefunde, dass es weitere, konstruierte Kategorien gab, die den Wirkungsgrad der Kategorie Geschlecht beeinflussten. Geschlechtergeschichte fragt nach Beziehungen und insbesondere nach Machtrelationen. Bevorzugt hat man sich in der Vergangenheit dabei die Beziehungen von Männern und Frauen angesehen, sich gefragt, wie hier unterschiedliche Rollen verhandelt wurden und auch wie das metaphorische Sprechen über das eine oder andere Geschlecht eine tatsächliche Rollenverteilung generierte.¹⁴ Interessant erscheint es – im Sinne intersektionaler Beziehungsachsen –, die Perspektive zu öffnen und über eine vermeintliche Dichotomie Mann-Frau hinausgehend zu fragen. Dabei bieten sich weitere Positionen in der Familienmatrix an. Zu Recht ist immer wieder darauf hingewiesen worden, dass das Modell familiärer Zusammenschlüsse ein wichtiger Kitt für religiöse Gemeinschaften zu sein scheint – und das jenseits der Denominationen (wie etwa „Klosterbrüder“ und „-schwestern“, die „Familiaristen“, der „lutherische Haushalt“). Das Kind besetzt eine zentrale Position im Familienverband. Nicht nur Jesus wurde als Kind imaginiert, sondern auch diejenigen, die ihm nachfolgen wollten, glaubten Kinder zu sein. Damit scheinen in den für diese Studie konsultierten Quellen auch Vater-Kind- und Mutter-Kind-Beziehungen als mögliche – real wirksame und metaphorisch imaginierte – zwischenmenschliche Gefüge auf.

Für die Frühe Neuzeit ist die Berücksichtigung der Verschränkung verschiedener sozialer Kategorien zunächst von der Sozialgeschichte und später von der Geschlechtergeschichte durchaus immer wieder eingefordert worden. Als „Personen“, um das von Gabriele Jancke und Claudia Ulbrich verwendete Konzept hier zu nennen,¹⁵ sind Menschen der Frühen Neuzeit zu verstehen, die in unmittelbarer Abhängigkeit von ihrer Zugehörigkeit zu unterschiedlichen sozialen Kategorien einerseits handlungsfähig waren, sich andererseits sozial voneinander unterschieden: Geschlecht, Religionszugehörigkeit, Stand (ledig, verheiratet), soziale und geographische Herkunft – und eben auch Alter spielten dafür eine Rolle.

Die US-amerikanische Juristin Kimberlé Crenshaw hat in ihren Texten zur Intersektionalität nach Mehrfachdiskriminierungen gefragt, um Schwarzen Frauen zu ihrem Recht zu verhelfen. Die Historiker Matthias Bähr und Florian Kühnel haben gezeigt, dass sich dieses Modell nicht ohne weiteres auf die Frühe Neuzeit übertragen lässt, weil man nur in wenigen Fällen von einem Unrechtsbewusstsein (und demnach

14 Seit den Anfängen der Geschlechtergeschichte ist auf die politische Wirkmacht von Sprache, von begrifflichen Prägungen und Vorstellungen hingewiesen worden. Hier sei nur auf den bahnbrechenden und nach wie vor anregenden Text von Joan Scott verwiesen: *Scott, Gender: A Useful Category*.

15 Vgl. *Jancke/Ulbrich, Vom Individuum zur Person*.

auch von Diskriminierungen) ausgehen kann.¹⁶ Offener plädieren sie für die Berücksichtigung von verschränkten Ungleichheiten.¹⁷

Das Fragen nach der Verschränkung von Ungleichheiten ist Hintergrund für die Rekonstruktion adliger Lebensweisen, die in diesem Band immer wieder beobachtet werden.¹⁸ Spezifische Themen der neueren Adelsforschung – zum Beispiel die Machtverteilung im adligen „Haus“, Positionen innerhalb der Familie, und dabei insbesondere die Rolle weiblicher Familienmitglieder, Heiratspolitik (Interaktionen mit angeheirateten Familien, aber auch Heiratsalter oder emotionale Bindungen innerhalb von arrangierten Ehen), Ehre, Verwaltung von Besitz und Konfliktmanagement – können so integriert werden.¹⁹ Die Studie schließt besonders an Forschungen zum Zusammenspiel von individuellem Handeln und Kollektivität an, einem für den Zusammenhalt des Adelsverbundes konstitutiven Prinzip. Es ist also auch von Interesse, bis zu welchem Grad nonkonformes Handeln zugelassen oder gar erwünscht war, ab wann es geahndet wurde.²⁰ Ebenso fokussiert sie Dynamiken der „Vergesellschaftung“, d.h. Beziehungen des Adels zu nichtadligen Standespersonen (zivilen, militärischen und nicht zuletzt auch geistlichen Beamten).²¹ Neu gerät dabei in den Blick, welche Rolle Religion in diesem Zusammenhang spielte.

Im Rahmen des Arbeitskreises Gender & Pietismus haben Historiker:innen die Prämisse der Verschränkung sozialer Ungleichheiten auf religiöse Kontexte angewandt und spezifisch das Lebensalter als eine der untersuchungswerten Kategorien hinzugezogen.²² Einer ähnlichen Fragerichtung folgend sollen auch hier soziale Ungleichheiten differenzierend berücksichtigt werden und nicht nur nach der Verschränkung von Religion bzw. Konfession, Stand und Geschlecht gefragt werden, sondern auch, wie die Vorstellung vom Kindsein damit in Zusammenhang gebracht werden kann.

16 Vgl. Bähr/Kühnel, Verschränkte Ungleichheit.

17 In dem von Bähr und Kühnel herausgegebenen Band finden folgende Kategorien Erwähnung: Geschlecht, Stand, Zuordnung zum Personenstand (verheiratet, ledig oder verwitwet), Nation, Ethnie, Freund/Feind/Fremde, Amt (Botschafter, Admiral), Beruf bzw. Zunftzugehörigkeit, Sprache, Alter, Konfession/Religion, Stadt/Land, Bürger, Sesshaftigkeit/ Herkunft, Bodenbesitz, Reichtum, Bildung, Körperwuchs, Untertanenschaft. Vgl. Tippelskirch, Intersektionale Betrachtungen der Frühen Neuzeit.

18 Statistische Hochrechnungen gehen davon aus, dass im 18. Jahrhundert der – hier im Fokus stehende – Adel etwa 0,5% der Gesamtbevölkerung in Frankreich und im Alten Reich ausmachte. Vgl. Demel, Perspektiven der Adelsforschung, 3. Aus dieser bereits sehr kleinen Gruppe werden hier nur einzelne Vertreterinnen und Vertreter behandelt.

19 Vgl. hierzu den Überblick bei Demel, Der europäische Adel; Asch: Europäischer Adel, 97–112.

20 Vgl. dazu die Ausführungen von Jendorff/Wunder, Adel in Hessen, 36–37.

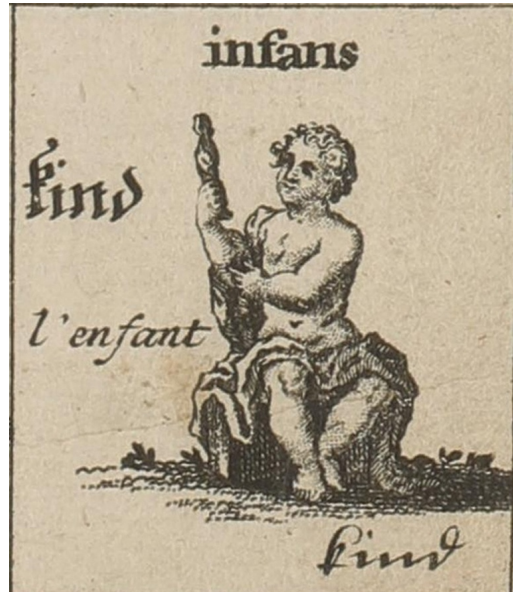
21 Ebd., 51.

22 Tippelskirch, Intersektionen von Lebensalter und Geschlecht im Pietismus.

Forschungsstand

Historiographischer Hintergrund ist dabei selbstverständlich die Geschichte der Kindheit, die durch die berühmte – und zwischenzeitlich heiß umstrittene – 1960 formulierte Hypothese von Philippe Ariès einen wichtigen Impuls erhalten hat.²³ Die von ihm vorgeschlagene klare zeitliche und soziale Verankerung eines Wandels der Vorstellung von Kindheit wurde inzwischen revidiert: Für Ariès hatte sich die moderne Kindheit am Übergang vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit neu herausgebildet, wohingegen die Forschung inzwischen von einer Kontinuität ausgeht; er verortete diesen Wandel im Bürgertum und im säkularen Bereich, auch das ist nicht mehr Stand der Forschung.²⁴ Sein Verdienst bleibt es, das *sentiment d'enfance* als ein historisch zu verankerndes Phänomen zum Forschungsobjekt gemacht zu haben. Empirische Untersuchungen, die im Aufwind seiner These durchgeführt worden sind, erbringen den Beweis, dass sich tatsächlich über den Lauf der Zeit das Ver-

Abbildung 1: Illustration aus: Neu erfundener Lust-Weg zu allerley schönen Künsten und Wissenschaften (1780), einem mehrsprachigen Lehrbuch, das mit Bildern Wissen zu vermitteln suchte.



23 Ariès, *Vie familiale sous l'Ancien Régime*; zur Entwicklung der Forschung siehe den nützlichen Überblick bei Harrington, *Childhood*, 479–486, zur Rezeption in der deutschen Historiographie siehe etwa Arnold, *Kind und Gesellschaft*.

24 Das wurde schon herausgestellt in Becchi/Julia, *Histoire de l'enfance en Occident*.

ständnis der Kindheit gewandelt hat.²⁵ Für diese Studie ist von Interesse, inwiefern religiöses Wissen die Vorstellung von Kindheit beeinflusst und weiterentwickelt hat.

In der Frühen Neuzeit gab es durchaus unterschiedliche Positionen zur Frage der Natur des Kindes. Schematisch lassen sie sich wie folgt zusammenfassen: 1) Kinder seien böse von Natur aus (aufgrund der Erbsünde) und verlangten daher nach Disziplin – eine Position, die bereits auf Augustinus zurückgeht und u.a. von Luther vertreten wurde;²⁶ 2) sie seien grundsätzlich gut, brauchten aber Führung, wie Erasmus und später auch Rousseau argumentierten;²⁷ 3) sie seien wie Wachstafeln, benötigten daher dringend Erziehung, wie etwa Locke unterstrich.²⁸ Dass es so unterschiedliche Auffassungen gab, erklärt denn auch, warum die Kindheit Christi zur Projektionsfläche für unterschiedliche Deutungen werden konnte. Im 17. Jahrhundert wurde diskutiert, ob es möglich sei, dass Gott als unvollkommenes Kind auf die Welt gekommen sei, oder ob er, auch als er den Anschein eines Kindes hatte, nicht doch bereits alle Charakteristika eines denkenden Erwachsenen in sich getragen habe.

Da die Studie zum ersten Mal Phänomene verknüpft, die so noch nicht in Verbindung gebracht worden sind, bestand eine besondere Herausforderung darin, sehr unterschiedliche disziplinäre, konfessionelle sowie nationale Historiographien zusammenzuführen. Stützen konnte sich die Untersuchung auf kunstgeschichtliche Kataloge, die verschiedene Darstellungstypen von Christuskindern verzeichnen und die nach wie vor hilfreiche Orientierung bieten. Über die Rezeption dieser Figuren, die Anbetung von Statuen und Bildern haben sich eher die Volkskunde und empiri-

25 Gegenstand neuerer Forschung sind etwa das jeweilige emotionale Setting, die institutionelle Betreuung, die familiäre Beziehungsstruktur oder auch die körperliche Konstitution und deren Beschreibung in Tauf- und Sterberegistern und neuerdings die Frage, ob sich überregionale oder gar globale Gemeinsamkeiten und Unterschiede feststellen lassen. Für die hier durchgeführte Untersuchung wegweisend: *Neumann/Sträter*, Kind in Pietismus und Aufklärung. Dazu auch *Pollock*, Forgotten Children, Parent-Child Relations; *Haas*, Renaissance Man and His Children; *Schmid*, Entdeckung der Kindheit sub specie religionis, 37–56; *Jacobi*, Soziale Kontur der Halleschen Waisenkinder, 53–69; *Niccoli*, Il seme della violenza; *Jarzebowski*, Kindheit und Emotion; *Lehner*, Praktiken des Vergleichens von Kindern; *Fass*, The Routledge History of Childhood; *Jarzebowski*, Children. Towards a World History.

26 Klassisch dazu: *Strauss*, Luther's House of Learning.

27 Wolfgang Reinhard hat die Produktion von Putten in Renaissance und Barock – und er erwähnt dabei explizit auch die Darstellung von Jesuskindfiguren – als Teil einer „spezifisch europäischen Tradition bildlicher Idealisierung des Kindes“ bezeichnet. Er ordnet sie ein in die Entwicklung einer regelrechten Ideologie, die von den italienischen Humanisten des 15. Jahrhunderts bis zu Rousseau und den Romantikern des beginnenden 19. Jahrhunderts vorangetrieben worden sei und laut derer Kinder eine reine, noch unverdorbene Natur besäßen und dem Schöpfer besonders nahe stünden. *Reinhard*, Lebensformen Europas, 244.

28 *Cunningham*, Children and Childhood.

sche Kulturwissenschaften gebeugt.²⁹ Eine reiche Fundgrube war diesbezüglich auch lokalgeschichtliches Interesse für Krippenfiguren und Weihnachtsriten.³⁰ Denn die materielle Geschichte der Religion wird erst in jüngster Zeit als Teil der Allgemeinen Geschichte intensiver beforscht.³¹

In der protestantischen Kirchengeschichte der Frühen Neuzeit wurde das Augenmerk nur sehr selten auf das Jesuskind gelenkt. Selbst in der neuen Studie von Anselm Schubert, in der er eine Geschlechtergeschichte Christi vorschlägt und die im Laufe der Geschichte unterschiedlich imaginierte Leiblichkeit des Erlösers betrachtet, kommt die Kindheit Christi nur sehr knapp vor.³² In der deutschsprachigen katholischen Kirchengeschichte wird im allgemeinen Frömmigkeitsgeschichte selten prominent behandelt, das scheint auch Auswirkungen auf die Erforschung des Kindjesu-Kultes gehabt zu haben.³³ Für Frankreich sieht das etwas anders aus, dort haben Yvan Loskoutoff und Jacques le Brun bereits in den 1980er und 1990er Jahren die Bedeutung des Kindjesu-Kultes erkannt und auf die mittelalterlichen Wurzeln des Kultes hingewiesen.³⁴ Sie haben auch bereits die Bedeutung von Madame Guyon in diesem Zusammenhang unterstrichen, allerdings bezogen sie deren Rezeption nicht in ihre Betrachtung mit ein. Das hängt unmittelbar auch mit den existierenden Studien zu Madame Guyon zusammen, auf die sie sich beziehen konnten.

Da sie eine zentrale Stelle in dieser Studie einnimmt, scheint es angebracht, die Forschungen zu Madame Guyon etwas ausführlicher darzustellen. Nachdem Eugène Griselle 1910 eine erste Edition der Verhörprotokolle Guyons vorgelegt³⁵ und Henri Delacroix in ihren Schriften die „Wandlungen des mystischen Ichs“ nachverfolgt hatte,³⁶ ist in der französischen Geschichtswissenschaft ein ernst zu nehmendes Interesse an Guyon erst ab den 1950er Jahren festzustellen. Für die meisten Forscher:innen stand dabei der ideen- und religionsgeschichtliche Zusammenhang im Vordergrund. Louis Cognet hat Guyon als wichtige Teilnehmerin in der Debatte um das Konzept der reinen Gottesliebe (*pur amour*) wahrgenommen, doch sowohl er als auch Raymond Schmittlein sahen die beiden männlichen Kontrahenten Fénelon und Bossuet im Mittelpunkt der politischen Auseinandersetzungen – und sprachen Guyon politische Bedeutung ab.³⁷ Die darauffolgende Generation hat dann dazu

29 So etwa *Aris/Kürzeder*, Seelenkind.

30 Ein besonders gut recherchiertes Beispiel ist: *Bertrand*, *La Nativité et le temps de Noël*.

31 Eine anregende Einführung bieten: *Ivanič/Laven/Morrall*, *Religious Materiality*.

32 *Schubert*, *Christus (m/w/d)*, 146–151.

33 Dazu *Priesching*, *Herz-Jesu-Verehrung*.

34 *Loskoutoff*, *Sainte et fée*; *Le Brun*, *Dévotion à l'Enfant Jésus au XVIIe siècle*, 402–431.

35 *Griselle*, *Procès de Madame Guyon*, 58–66; *Documents d'Histoire: XVIIe, XVIIIe et XIXe s.* (1910), 98–120.

36 *Delacroix*, *Psychologie du mysticisme*.

37 *Schmittlein*, *Aspect politique du différend Bossuet – Fénelon*; *Cognet*, *Crépuscule des Mystiques*; ders., *Spiritualité de Mme Guyon*, 269–275; ders., *Guyon*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, Sp. 1306–1336.

beigetragen, dass Guyon inzwischen auch aus Überblicksdarstellungen des *Grand Siècle* nicht mehr wegzudenken ist, dabei überwogen nach wie vor eher theologisch interessierte und literaturwissenschaftliche Zugänge.³⁸ So hat Michel de Certeau eine überzeugende Lesart für eine Interpretation des schreibenden Ichs/Guyon vorgegeben. Demnach habe dieses die Unerreichbarkeit Gottes zum Ausgangspunkt seines Schreibens gemacht und sich damit aus der Mängelerfahrung heraus konstituiert.³⁹ In den 1980er Jahren folgten verschiedene biographische Ansätze⁴⁰ sowie literaturtheoretische Auseinandersetzungen. Jacques Le Brun hat sich sehr dafür eingesetzt, Madame Guyon auch theologisch ernst zu nehmen.⁴¹ Für die anschließende Forschung war dann entscheidend, dass Dominique Tronc sich an eine umfassende Erschließung der Quellen gewagt hat. Auch wenn seine Edition umstritten ist, so hat sie doch eine umfangreichere Beschäftigung mit Guyons Werk erst ermöglicht.⁴² Das Jubiläum ihres Todesdatums im Jahr 2017 war Anlass für eine in Genf von Mariel Mazzocco und Ghislain Waterlot organisierte Tagung, die zum ersten Mal versucht hat, den Fokus auf die politischen Implikationen und die Jahre in Versailles zu richten.⁴³ Drei neuere Dissertationen haben erneut Guyons literarisches, theologisches und ideengeschichtliches Werk in den Blick genommen.⁴⁴

Während Madame Guyon also zu den bekannten frühneuzeitlichen Figuren der französischsprachigen Geschichtsschreibung gehört, ist sie in Deutschland immer noch nahezu unbekannt.⁴⁵ Die Bedeutsamkeit der Mystikerin und ihrer Rezeption wurde in der deutschsprachigen Forschung durch die prägende Wirkung überschattet, die die satirische Überzeichnung des Einflusses der Madame Guyon durch den Autor Karl Philipp Moritz (1756–1793) ausgeübt hat. Die Lektüre des von Moritz

38 *Armogathe*, *Le quétisme*; ders., *Quiétisme*, 370–377; ders., *Folie et corps*; *Le Brun*, *Spiritualité de Bossuet*; ders., *Expérience religieuse et littéraire*; *Orcibal*, *Etudes d'Histoire et de Littérature*, 411–536.

39 *Certeau*, *La fable mystique*.

40 *Gondal*, *Madame Guyon*; dies., *Autobiographie de Madame Guyon*, 307–323; dies., *Madame Guyon. Rencontres autour de la Vie*.

41 *Le Brun*, *Présupposés théoriques*.

42 *Guyon*, *Vie par elle-même*, hrsg. Tronc; dies., *Correspondances I: Directions spirituelles*, hrsg. Tronc; dies., *Correspondances II: Années de combat*, hrsg. Tronc; dies., *Correspondances III: Chemins mystiques*, hrsg. Tronc. Zu einer kritischen Einschätzung dieses editorischen Unterfangens gelangt *Trémolières*, *Donner à lire Mme Guyon*, 547–554.

43 *Mazzocco/Waterlot*, *Madame Guyon ou l'inquiétude de la liberté*. *Mazzocco*, *Madame Guyon et l'ordre secret* ist erst während der Drucklegung dieser Studie erschienen und konnte daher nicht berücksichtigt werden.

44 *Piguet*, *Madame Guyon: portraits de femme* (2021); *Felter Vaucanson*, *La conversation éternelle* (2023); *De Maeyer*, „O je ne suis!“ *Mysticism and Modern Subjectivity* (2025).

45 Vgl. zur weitergehenden Einordnung *Tippelskirch*, „... où mon nom n'était pas“, 30–44; dies., „Es ist nichts Eingebildetes in mir“, 11–25.

verfassten autobiographischen Romans *Anton Reiser*, in dem der Fanatismus der Adepten der französischen Mystikerin angeprangert wird, hat deutsche Literaturwissenschaftler:innen lange nur mit einem voreingenommenen Blick auf die Schüler und Schülerinnen Guyons schauen lassen, Historiker:innen hielten das Thema für uninteressant.⁴⁶ Dabei hatte es zu Beginn des 20. Jahrhunderts schon Versuche gegeben, die Französin bekannter zu machen.⁴⁷ Auch haben sich vereinzelt Theolog:innen für den Guyon'schen Einfluss auf die Berleburger Bibel interessiert.⁴⁸ Der Germanist Hans-Jürgen Schrader hat dann in einem sorgfältig recherchierten Artikel zum ersten Mal den Versuch unternommen, einen unverstellten Blick auf die literarischen Aneignungen zu werfen.⁴⁹ Ihm ist es zu verdanken, dass auch das Motiv der Kindheit in dieser Rezeption als wichtiges Moment verstanden wurde.⁵⁰

Hier setzt die vorliegende Studie nun an, bedient sich aber eines sehr viel weitergehenden methodischen Instrumentariums, blickt sie doch auf unterschiedliche Milieus und deren Verknüpfung und stellt Fragen bezüglich der jeweiligen sozialen Relevanz der mystischen Lebensauffassung. Denn es waren gewagte utopische Gesellschaftsentwürfe, die an die Lehren der Madame Guyon geknüpft waren. Ihre Umsetzung war schwierig bzw. hatte keine lange Lebensdauer, aber sie waren in der Lage, die herrschende gesellschaftliche Ordnung grundlegend in Frage zu stellen. Ihre Untersuchung war bislang ein Forschungsdesiderat. Ihr provokatives Potential soll hier entschlüsselt werden.

Quellen und Aufbau

Dazu stützt sich die vorliegende Studie auf ein umfangreiches Spektrum an Primärquellen, die heterogenen Quellengattungen angehören: So werden Verhöre, Briefe, (auto-)biographische Schriften, Traktate, Kontroversliteratur, Bildwerke interpretiert. Die Ergebnisse einer umfangreichen Forschungsliteratur werden miteinbezogen.

Mystisches Gedankengut wurde in zahlreichen, publizierten und handschriftlich abgefassten und kopierten Texten durch Europa verteilt. Bestände, die Madame Guyons Wirken rekonstruieren lassen, sind zum Teil im Archiv von Saint Sulpice aufbewahrt. Das Gros ihrer auf Französisch publizierten Werke findet sich in der Französischen Nationalbibliothek. Gesamtausgaben ihrer Werke wurden bereits im

46 Sehr deutlich ist das in folgender Publikation zu spüren: *Wingertszahn*, Anton Reiser und die „Michelein“. Eine differenzierte Auseinandersetzung mit Wingertszahn und ähnlich problematischen Positionen der Moritz-Forschung findet sich bei *Schrader*, Goethes Verbindung. Kritisch zu den Grenzen der Pietismusforschung: *Gierl*, Im Netz der Theologen, 463–487.

47 Noch sehr lückenhaft: *Eckhardt*, Einfluss der Madame Guyon.

48 *Heuberger*, Commentaires bibliques, 303–325; siehe auch *Albrecht*, Guyon, Jeanne Marie.

49 *Schrader*, Pietismus und deutschsprachige Literatur, 189–225.

50 *Schrader*, „Werd ein Kind!“.