

UTE GAUSE

Reformation und Genderforschung

Schritte der Neukonzeptionierung

Frauen-, Männer-, Gendergeschichte

Schaut man in das 16. Jahrhundert und auf die lutherische und die reformierte Reformation, so hat man bis heute den Eindruck, dass Frauen an ihr nicht unmittelbar beteiligt waren. Die in Kooperation mit katholischen und evangelischen Kirchenhistorikern – Raymund Kottje und Bernd Möller zusammen mit Thomas Kaufmann und Hubert Wolf – neu konzipierte und in Bezug auf die vergleichende ökumenische Perspektive vorbildliche dreibändige „Ökumenische Kirchengeschichte“ aus dem Jahr 2008 – als Lehr- und Lesebuch ausgewiesen – berücksichtigt die Frauen- und Geschlechterforschung nur marginal.

Die These dieses Beitrags lautet – und ein Blick in das Inhaltsverzeichnis der Ökumenischen Kirchengeschichte bestätigt dies –: reformationsgeschichtliche Forschung, die Eingang in die Standardwerke findet, berücksichtigt bis heute die Genderperspektive kaum. In der 2006 von dem Göttinger Reformationshistoriker Thomas Kaufmann veröffentlichten „Geschichte der Reformation“, die immerhin stattliche 954 Seiten zählt, kommen die reformatorischen Flugschriftenautorinnen auf den Seiten 439 bis 451 vor. Für den deutschen Sprach- und Forschungsraum gilt nach wie vor die 1987 von Merry Wiesner festgestellte ‚Ghettoisierung‘ der Geschlechtergeschichte und ihre Forderung bleibt gültig: „We need to move beyond this, and integrate gender as a category of analysis as fully as we now integrate class. This will mean rethinking many political and intellectual issues, and analyzing basic terminology.“¹ Im anglo-amerikanischen Raum ist der Blick auf die Reformation bereits zum Teil sowohl ökumenisch als auch europäisch und ‚gegendert‘, so zeigt es jedenfalls der 2006 von Jeffrey R. Watt herausgegebene Band „The Long Reformation“, in dem ein komplettes Kapitel das Thema „The Reformation and Gender“ behandelt.²

¹ MERRY E. WIESNER, *Beyond Women and the Family: Towards a Gender Analysis of the Reformation*, in: *Sixteenth Century Journal* 18 (1987), H. 3, S. 311-321, hier S. 311.

² JEFFREY R. WATT (Hg.), *The Long Reformation*, Boston/New York 2006.

Dabei geht es nicht um eine Implementierung feministischer Theologie in die Kirchengeschichte. Vielmehr sollen sowohl Frauen, die als Protagonistinnen der Reformation in Erscheinung getreten sind, berücksichtigt werden als auch eine Genderperspektive, die sich der Konstruktion von Geschlechterrollen im 16. Jahrhundert zuwendet. Feministische Forschungen im 20. Jahrhundert haben nachhaltig dafür sensibilisiert, dass Frauen in der Kirchengeschichte bislang kaum berücksichtigt wurden.³ Gelegentlich verstellen jedoch die Kategorien von Unterdrückung und Befreiung oder Domestizierung versus Klosterbildung die Sicht auf die Aktivitäten der Frauen und Männer, die die Veränderungen der Zeit als Chance zur Verflüssigung von Rollen begriffen und versuchten, am theologischen Diskurs zu partizipieren.

Mit Zuschreibungen wie ‚Befreiung‘ und ‚Unterdrückung‘ ergibt sich die Gefahr, dass sich ein statischer Begriff von Geschlecht oder von dem, was männlich und weiblich ist, entwickelt.⁴ In der Genderforschung wird ‚Geschlecht‘ als sozial und kulturell konstruiert betrachtet. Diese Konstruktionen gilt es zu untersuchen und in die Gesamtheit der Kirchengeschichte zu integrieren. Analysiert werden von daher nicht ‚die Frau‘ oder ‚Weiblichkeit‘, der ‚Mann‘ oder ‚Männlichkeit‘, sondern ‚Geschlecht‘ als ein historisch wandelbares Phänomen und zwar im Hinblick auf seine Veränderung in gesellschaftlichen Formierungsprozessen.⁵

Als Reflex auf die historische Frauenforschung ist es zu deuten, dass in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts verstärkt kirchengeschichtliche Sammelbände und Monografien erschienen sind, die den Anteil der Frauen an der Kirchengeschichte als gleichsam aus Versehen vergessen, sie nun aber entdeckt und gewürdigt sichtbar machen wollten. Stets handelt es sich um Heldinnen – „Starke, fromme Frauen“ hat etwa Peter Zimmerling sie genannt, Martin Jung titulierte einige von ihnen als „Nonnen, Prophetinnen und Kirchenmütter“⁶. Da es sich bei diesen Frauen um nicht studierte Theologinnen handelte, musste zunächst einmal geklärt werden, ob zumindest die Bezeichnung ‚Laientheologin‘ für Katharina Schütz, die hochge-

³ Vgl. RUTH ALBRECHT, Wir gedenken der Frauen, der bekannten wie der namenlosen. Feministische Kirchengeschichtsschreibung, in: Christine Schaumberger/Monika Maaßen (Hgg.), Handbuch Feministische Theologie, Münster²1988, S. 312-322.

⁴ Vgl. beispielsweise LUISE SCHOTTROFF/MARIE-THERES WACKER (Hgg.), Feministische Bibelauslegung, Gütersloh³2007. Dieses Kompendium versteht sich als „dezidiert feministisches Projekt“. Darum hat sich ein Autorinnenteam ausschließlich aus Frauen bestehend gebildet, mit der Zielsetzung, dass „christlicher Antijudaismus, westlicher Kolonialismus und alle Formen von Rassismus zugleich mit Frauenverachtung bekämpft werden müssen.“ Vorwort der Herausgeberinnen, in: ebd., S. XII-XVI, hier S. XII.

⁵ Diese Zielsetzung verfolgt die von mir gemeinsam mit Angela Berlis, Jochen-Christoph Kaiser und Gury Schneider-Ludorff verantwortete Reihe „Historisch-theologische Genderforschung“ bei der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig, von der bisher sieben Bände vorliegen.

⁶ MARTIN H. JUNG, Nonnen, Prophetinnen, Kirchenmütter. Kirchen- und frömmigkeitsgeschichtliche Studien zu Frauen der Reformationszeit, Leipzig 2002.

bildete und predigende Pfarrfrau neben Matthäus Zell in Straßburg, überhaupt gewählt werden durfte.⁷ Immerhin wird sie in einem Aufsatz Thomas Kaufmanns als „Pfarrfrau und Publizistin“ gewürdigt.⁸ Implizit bedurfte demnach die Beschäftigung mit Laientheologinnen zunächst einer Legitimierung.

Doch selbst solche Legitimierungen führen nicht zu einer Integration. Indem die Laientheologinnen als Ikonen stilisiert werden, wird ihre Ausnahmeposition betont. Diese Ausnahme- und Außenseiterpositionen scheinen es zu rechtfertigen, dass eine Übernahme der Lebensläufe dieser Frauen, ihrer Werke und Taten in Überblicksdarstellungen nicht erfolgt, selbst wenn bedeutsame Einzelstudien vorliegen. Jedenfalls kann es kaum an zu wenig vorhandener wissenschaftlicher Literatur liegen, dass in gegenwärtigen Gesamtdarstellungen der Anteil der Frauen am Verlauf der Kirchengeschichte nach wie vor marginal ist. Mittlerweile haben Forscher und Forscherinnen verschiedenster Generationen fundierte Arbeiten vorgelegt, die nicht oder kaum rezipiert werden. Wir stehen vor dem Phänomen, dass die bisherige Forschung nicht überschaut werden kann, weil sie nicht zum Bestandteil kirchengeschichtlicher Darstellung wurde.

Ein paar wenige historiografische Stationen seien aufgezählt: Bereits 1951 untersuchte Maria Heinsius, eine der ersten promovierten Theologinnen des 20. Jahrhunderts (1917, Universität Heidelberg), „Das unüberwindliche Wort. Frauen der Reformationszeit“.⁹ Ihre Arbeit wird gelegentlich rezipiert. Zahlreiche Arbeiten erschienen zu den Pfarrfrauen der Reformation.¹⁰ Aus dem Jahr 2001 stammt die an der Universität Koblenz-Landau entstandene Dissertation von Wilma Rademacher-Braick, die auf 560 Seiten „Reformatorsche Theologie in Texten von Frauen (1523–1558)“ darstellt, u. a. von Margareta von Treskow, Ursula Weyda, Katharina Zell, Florentina von Oberweimar und Ursula von Münsterberg. Ihre Untersuchung fließt in die im Jahr 2013 erschienene Arbeit von Dorothee Kommer, „Reformatorsche Flugschriften von Frauen. Flugschriftenautorinnen der frühen Reformationszeit und ihre Sicht von Geistlichkeit“, die im Wintersemester 2011/12 als Dissertation an der Universität Tübingen eingereicht und von dem Reformationshistoriker Ulrich Köpf betreut wurde, nicht ein.¹¹ Dies ist ein Beispiel dafür, wie die Nicht-Integration nicht

⁷ Vgl. DERS., Katharina Zell, geb. Schütz (1497/98–1562) – eine ‚Laientheologin‘ der Reformationszeit?, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 107 (1996), S. 145–178.

⁸ THOMAS KAUFMANN, Pfarrfrau und Publizistin – das reformatorsche Amt der Katharina Zell, in: Zeitschrift für Historische Forschung 23 (1996), S. 169–218.

⁹ MARIA HEINSIUS, Das unüberwindliche Wort. Frauen der Reformationszeit, München 1951.

¹⁰ Nur zwei Beispiele: ROLAND H. BAINTON, Frauen der Reformation. Von Katharina von Bora bis Anna Zwingli, 10 Porträts (Gütersloher Taschenbücher 1442), Gütersloh 1995; neuerdings SONJA DOMRÖSE, Frauen der Reformationszeit. Gelehrt, mutig und glaubensfest, Göttingen 2010.

¹¹ DOROTHEE KOMMER, Reformatorsche Flugschriften von Frauen. Flugschriftenautorinnen der frühen Reformationszeit und ihre Sicht von Geistlichkeit (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 40), Leipzig 2013.

einmal der dezidierten Frauenforschung, die die Theologie der Laiinnen der Reformationszeit untersucht, dazu führt, dass der erreichte Forschungsstand wieder und wieder neu erarbeitet wird.

Die Kategorie ‚Geschlecht‘ als eine die Gesellschaft und die Kirchengeschichte prägende Konstruktion einzuführen, eröffnet eine weitere wichtige Perspektive: Durch sie richtet sich der Blick nicht nur auf eine Frauen(eigen)geschichte, d. h. auf die Rekonstruktion der Biografie, Theologie und Frömmigkeit in der Reformation lebender Frauen, sondern auf Geschlechterkonstruktionen, Rollenbilder und Normierungen, an denen Kirche und Theologie maßgeblich beteiligt waren.¹² Einen Schritt in diese Richtung macht die US-amerikanische Dissertation von Marjorie Elizabeth Plummer, die im Jahr 2012 publiziert wurde und die „Clerical Marriage and the Process of Reform in Early German Reformation“ untersucht.¹³ Ihre Untersuchung zeigt sowohl die Relevanz, die der Priesterehe als neuer Institution zukam – eine Bedeutung, die in der gegenwärtigen Reformationsgeschichte nach wie vor kaum reflektiert wird –, als auch die Schwierigkeiten, sie zu etablieren und für sie Akzeptanz zu erreichen.

Eine gegenderte Reformationsgeschichte würde nicht mit kompensatorischen oder additiven Absichten einfach die (zufällig?) vergessenen Frauen den Männern an die Seite stellen, sondern müsste insgesamt eine Neukonzeptionierung vornehmen. Wichtig wäre es, Forschungen zur Konstruktion von Männlichkeit in der Reformationszeit einzuschließen. Hierfür stellen geschichtswissenschaftliche Forschungen zahlreiche erste Deutungs- und Periodisierungsversuche bereit, die bislang in der Kirchengeschichte kaum berücksichtigt worden sind. Männerforschung fragt „nach dem, was bei der Verallgemeinerung von Mann zu Mensch verloren geht und versucht, Männer nicht als geschlechtslose (Normal-)Menschen, sondern als geschlechtliche Wesen mit spezifischen Erfahrungen und Identitäten zu erforschen. Männer und Männlichkeiten werden dabei als historisch, kulturell und sozial variierende und konstruierte Phänomene betrachtet.“¹⁴

Wenn Mannsein und Männlichkeit in Abgrenzung zu Frausein und Weiblichkeit konstruiert werden, wie das vor allem seit dem Ende des 18. Jahrhunderts geschah, dann handelt es sich um polare Konstruktionen von Geschlechtscharakteren, die aus

¹² Vgl. dazu programmatisch und mit einer Auswahlbibliografie versehen UTE GAUSE, *Kirchengeschichte und Genderforschung. Eine Einführung in protestantischer Perspektive*, Tübingen 2006.

¹³ MARJORIE ELIZABETH PLUMMER, *From Priest's Whore to Pastor's Wife. Clerical Marriage and the Process of Reform in the Early German Reformation* (St Andrews Studies in Reformation History), Farnham/Burlington 2012.

¹⁴ Vorwort, in: *Kritische Männerforschung. Neue Ansätze in der Geschlechtertheorie* (Argument, Sonderband, N. F. 246), hrsg. von BauSteine Männer, Hamburg 1996, S. 5-10, hier S. 5.

dem Gegensatz leben. Frauen werden nun eine Vielzahl von Eigenschaften zugeordnet, die fortan als typisch weiblich gelten.

Untersuchungen für die Zeit vor dem 18. Jahrhundert haben ergeben, dass die Geschlechterrollen in dieser Polarität in den Jahrhunderten davor nicht herrschend waren. Demnach handelt es sich bei den Geschlechtervorstellungen um Ordnungen, mit denen dann Handlungsoptionen von Männern und Frauen begründet werden können. Dieses polare Geschlechtersystem ist häufig, wenn auch nicht immer, asymmetrisch konstruiert worden: Den männlichen Fähigkeiten stehen die weiblichen Defizite gegenüber. Diese Konstruktionen wurden durch Kirche, Theologie und gelebte Religion unterstützt. Die Diskurse solcher Konstruktionen sind aufzuspüren, ihren Wandlungen innerhalb der gesellschaftlichen Entwicklungen ist nachzugehen. Wie breit das Spektrum religiöser Männlichkeit ist, zeigen erste Untersuchungen. Sie werden langfristig wahrscheinlich die Vorstellung davon unterminieren, dass der Mann für den öffentlichen Bereich, die Frau dagegen für den privaten zuständig war. Gerade für die häusliche Frömmigkeit kommt dem Mann als Hausvater, der zu Andacht, Bibellese und Gebet anleitet, eine entscheidende Funktion zu.¹⁵ Frömmigkeit ist mitnichten genuin weibliche Eigenschaft, und Frömmigkeit darf in bestimmten Jahrhunderten auch durchaus als Attribut von Männlichkeit herhalten.¹⁶ Weitere Aspekte von Männlichkeit, die durch Religion und Kirche beeinflusst sind, betreffen z. B. das Feld ethischen Verhaltens, die Warnungen an Männer vor unmäßigem Alkoholkonsum bis zur völligen Ablehnung von Alkohol im Pietismus.¹⁷

Rekonstruktion von Theologie und Frömmigkeit von Frauen der Reformation

Der erste Schritt einer solchen Forschung wäre als additiv oder kompensatorisch zu bezeichnen: Man nimmt die zahlreich vorhandenen Quellen von Frauen zur Kenntnis, ordnet sie von ihrem Konfessionsprofil her ein und berücksichtigt die Parallelen

¹⁵ Vgl. zur Rolle des Hausvaters UTE GAUSE/STEPHANIE SCHOLZ (Hgg.), *Ehe und Familie im Geist des Luthertums. Die Oeconomia Christiana (1529) des Justus Menius* (Historisch-theologische Genderforschung 6), Leipzig 2012.

¹⁶ Vgl. z. B. HEIKE TALKENBERGER, *Konstruktion von Männerrollen in württembergischen Leichenpredigten des 16. bis 18. Jahrhunderts*, in: Martin Dinges (Hg.), *Hausväter, Priester, Kastraten. Zur Konstruktion von Männlichkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Göttingen 1998, S. 29-74.

¹⁷ Vgl. MICHAEL FRANK, *Trunkene Männer und nüchterne Frauen. Zur Gefährdung von Geschlechterrollen durch Alkohol in der Frühen Neuzeit*, in: Dinges (Hg.), *Hausväter, Priester, Kastraten* (wie Anm. 16), S. 187-212, hier S. 204; sowie auch LYNDAL ROPER, *Blut und Latze. Männlichkeit in der Stadt der Frühen Neuzeit*, in: Dies., *Ödipus und der Teufel. Körper und Psyche in der frühen Neuzeit*, Frankfurt/Main 1995, S. 109-126, zum Trinken vgl. S. 113-117.

C Eyn Lobsanck von Christo



Der Christ der eynig Gottes son vaters yn ewig
keyt. Aus seyn hertzen entsprassen gleich wie ges
schriben steht. Er ist d moorgen sterne seyn glenze
streckt er ferne für andern sternn klar.
für vns ein mensch geboze yn letzte teil der zeit.
Der mutter vnuerloze yhe yugfrewlich keuscheyr.
Den tod für vns zu broche de hymel außschloß
sen das leben wider bracht.

Lasß vns yn deiner liebe vnd kentnis nemē zu
Das wir am glauben bleibē vnd dienen yn geist
so. Das wir hie mugen schmecken deyn süßikeyt
yn hertzen vnd durften stet nach dir.

Du Schepffer aller dinge du vetterliche krafft.
Regirß von end zu ende krafftig aus eigen macht
Das hertz vns zu dir wende vnd ker ab vnser sünd
ne das se nicht ym von dir.

**Er tödt vns durch deyn gute erweck vns durch
deyn gnadt. Den alten menschen krencke das der
neuw leben mag. Wol hie auff dyser erden den sünd
vnd all begerden vnd dancken han zu dir.**

Das Lied S. Johannes hus gebessert.



Ihesus Christus vnser herlande der von vns den
horn Gottes wand durch das bitter leyden seyn
halff er aus der helle petri.
Das wir nimmer des vergessen gab er vns seyn
leib zu essen verborgen ym brott so klein vnd zu
trinken seyn blut ym we yn.
Wer sich zum tisch wil machen der hab woll

Abb. 1: Elisabeth Cruciger, Herr Christ der eynig Gottes son, Lied Nr. 10 im „Erfurter Ferbefaß-Enchiridion“, Drucker: Johannes Loersfelt, Erfurt 1524 [Marktkirchen-Bibliothek Goslar].

oder auch die abweichenden Akzentuierungen dieser Theologie. Neben der Kategorie ‚Geschlecht‘ hat die Kategorie der ‚Klasse‘ bzw. des ‚Standes‘ – also der Schichtenzugehörigkeit und Bildung – eine gewichtige Rolle für die Publikations- und Reflexionsmöglichkeiten von Frauen und Männern gespielt; dieser Tatsache wird Rechnung getragen werden müssen. So ist die Lebenswelt einer adligen Frau schwerlich mit der einer Schulmeisterin zu vergleichen.

Die zahlreichen theologisch arbeitenden Frauen, die Flugschriften verfasste, Lieder gedichtet, Trostbriefe und Gebetbücher geschrieben haben, müssten in die Gesamtdarstellungen integriert werden. Deren Theologie und alltagsorientierte Frömmigkeit würden eine vernachlässigte Facette unseres Blicks auf die Reformationszeit ermöglichen. Konkret heißt das: Es fehlt die aktive Rezeption und Integration von Forschungen über Frauen, die mit theologischem oder religiösem Schrifttum zur Verbreitung reformatorischen Gedankenguts beigetragen haben. Dies sind neben der Straßburger Pfarrersfrau und autodidaktischen Theologin Katharina Schütz-Zell die Adlige Argula von Grumbach, die Schulmeisterin Magdalena Heymaier, liederdichtende Frauen wie Elisabeth Cruciger oder Anna von Quernheim und Frauen, die Erbauungsbücher verfasst haben – um nur eine kleine Auswahl zu

nennen.¹⁸ (Abb. 1) Hinzu kämen zahlreiche Herrscherinnen oder Ehefrauen von Herrschern, die auf die Konfession ihres Ehemanns Einfluss genommen oder aber selbst brieflich den Kontakt zu Reformatoren gesucht und die Reformation unterstützt haben – immerhin erwähnt die „Ökumenische Kirchengeschichte“ Renata von Ferrara.¹⁹

Diese Ebene, die ich die Ebene der Fraueneigengeschichte nennen würde, ist die, die sich zunächst aufdrängt und die eine vergleichsweise traditionelle Rekonstruktion von Biografie, Theologie und Frömmigkeit vornimmt. Sie wäre insofern keine rein additive Forschung als die meisten sich artikulierenden Frauen in hohem Maße um die Problematik ihres öffentlichen Hervortretens wussten und es reflektierten. Für die amerikanische Forschung hat Merry Wiesner dies bewusst gemacht. Die in die Öffentlichkeit tretenden Frauen sahen sich selbst weniger durch ihre Biologie bestimmt als vielmehr durch ihre intellektuellen Kapazitäten, spirituellen Begabungen und – jedenfalls die adligen Frauen – durch ihre Standeszugehörigkeit.²⁰ Ihr Missverständnis war nur, dass sie meinten, die Reformation beziehe das ‚Priestertum aller Gläubigen‘ realiter auch auf sie. Die theologisch arbeitenden Frauen und ihre Frömmigkeit, die sich in Gebrauchsliteratur und Dichtung breit niedergeschlagen hat und sich in ihren religiösen Werken spiegelt, sollten einen angemessenen Platz in einer bislang vornehmlich theologisch und politisch ausgerichteten Reformationsgeschichte einnehmen dürfen.

Neue Männlichkeit: Vom Zölibat zur Priesterehe

Was bedeutete die Reformation für Frauen und Männer auf der Ebene der alltäglichen Lebensvollzüge? Welche neuen Normen und damit verbundenen Rollen wurden für sie entworfen? Neuere reformationsgeschichtliche Forschungen sollten in

¹⁸ Ich verzichte auf die Aufzählung der bereits vorliegenden Quellen und Forschungen und verweise auf GAUSE, Genderforschung (wie Anm. 12), S. 261-276.

¹⁹ Vgl. THOMAS KAUFMANN u. a. (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 3, Darmstadt 2007, S. 322; vgl. als Übersicht über die geschlechtergeschichtliche Forschung GAUSE, Genderforschung (wie Anm. 12), S. 9-111; DIES., Reformation, geschlechtergeschichtlich – auch ein Nachtrag zum Calvinjahr 2009, in: Evangelische Theologie 79 (2010), H. 4, S. 293-309; ANNE CONRAD (Hg.), Aufbruch der Laien – Aufbruch der Frauen. Überlegungen zu einer Geschlechtergeschichte der Reformation und katholischen Reform, in: Dies. (Hg.), „In Christo ist weder man noch weyb“. Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 59), Münster 1999, S. 7-22.

²⁰ Vgl. MERRY WIESNER, The Reformation of the Women, in: Hans R. Guggisberg/Gottfried G. Krodel (Hgg.), Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten. Beiträge zur gemeinsamen Konferenz der Society for Reformation Research und des Vereins für Reformationsgeschichte, 25.-30. September 1990, Gütersloh 1993, S. 193-208, hier S. 208.

viel erheblicherem Maße das Eheverständnis der Reformationszeit reflektieren, um den fundamentalen Wandel und die Bedeutung des Themas an sich im 16. Jahrhundert zu zeigen.²¹ Wie aktuell dieses Thema ist, sieht man an den Diskussionen, die sich anhand der neuen EKD-Denkschrift zur Familie entzündet haben.²² Kritiker der Denkschrift werden nicht müde zu betonen, wie sehr Luther die Ehe als Institution geschätzt habe. Tatsächlich wird damit ein bedeutender Punkt in Luthers Selbst- und Weltverständnis berührt. Allerdings ist seine Betonung der Ehe als gottgewollte Schöpfungsordnung im historischen Kontext einer christlich geprägten Gesellschaft entstanden, die den Zölibat des Priesters als konstitutiv für seine Amtsausübung ansah. Luthers Aufwertung der Ehe ist aus seiner Auseinandersetzung mit dem Zölibat zu erklären. Luther kommt dabei zu einer Anerkennung der menschlichen Sexualität, die allerdings nur im Rahmen der Ehe gelebt werden darf.²³

In aktuellen Darstellungen sollte die Ehe als neue Lebenskategorie für die ehemals zum Zölibat verpflichteten Priester unbedingt einbezogen werden.²⁴ Ich bin der Meinung, dass die ‚Inszenierung‘ der Ehe ein Phänomen des reformatorischen Umbruchs ist, die etwas für die Reformation Elementares deutlich machen wollte: die Weltzuwendung und demonstrative Sinnlichkeit des neuen Glaubens – eigentlich ein Motiv, das man dem Protestantismus gemeinhin nicht unterstellt. Im 16. Jahrhundert zeigt die Diskussion um die Priesterehe, dass sie einen Tabubruch bedeutete, um dessen Anerkennung durch die Laien gekämpft werden musste. Die anglo-amerikanische Forschung vertritt gelegentlich die These, es handle sich bei der reformatorischen Aufwertung der Ehe vornehmlich um eine Bändigung der Sexualität („taming the beast of sexuality“).²⁵ Im Vordergrund steht meines Erachtens anfangs, bezogen auf die Priesterehe, die Anerkennung der männlichen Sexualität überhaupt.

²¹ Vgl. die immer noch wegweisende Arbeit von WALDEMAR KAWERAU, *Die Reformation und die Ehe. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 16. Jahrhunderts* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 39), Halle/Saale 1892; THOMAS KAUFMANN, *Ehethologie im Kontext der frühen Wittenberger Reformation*, in: Andreas Holzem/Ines Weber (Hgg.), *Ehe – Familie – Verwandtschaft. Vergesellschaftung in Religion und sozialer Lebenswelt*, Paderborn u. a. 2008, S. 285-299.

²² *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit – Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*, hrsg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2013.

²³ Im Folgenden handelt es sich um eine gekürzte Zusammenfassung eines längeren Aufsatzes. Vgl. UTE GAUSE, *Durchsetzung neuer Männlichkeit? Ehe und Reformation*, in: *Evangelische Theologie* 73 (2013), H. 5, S. 326-338.

²⁴ Vgl. als Überblick – wenn auch nicht geschlechtergeschichtlich orientiert – STEPHEN E. BUCKWALTER, *Die Priesterehe in Flugschriften der frühen Reformation* (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 68), Gütersloh 1998.

²⁵ Vgl. SUSAN KARANT-NUNN, *Reformation of Ritual. An Interpretation of Early Modern Germany*, London/New York 1997, S. 6-42; LYNDAL ROPER, *Einleitung*, in: Dies., *Ödipus* (wie Anm. 17), S. 35 f.; sowie DIES., *Sexualutopien in der deutschen Reformation*, in: ebd., S. 78-106.

Erste Diskussionen um die Priesterehe begannen um 1520. Martin Luther hatte bereits 1520 in seiner Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation“ anklingen lassen, dass er ein genaues Bild von der Situation hatte, die faktisch darin bestand, dass viele Priester im Konkubinat lebten, weil ihnen die Ehe verboten war und sie deswegen Skrupel hatten. Obwohl Luther hier bereits für das Ausleben natürlicher Bedürfnisse plädierte, bezog er noch keine klare Position.²⁶ Eindeutig war für ihn aber, dass der Papst über die Ehelosigkeit eines Priesters nicht verfügen könne, *als wenig er macht hat zuuerpieten / essen / trinken / vnd den naturlichenn ausgang / odder feyst werdenn / drumb ists niemandt schuldig zuhaltenn / unnd der Bapst schuldig ist aller sund / die dawider geschehen / aller seelen / die dadurch verloren sein.*²⁷ Sexualität gehörte für Luther zu den natürlichen Bedürfnissen des Menschen. Er sah anhand einiger Pastoralbriefstellen (1.Tim 3,2; Tit 1,6) eine eindeutige biblische Fundierung der Priesterehe.²⁸

Noch schritten allerdings nicht die Wittenberger Reformatoren selbst, sondern nur ihre Schüler zur Tat. Sie wurden jedoch von den Wittenbergern juristisch und in schriftlichen Stellungnahmen unterstützt: Im Mai 1521 heiratete der Kemberger Priester Bartholomäus Bernhardi, der in Wittenberg ausgebildet worden war und dort an der Artistenfakultät gelehrt hatte.²⁹ Insofern als die Kemberger Propstei dem Wittenberger Allerheiligenstift inkorporiert war, waren Stift und Universität von diesem Schritt betroffen. Luthers Freund und Kollege in Wittenberg, Andreas Bodenstein von Karlstadt, erzielte dann mit seiner schriftlichen Verteidigung dieser Ehe einen publizistischen Erfolg.³⁰ Die Druckorte seiner „Apologie“ zwischen Paris und Königsberg sowie die zahlreichen Neuauflagen und Neubearbeitungen zeigen ein vitales Interesse an ihr und eine „geradezu europäische Wirkung der Schrift“.³¹ Ulrich Bubenheimer hebt in seiner Untersuchung zu diesen ersten Zölibatsbrüchen vor allem ihre Bedeutung für die Entwicklung des landesherrlichen Kirchenregiments hervor. Der Kurfürst lieferte Bernhardi nicht aus und widersetzte sich damit der geistlichen Gerichtsbarkeit.³² Bubenheimer bemerkt, dass hier die Priesterehe

²⁶ Vgl. MARTIN LUTHER, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, in: Ders., Studienausgabe, Bd. 2, hrsg. von Hans-Ulrich Delius, Berlin 1982, S. 96-167, hier S. 134-137.

²⁷ Ebd., S. 137.

²⁸ Vgl. BUCKWALTER, Priesterehe (wie Anm. 24), S. 64-66.

²⁹ Vgl. hierzu auch PLUMMER, Pastor's Wife (wie Anm. 13), S. 51 f.

³⁰ Vgl. ebd., Anm. 40; sowie ULRICH BUBENHEIMER, Streit um das Bischofsamt in der Wittenberger Reformation 1521/22. Von der Auseinandersetzung mit den Bischöfen um Priesterehen und den Ablass in Halle zum Modell des evangelischen Gemeindebischofs, Teil 1, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 104 (1987), S. 155-209, der ausführlich die Auseinandersetzungen um Bernhardi darstellt.

³¹ Ebd., S. 189.

³² Vgl. ebd., S. 204, 208.

zur „reformatorischen Demonstration“ wird.³³ Die Gemeinden der heiratenden Priester wurden in diesen Prozess einbezogen. Bernhardt hatte sich für seine Ehe zunächst der Zustimmung seiner Gemeinde versichert. Karlstadts Apologie Bernhardis wurde nach einigen Lutherschriften der „weitverbreitetste Text aus der Wittenberger Bewegung“.³⁴ In der weiteren Druckgeschichte wurde die Apologie den jeweiligen Anlässen angepasst, d. h. andere Priester nutzten sie für ihre eigene Verteidigung.

Faktisch waren gegen Ende des Jahres 1523 fast hundert Priester, Mönche und Nonnen in den Ehestand getreten und demonstrierten damit ihr Bekenntnis zu sozialen und religiösen Reformen.³⁵ „Marriage emerged as one of the most provocative steps taken by evangelical-learning clergy during the early reformation.“³⁶ Im Januar 1522 inszenierte Karlstadt seine eigene Hochzeit als eine Aktion mit öffentlichem Einladungsschreiben an die weltlichen Obrigkeiten und lud die ganze Universität ein.

Als Wenzel Linck, einer der ersten reformatorischen Prediger in Altenburg, 1523 öffentlich heiratete, reiste die Wittenberger Prominenz, sprich Luther, Melanchthon, Jonas, Schurff, Bugenhagen, Lucas Cranach d. Ä.– um nur die bekanntesten zu nennen –, nach Altenburg, um ihn zu unterstützen bzw. den offenen Widerruf der Mönchsgelübde Lincks fürbittend zu begleiten und zu bekräftigen, dass er damit den evangeliumsgemäßen Weg einschläge.³⁷ Zudem war es wohl Luther selbst, der die Ehe einsegnete. Luther qualifizierte den frisch Verheirateten dann als einen ‚neuen Mann‘, ja, als einen ‚neuen Menschen‘ und ‚neuen Mann‘.³⁸ Offensichtlich vollendete für Luther nun die Ehe die Bestimmung des Menschseins. Analog konnte er sagen: ‚Wer sich der Ehe schämt, schämt sich auch, dass er ein Mensch ist.‘³⁹ Diese Ebene der Argumentation zeigt ein Verständnis von Männlichkeit und (männlicher) Menschlichkeit, die die Sexualität akzeptiert und als elementar empfindet.

Was begünstigte diese Rebellion der jungen reformatorischen Bewegung gegen Zölibat und Ordensgelübde? Zölibatsbrüche römischer Priester waren schon vor der Reformation an der Tagesordnung und von der Bevölkerung mit zunehmender Empörung beobachtet worden. Sie förderten die Glaubwürdigkeit des Klerus nicht. Indem man die Ehe der Priester legalisierte, war nicht nur die Kluft zwischen Klerus und Laien auf eine neuerliche Weise minimiert und das Priestertum aller Gläubigen bekräftigt, sondern dies zeigte die Weltzugewandtheit des neuen Glaubens, der

³³ Vgl. ebd., S. 204.

³⁴ Ebd., S. 184.

³⁵ Vgl. PLUMMER, *Pastor's Wife* (wie Anm. 13), S. 52.

³⁶ Ebd., S. 53.

³⁷ Vgl. BERND MOELLER, Wenzel Lincks Hochzeit. Über Sexualität, Keuschheit und Ehe in der frühen Reformation, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 97 (2000), H. 3, S. 317-342, hier S. 331.

³⁸ Ebd., S. 326.

³⁹ Zitiert nach ebd., S. 333.

natürliche Lebensvollzüge wie die Sexualität nicht diskriminierte. Galten Jungfräulichkeit und Keuschheit auch seit der Alten Kirche als „zeichenhafte Repräsentation des Priestertums Christi und [...] als Ausdruck des priesterlichen Heiligungsauftrags“, so scheiterten faktisch die meisten Priester an diesem Idealbild.⁴⁰ Im Zusammenhang mit der Frage nach einem neuen Verständnis von Sexualität ist die starke Betonung der Reinheit des Klerus in den Laterankonzilien des 12. und 13. Jahrhunderts auffällig.⁴¹

Die spätmittelalterliche Kirche hatte sich trotz Reformbemühungen mit den Zölibatsbrüchen arrangiert. Die Priester konnten sich durch das Zahlen festgelegter Geldsummen dispensieren lassen. Das war ein für die Kirche einträgliches Geschäft. Dass die Kirche durch die Zölibatsbrüche finanziell profitierte, geriet ebenfalls in die Kritik. Die Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit war zu offensichtlich. Der Boden für die Veränderung war seit dem Spätmittelalter bereitet, als sich ein schärferes Vorgehen gegen nicht zölibatär lebende Priester kaum mehr durchsetzen konnte. „Die Priester leugneten die Notwendigkeit geschlechtlicher Enthaltensamkeit und das Erfordernis engelgleichen Lebens.“⁴² Schon die Reformatio Sigismundi hatte 1439 die Priesterehe gefordert. Offensichtlich war jedoch eine konzentrierte Aktion aus öffentlicher Handlung und theologischer Argumentation nötig, um die Legalität der Position durchzusetzen. Problematisch war bei sexuellen Auffälligkeiten der Priester zudem, dass diese nicht der weltlichen Gerichtsbarkeit unterstanden.⁴³ Der offene Bruch mit der römischen Kirche wurde nicht zuletzt durch die Priesterehe vollzogen. Ein Priester, der heiratete, bekannte sich damit öffentlich zur evangelischen Lehre.

Das Schaffen einer Öffentlichkeit in den 1520er-Jahren bot einen gewissen Schutz vor Gefängnis und Verfolgung, waren die regierenden Fürsten und auch die Stadträte doch eigentlich gezwungen, aufgrund der Verankerung der Zölibatspflicht im Reichsrecht die verheirateten Priester strafrechtlich zu verfolgen.⁴⁴ Diese Beschreibungen bilden die Seite reformatorischer öffentlicher Inszenierung ab; die religiöse respektive theologische Dimension betont, dass es sich um eine Fortsetzung der Predigt mit anderen Mitteln handelt, mit der ein Bekenntnis zu gelebter Sexualität verbunden war.

⁴⁰ AUGUST FRANZEN, Zölibat und Priesterehe in der Auseinandersetzung der Reformationszeit und der katholischen Reform des 16. Jahrhunderts (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 29), Münster 1969, S. 9.

⁴¹ Vgl. PLUMMER, *Pastor's Wife* (wie Anm. 13), S. 15 f.

⁴² ARNOLD ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2000, S. 459.

⁴³ Vgl. PLUMMER, *Pastor's Wife* (wie Anm. 13), S. 26.

⁴⁴ Vgl. BUBENHEIMER, *Streit* (wie Anm. 30), S. 180.

Das Bekenntnis zu neuer, nicht asketischer Männlichkeit

Der Straßburger Pfarrer Matthäus Zell verheiratete am 9. November 1523 den Leutpriester Anton Firm unter großer Beteiligung der Bevölkerung vor dem Münster. Im November veröffentlichte Zell die gehaltene Predigt, in der er die Priesterehe als dem *sola scriptura* gemäß rechtfertigt. Die Heilige Schrift entlarve die Unzucht des Klerus als Sünde.⁴⁵

Am 3. Dezember 1523 heiratete Zell selbst und wurde von Martin Bucer getraut. Die Brautleute erhielten das Abendmahl in beiderlei Gestalt – dies war das erste Mal, dass das in Straßburg geschah. Damit wurde sowohl der Öffentlichkeitscharakter dieser Handlung als auch die demonstrative Aufwertung der Ehe nochmals gestärkt. Katharina Zell, die Ehefrau, verteidigte 1524 selbst ihre Eheschließung. Dass hier eine Priester-Ehefrau erstmals und wohl singulär für das 16. Jahrhundert das Wort ergriff, steht ebenfalls im Kontext einer ‚Umwertung der Werte‘ im Zuge der Reformation.⁴⁶ Bei Katharina Zell handelt es sich um eine gebildete Straßburgerin, die aus der führenden Handwerkerschicht der elsässischen Reichsstadt stammte. Der Vater war im Rat der Stadt vertreten. Sie selbst bewegte sich im Umkreis frommer, angesehener Bürgerfrauen.⁴⁷ Die Lektüre von Lutherschriften führte zu ihrer entschiedenen Wende zur Reformation. Ihre Eheschließung war für sie ein „Bekennnisakt im Einsatz für das Evangelium.“⁴⁸

Katharina Zell setzte sich mit den Gerüchten auseinander, die in Straßburg über ihre Ehe bzw. über sie und ihren Mann kolportiert wurden. Damit wird deutlich, dass der Angriff auf den Zölibat von der altgläubigen Seite wahrgenommen, relativiert und desavouiert wurde. Die Glaubwürdigkeit ihrer Ehe wurde angetastet. Dagegen wehrte sie sich. Folgende Gerüchte hatte sie gehört: Sie sei ihrem Mann weggelaufen. Er habe sich erhängt, aus Leid, dass er sie geheiratet hatte. Er habe eine Bürgerin in einem Garten verführt. Er habe sie, Katharina Zell, geschlagen. Sie habe ihn bei einer Magd liegend gefunden und weil sie das nicht akzeptiert habe, habe er sie wiederum geschlagen und aus dem Haus gejagt.⁴⁹ Damit wurde von der Gegenseite unterstellt, dass die nun verheirateten Priester aufgrund ihrer Aufgabe des Keuschheitsgelübdes insgesamt die Kontrolle über ihre Emotionen und ihre Sexualität verloren hätten.

⁴⁵ Vgl. BUCKWALTER, Priesterehe (wie Anm. 24), S. 230 f.

⁴⁶ Instruktiv zu Katharina Zell: KAUFMANN, Pfarrfrau (wie Anm. 8).

⁴⁷ Vgl. ebd., S. 179.

⁴⁸ Ebd., S. 181.

⁴⁹ Vgl. KATHARINA ZELL, An Apologia for Matthew Zell, in: Elsie Ann McKee (Hg.), Katharina Schuetz Zell, Church Mother. The Writings of a Protestant Reformer in Sixteenth-Century Germany, Chicago 2006, S. 40 f.; KAUFMANN, Pfarrfrau (wie Anm. 8), S. 186.

Katharina Zell dementierte die Unterstellungen und schilderte die bisherige Situation der Kleriker, die sie der *sündflüssige[n] Sodomitische[n] Noezytische[n] hurerey*⁵⁰ bezichtigt. Ihrer Zustandsbeschreibung mangelt es nicht an Drastik: *o blintheit der häupter / wie sehen jr hie einander zu / die aller erberkeit sollten geneigt sein / und die helffen hanthaben die miessen [=müssen] selbs von inen sagen / das einer fünff / sechs huren hab / der ander syben kindbetterin uff ein zyt / und dannoch ein hüpsche metzen [=mädchen] im huß auch*.⁵¹ Sie unterstellte den Priestern, dass sie sich gegen eine Änderung wehren, weil das für sie bedeuten würde, sich auf die Monogamie einzulassen und nicht mehrere Frauen gleichzeitig zu haben und sie wechseln zu können.⁵² Auch würden die ehelichen Pfarrer endlich den Ehebruch strafen. Katharina Zell sah sich gemeinsam mit ihrem Mann als „Arbeitsgemeinschaft in seelsorgerlicher Verantwortung für die Gemeinde“ und ergriff als „Kirchenmutter“ – so eine Selbstbezeichnung – und Seelsorgerin das Wort. Ihre Kontrastierung der frommen Pfarrerehe einerseits, die sie mit ihrem Mann führte, und dem zuchtlosen Leben der Priester andererseits dient auch der Stabilisierung ihres eigenen Status.

Ihre Schilderungen waren keineswegs singulär und zeigen ein Motiv, das öffentliche Interesse an der Priesterehe auch in pragmatischer Hinsicht zu erklären: Die Priester konnten sich in ihren Gemeinden unmoralisch verhalten, ohne dass dies sanktioniert wurde. Damit aber wurde ihre Glaubwürdigkeit untergraben. Katharina Zells Aussagen stehen in einem Kontext von Schriften, die ebenfalls die ständige sexuelle Gefahr thematisieren, die von den Priestern für die Ehefrauen und Töchter einer Gemeinde ausging. Auch wenn es sich um einen Topos handeln mag, dessen Realitätskern nicht überprüfbar ist, zeigen diese Äußerungen das Brüchigwerden eines Ideals.

Das mittelalterliche zölibatäre Ideal, das Männlichkeit nicht über Zeugungskraft und sexuelle Aktivität definierte, hatte offensichtlich ausgedient, wurde durch das Verhalten des Klerus unterhöhlt und nun im Zuge der Reformation von einem neuen Ideal, dem der Ehelichkeit, abgelöst. Es entstand die neuzeitliche Konstruktion des Priesters bzw. Pfarrers als Hausvater und – mit Hilfe des Leitbildes vom Priestertum aller Gläubigen – des denselben Normen und Moralvorstellungen unterworfenen Mannes, der sich wie der Rest der männlichen Bevölkerung zu seiner Sexualität bekennen durfte, wenn sie im Rahmen einer monogamen Ehe gelebt wurde.

Von dem Franziskanermönch und späteren Reformator Eberlin von Günzburg liegt eine Schrift vor, in der er die Position vertritt, dass es für Priester gefährlich sei,

⁵⁰ ZELL, Apologia (wie Anm. 49), S. 36.

⁵¹ Ebd.

⁵² Vgl. ebd., S. 37.

keine Ehefrau zu haben. In einer weiteren Schrift von ihm, die häufig als satirisch bezeichnet wird, die in ihren unverblühten Erfahrungen jedoch eher authentisch und verzweifelt wirkt, beschreibt er die Selbstsicht des Priesters. In seiner „Klage der sieben frommen, aber trostlosen Pfaffen“ wirbt er um Verständnis für deren Situation und Verhalten. Eberlin von Günzburg schildert sein Ringen um Keuschheit als eine Norm, an der er zerbrechen muss und die ihn vom rechten Dienst als Priester abhält:

Ich binn ein jung gesund mann, vnd würd groeßlich gestupfft zu vnkeuscheit, ich hab mir selbs anfaencklich grossen widerstand gethon. Ich gedacht an das iurament, das ich dem Weichbischoff thete der keuscheit halb, aber mein fleiß zu der keuscheit was zu klein, er hulff mich wenig, das groß werk ließ ich, aber ergers gieng mir zehanden, das marck im leib bran mir; darumb het ich kein ruw, mit bösen gedancken entschlieff ich, im schlaff traumt mir; ich flüsß oft und vil, so ich erwacht, gefiel mir traum vnd flusz, was ich in der kirchen, so was ich ganz zerstreyt im synn. [...] ich beschawet alle frawen eygentlich, het mer acht uff sye, dann vff Kelch, Meßbuch vnd Altar; wie mir do was in synn vnd lybe, weyßt gott vnd ich, ein hurenwirt was nit vil erger dann ich. Kam ich uff den predigtstul, synnet ich mer uff liebliche frawen dann uff das gotts wort [...].⁵³

Die Schilderung will deutlich machen, dass zu ‚junger, gesunder Männlichkeit‘ notwendig die Sexualität gehöre und selbst bei bewusster Unterdrückung gleichsam naturgemäß ‚fließe‘. Da sie nicht gelebt werden könne, absorbiere sie die Aufmerksamkeit des Priesters, der nun sein Amt nicht mehr ordnungsgemäß ausführen könne. Gottes Wort müsse fast zwangsläufig in den Hintergrund treten, solange die menschliche Natur unterdrückt wird.

In Eberlins im selben Jahr, nämlich 1522, erschienenen Schrift zum Thema der Priesterehe wird der Zölibat deutlich als nicht schriftgemäß abgelehnt. Eberlin benutzt die bereits bekannten und gängigen Argumente des schlechten Vorbildes, wenn er kritisiert, dass ein Priester, der mit einer Konkubine lebt und trotzdem die Sakramente verwaltet, öffentlich in Sünde lebt, aber nicht wie ein Bauer, der solches tut, dafür bestraft wird. Dadurch werde er zum Vorbild in Unmoral.⁵⁴ Eberlin führte den sittlich verwahrlosten Zustand des Klerus auf das Eheverbot zurück. Letztlich ist das ausschlaggebende Argument für die Ehe der Priester, dass gegen die Natur des Mannes verstoßen werde, wenn er gezwungen wird, ehelos zu leben: *Ist nit das ein un-*

⁵³ JOHANN EBERLIN VON GÜNZBURG, Sieben fromme, aber trostlose Pfaffen, in: Ders., Sämtliche Schriften, Bd. 2 (Neudrucke deutscher Literaturwerke des 16. und 17. Jahrhunderts 170/172; Flugschriften aus der Reformationszeit 15), hrsg. von Ludwig Enders, Halle/Saale 1900, S. 57-77, hier S. 60.

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 35.

*synnig ding, die natur hat den pffaffen gebenn lieb wie andern mannen, liebe zu den frawen, begird zu geben [!], vnd man will so offenlich der natur wiederig seyn [...].*⁵⁵

Polarisierend werden bei Eberlin Unreinheit – verursacht durch unmenschliche Anforderungen – und, daraus resultierend, ein schlecht wahrgenommenes Priesteramt einerseits sowie wahre Reinheit – gewonnen durch den wahren, d. h. evangelischen Glauben – und eine den menschlichen Bedürfnissen entsprechende Lebensform andererseits gegenüber gestellt.⁵⁶ Die Naturwidrigkeit des Keuschheitsgebots blieb auch in den weiteren Diskussionen populäres Argument. Zeugungskraft bzw. Virilität stehen dem Priesteramt zukünftig nach evangelischem Verständnis nicht im Wege. Diese Diskussion steht im Zusammenhang mit der reformatorischen Aufwertung des weltlichen Lebens.

Die Priesterehen gewinnen über den faktischen Zölibatsbruch hinaus die Funktion einer reformatorischen Zeichenhandlung: „Der Schritt in die Priesterehe erscheint als selbstverständliche Ergänzung zur Predigt des Wortes.“⁵⁷ Die Aufhebung der Zölibats- und Keuschheitsforderungen ist eine Demonstration für das Priestertum aller Gläubigen und steht für die Nivellierung eines Unterschiedes zwischen Klerus und Laien. Sowohl das Eingeständnis moralischen Versagens derjenigen Priester, die sich nun offen zu ihrem Konkubinat bekennen, als auch die ‚Bekennersliteratur‘, die das Scheitern am Keuschheitsideal beschreibt, stellen einen Bezug zur Gemeinde her, der die Gemeindereformation erleichtert. In ihrem Zugeständnis, dass Keuschheit keine menschliche Tugend und Sexualität eine Grundtatsache menschlichen Lebens sei, werten die Rechtfertigungsschriften der verheirateten Priester und Mönche den Lebensbereich Ehe auf und erheben sie zur fundamentalen Ordnungskategorie menschlichen Zusammenlebens.

Schließlich: Die Priesterehen tragen eine theologische Signatur. Sie gelten als das offenbare Zeichen für einen neuen Umgang mit dem biblischen Wort und eine Umsetzung der Erkenntnis des *simul iustus et peccator* in die Tat. Der Glaube wird durch die Ehe nicht desavouiert. Insofern ist auch diese Erkenntnis Frucht der Rechtfertigungslehre. Das Motiv der ‚rituellen Reinheit‘, das als das mittelalterliche Motiv für den Zölibat gelten kann (und das auch nach Meinung katholischer Kirchenhistoriker nicht neutestamentlich, sondern religionsgeschichtlich ist),⁵⁸ wird ersetzt durch ‚spirituelle Reinheit‘. Analog dazu schaffen die Reformatoren die Zeremonie der ‚Aussegnung der Wöchnerin‘, die ebenfalls auf Vorstellungen kultureller Unreinheit nach der Geburt zurückgeht, ab.⁵⁹ Die Anerkennung der Sexualität als menschliches

⁵⁵ Ebd., S. 34.

⁵⁶ Vgl. ebd., S. 33 f.

⁵⁷ BUCKWALTER, Priesterehe (wie Anm. 24), S. 233.

⁵⁸ Vgl. ANGENENDT, Geschichte (wie Anm. 42), S. 461 f.

⁵⁹ Vgl. GAUSE, Genderforschung (wie Anm. 12), S. 122 f.

Bedürfnis und ihre Erfüllung ermöglicht erst die wirkliche und ernst zu nehmende Konzentration sowohl auf das Wort Gottes als auch auf ein dem Evangelium entsprechendes Leben.

Reformatorisches Eheideal und neue evangelische Männlichkeit

Den Reformatoren gelang mit ihrer öffentlichen Inszenierung der Priesterehe eine die Bevölkerung überzeugende Zeichenhandlung. Durch sie wurden die mittelalterlichen Reinheitsvorstellungen in den Bereich der Unmenschlichkeit verwiesen, sie galten nun als der männlichen Natur entgegenstehend. Die faktische Situation der nicht zölibatär lebenden Priester wurde offiziell legitimiert, wenn sie in die Ehe treten. Das Bekenntnis der Reformatoren zur Priesterehe ist ein Bekenntnis zu einer Neudefinition von Virilität: Entgegen bisheriger Auffassung bedeutet die Haltung der Reformation zur Ehe nicht nur ihre Aufwertung, sondern eine Aufwertung männlicher Sexualität als solcher, da sie dem Beruf des Pfarrers nicht mehr entgegensteht. Dieses Bekenntnis zu Leiblichkeit und Sinnlichkeit wird vorschnell nivelliert, wenn man die Aufwertung der Ehe in der Reformationszeit unter dem Aspekt der ‚Zählung der Sexualität‘ subsumiert. Indem die Ehe jemanden zum ‚neuen Menschen‘ macht, ermöglicht sie ein Gottesverhältnis, das ein sinnliches Weltverhältnis unter Einschluss der Sexualität zulässt.

Die Reformation leistete somit durch die Anerkennung der Priesterehe zwei fundamentale Umorientierungen: eine Abschaffung asketischer Ideale, die sexuelle Enthaltsamkeit als höchste Form christlichen Lebens bewertete, und die Installierung eines Gegenmodells, nämlich der monogamen Ehe. Mit dieser Umorientierung war eine Neubewertung von Virilität verbunden, die als zum vollgültigen Menschsein dazugehörige gottgegebene Kraft in einem begrenzten, strikt heterosexuellen Rahmen ausgelebt werden durfte.⁶⁰

Resümee

In ihrer Frühzeit stellte die Reformation für einige Frauen eine Bildungsbewegung dar. Sie interpretierten die biblische Botschaft als für sich befreiend. Die zahlreichen Flugschriften von Frauen, die für die Reformation Position beziehen, sprechen für

⁶⁰ Vgl. ähnlich ROBERT W. CONNELL, *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten* (Geschlecht & Gesellschaft 8), Wiesbaden ³2006, S. 206: „Die eheliche Heterosexualität verdrängte die klösterliche Enthaltsamkeit als angesehenste Form von Sexualität.“

sich. Die sich zu Wort meldenden Frauen sahen sich im Dienst des Evangeliums. Da jedoch das lutherische wie reformierte Selbstverständnis an den biblischen Subordinationsvorstellungen festhielt und der Gedanke des Priestertums aller Gläubigen mit der Konfessionalisierung in den Hintergrund trat, wurden diese Stellungnahmen zwar im Umbruch der Reformation rezipiert, führten aber nicht langfristig zu einer Veränderung weiblicher Rollen und Möglichkeiten. Jedoch blieben auch in den Jahrhunderten danach vor allem den adligen Frauen Publikations- und Einflussmöglichkeiten.

In der Neuformierung des Ehe- und Rollenverständnisses durch die Reformation wurde die christliche Gesellschaft charakteristisch umgeprägt. Das hatte für Männer und Frauen Konsequenzen. Die „Domestizierung“, die Lyndal Roper für die Augsburger Frauen konstatiert hat, erfasste durchaus auch die Männer.⁶¹ Die Reformation erscheint insofern als Reformbewegung für Männerrollen. Die Sexualität als zur *conditio humana* zählend wurde im Rahmen der Ehe akzeptiert und aufgewertet. Nicht eine Emanzipation der Einzelnen, seien es Männer oder Frauen, wurde vorangetrieben, sondern genau wie die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen konzipiert ist, verwirklichen sich Christen und Christinnen innerhalb einer monogamen Beziehung. Ausdruck dieser Neuformierung ist die mit der Reformation beginnende protestantische Hausväterliteratur, die die neuen Rollenzuschreibungen – durchaus auch die Männer domestizierend – als gottgewollte Aufgaben zum Ausdruck bringt.⁶²

Eine gendersensible Neukonzeptionierung der Reformationgeschichte würde Laientheologinnen integrieren und deren theologische Konzepte berücksichtigen. Sie würde nach den Veränderungen der Lebenswelten von Frauen durch die Reformation fragen und die Bedeutung der Priesterehe als ‚boundary marker‘ wie als Neubewertung von Sexualität und Virilität hervorheben sowie die mit der Reformation beginnende Hausväterliteratur auf ihre Rollenbilder befragen. Über eine separierte Frauengeschichte hinaus würde eine Männer und Frauen genauso wie ‚Männlichkeit‘ und ‚Weiblichkeit‘ berücksichtigende Darstellung unser Bild von der Reformation nochmals verändern und vervollständigen.

⁶¹ LYNDAL ROPER, *Das fromme Haus. Frauen und Moral in der Reformation* (Geschichte und Gesellschaft, Sonderbd.), Frankfurt/Main/New York 1995, S. 10.

⁶² Sie beginnt mit der 1529 erschienenen „*Oeconomia Christiana*“ von Justus Menius, dem Thüringer Reformator, und stellt den Beginn der protestantischen Normierungsversuche dar. Neu ediert in GAUSE/SCHOLZ (Hgg.), *Ehe und Familie* (wie Anm. 15).