

Die Rolle der Frau in der Reformation¹

VON UTE MENNECKE-HAUSTEIN



Das Thema dieses Vortrags ist sehr allgemein formuliert, um deutlich zu machen, daß es um eine These geht, wenn die Problematik von Frau und Reformation behandelt wird: die nämlich, daß die reformatorische Bewegung einen allgemein emanzipatorischen Charakter hatte, der sich auch auf die „Rolle der Frau“ positiv auswirkte, daß sie also auch einen speziell frauenemanzipatorischen Aspekt hatte. Diese These steht im Raum und soll kritisch geprüft werden.

Das kann man auf zwei Wegen angehen. Der eine wäre, nach der Rolle zu fragen, die Frauen theologisch von den Reformatoren in ihren Schriften zugewiesen wird, also in der theoretischen Reflexion. Der andere wäre, nach biographischen Beispielen von Frauen zu fragen, die eine Rolle in der Reformation spielten. Ich möchte von ersterem ausgehen und biographische Beispiele einflechten, wobei das natürlich überhaupt nicht erschöpfend geschehen kann.

Die These von der frauenemanzipatorischen Bedeutung der Reformation kann sich zunächst einmal vor allem auf einen Sachverhalt stützen: Luthers theologische „Aufwertung der Ehe“², die ihren sichtbaren Ausdruck in der Ablehnung der Mönchsgelübde und des Pflichtölibats für Geistliche fand bzw. sich positiv in der Forderung der Priesterehe ausdrückt. Beides setzte sich im evangelischen Bereich auch einhellig durch, der Mönchs- und Nonnenstand wurde abgeschafft, die Klostergebäude wurden umfunktioniert, die Pfarrfamilie und das Pfarrhaus wurden neu geschaffen. Dadurch entstand eine neue soziale Realität, für Frauen und Männer, die ins Auge fallen muß.

Bedeutete nun diese Aufwertung der Ehe im allgemeinen, die Etablierung der Pfarrehe im besonderen, auch eine Aufwertung der Frau? Dieser Frage³ möchte ich mich zunächst zuwenden. Es mag irritierend erscheinen, daß ich das Thema „Rolle der Frau“ über das Thema „Ehe“ anvisiere, aber es ist sachgemäß. Denn die Reformation hat keine „Theologie der Frau“ entwickelt⁴, aber an zwei Stellen, in einem zweifachen theologischen Kontext, kommt sie vor. Der eine davon ist – an theologisch ganz herausgehobener Stelle – die Ehe; der andere ist, weit weniger pointiert und profiliert, im

Zusammenhang des Priestertums aller Gläubigen. Bei der Ehe ist deshalb anzusetzen.

Wenn man von einer Aufwertung der Ehe in der reformatorischen Theologie spricht, stellt sich die Rückfrage: War denn die Ehe im Mittelalter so minderwertig? Immerhin war sie, neben Taufe und Abendmahl, eins der sieben Sakramente, ein Mittel also, durch das göttliche Gnade gespendet wird. Hinter diesem Verständnis der Ehe steht vor allem der neutestamentliche Passus Eph 5,23-32, in dem die Ehe von Mann und Frau, ihr „Ein-Fleisch-Sein“ nach 1 Mos 2,24, mit der Gemeinschaft zwischen Christus und der Kirche verglichen wird, die auch ein Leib sind; diese Gemeinschaft heißt in der lat. Bibel (Eph 5,32) *sacramentum* (griech.: *mysterion*, Geheimnis)⁵. Von daher gewinnt die irdische Ehe nach dem altkirchlich-mittelalterlichen Verständnis Abbildcharakter, ist sie ein irdisches Abbild dieser Christusgemeinschaft. Deshalb ist sie heilig und unauflöslich. Von diesem Urbild der Ehe her wird aber auch die traditionelle Rollenzuweisung innerhalb der irdischen Ehe bestätigt: Mann = Christus = Herrschaft, Frau = Kirche = Gehorsam; auch wenn diese nicht als Recht der Tyrannei, sondern als Pflicht liebender Fürsorge entfaltet wird.

Die Ehe war also nach antik-mittelalterlicher Vorstellung an sich eine sehr gute Sache, aber es gab eben noch eine bessere, den Stand der durch Gelöb- nis besiegelten sexuellen Enthaltbarkeit. Das biblische Gleichnis Mt 13,8 wurde seit der Alten Kirche so gedeutet: dreißigfacher Lohn für den Ehe-, sechzigfacher für den Witwenstand und hundertfältiger für den Jungfrauenstand⁶! Dreißigfacher Lohn ist schon eine Menge, aber angesichts der Möglichkeit hundertfachen Lohnes eben doch nur relativ lukrativ.

Das Hindernis, das die Dignität der Ehe einschränkt, ist die dort nicht unterdrückte, sondern praktizierte Sexualität. Im Christentum von Antike und Mittelalter fand man keine Möglichkeit, den Geschlechtstrieb positiv zu werten. Er war immer „böse Lust“, immer Ausdruck sündhafter Ichbezogenheit und Begierde, und damit des Rückfalls des Menschen aus der Bezogenheit auf Gott zurück in die Bezogenheit auf sich selbst, in der Gott ausgeschlossen ist. Im besten Fall sollte er durch die Gnade des Sakraments geläutert werden können zu einer Vereinigung, die ausschließlich im Blick auf die Kindererzeugung hin vollzogen werden sollte, und um derentwillen dann die dabei unvermeidlich entstehende Lust nur als „läßliche“ Sünde betrachtet werden sollte. So konnte dann auch die Vorstellung einer enthalt- samen „Josephs“-Ehe aufkommen. Eine „keusche“ Ehe ist auch die mona- stische Lebensform, besonders der Frau. Die Nonne, die keinen irdischen

Mann hat, hat Christus zum Gemahl: sie ist dem himmlischen Urbild der Ehe schon sehr viel näher als ihre Geschlechtsgenossin in der Welt.

Die verheiratete Frau, die fromm leben wollte, war so in einem Dauerkonflikt zwischen ihrer Verbundenheit mit Christus und der mit ihrem Ehemann. Sie war hin- und hergerissen zwischen zwei Herren, denen sie nicht gleichzeitig dienen konnte, denn wenn sie ihre eheliche Pflicht erfüllte, dann verriet sie Christus, und wenn sie ihren Mann vernachlässigte, war sie ungehorsam. Ihr Leben war eine beständige, wenn auch verdienstliche Leidensgeschichte. Dies kann man exemplarisch an einer der ganz wenigen *verheirateten* weiblichen Heiligen, Dorothea von Montau, im 14. Jahrhundert, die allerdings auch erst 1976 heilig gesprochen worden ist, studieren.⁷

Noch eine Bemerkung zum Priesterzölibat. Daß man auch vom Priester bzw. Bischof sexuelle Enthaltensamkeit verlangte, macht besonders deutlich, daß man das geschlechtliche Zusammensein als „Befleckung“ verstand. Das christliche Verständnis sah im Priester eine Art Medium zwischen Gott und Mensch, der in der Messe den Opferdienst versah und dort Gott näher kam als die einfachen Christen. Die Begegnung mit dem reinen Gott setzte aber auch Reinheit auf der Seite des Menschen voraus. Einem aus dem AT übernommenen kultischen Reinheitsideal zufolge, bei dem die Frau während bestimmter Zeiten als kultisch unrein galt (vgl. 3Mose 12), mußte nun auch der Priester ihre Berührung unbedingt meiden, um nicht selber unrein zu werden. (Daß von der Frau hier Unreinheit ausgeht, zeigt auch das Kirchenrecht, das der Frau die Berührung des Altars u.a.m. verbietet.⁸)

Wie änderte sich nun dieses Eheverständnis durch die Reformation bzw. Luthers Theologie?

Luther nimmt zunächst einmal einen unglaublichen, einen kühnen Kahlschlag vor, indem er nachweist, daß in Eph 5 weder die Sakramentalität der Ehe begründet werde noch auch die Ehe überhaupt. Sie ist gar nicht von Christus eingesetzt. Denn die Ehe gibt es vom Anfang der Welt an.⁹ Durch Luthers Auslegung von Eph 5 wird eine umfassende Profanisierung der Ehe ermöglicht, wird der Blick darauf frei, daß die Ehe keine spezifisch christliche Angelegenheit sei, sondern schlicht ein „weltlich Ding“. Zu allen Zeiten wurde sie von allen Völkern gelebt. Sie ist nicht Mittel der Erlösung des Menschen, sondern gehört zunächst als Mittel der Erhaltung des Menschengeschlechts in die Schöpfungsordnung. Es entspricht dem göttlichen Willen für alle seine Geschöpfe, daß Menschen in der Ehe leben: zum Zweck der Fortpflanzung, zur Bewältigung ihrer Sexualität, als gegenseitige Lebenshilfe (*mutuum adiutorium*). Deshalb haben die Menschen ein Recht auf die Ehe, ist sie ihnen nicht künstlich, durch Aufstellung fadenscheiniger Hinde-

rungsgründe (wie es das kanonische Recht mit den sog. Ehehindernissen tat), zu erschweren.

Der Stand der Ehe sei, weil Gottes Willen gemäß, darüber hinaus aber auch derjenige Stand, in dem christliche Vollkommenheit gelebt werden könne, denn es gibt keine Lebensform über Gottes Gebot hinaus. Vollkommenheit nicht im Sinn eines ethischen Perfektionismus, sondern im Sinn gelebten Glaubens, der in der Ehe ganz fundamental menschliche Gemeinschaft lebt, Leben weitergibt und in diesem Leben sowohl vielfältig das „Kreuz“ trägt als auch Bereicherung und Segen erfährt.

Dieses Verständnis von Ehe bedeutet zuvörderst eine Aufwertung der in der Ehe gelebten Sexualität, aber der von Frau und Mann gleichermaßen. Denn zur Ehe gehört wesentlich Sexualität, weil Gott selbst den Menschen den machtvollen Trieb eingepflanzt hat, der sie zueinanderführt¹⁰ – freilich mit der natürlichen Folge des Kindersegens. Die Fruchtbarkeit ist der schöpfungsgemäße Zweck der Ehe. Das bedeutet aber nicht, daß jeder einzelne Geschlechtsakt von der Absicht des Kinderzeugens getrieben sein muß.¹¹ Freilich gehört zur Ehe die Bejahung des Kindersegens, wobei die Möglichkeiten jener Zeit, beides praktisch auseinanderzuhalten, deutlich begrenzt waren, so daß der Kindersegen in der Regel vorhanden war – ob nun als ein Zweck oder aber, im reformiert-calvinistischen Bereich, stärker als Folge der Ehe aufgefaßt, war dabei so ziemlich Jacke wie Hose.¹² Bezeichnenderweise lassen sich für das 18. Jahrhundert in Pfarrfamilien geburten beschränkende Praktiken nachweisen, meist wenn der Kindersegen die wirtschaftlichen Verhältnisse der Familien zu arg überstrapazierte.¹³ Hier zeigt sich ein Element von „Zweckrationalität“, das durch das reformatorische Glaubensverständnis ermöglicht ist.

Nun ist noch etwas zu sagen zum reformatorischen Verständnis der Rollenverteilung *innerhalb* der Ehe.¹⁴ Mann und Frau kommt als Wesen der göttlichen Schöpfung die gleiche Würde zu. Als Wesen der gefallenen Schöpfung sind sie auch in gleicher Weise Sünder. Vom reformatorischen Sündenverständnis her, das Sünde nicht mehr überwiegend aus dem Affekt entspringen sieht, ist nicht mehr die Frau einseitig diejenige, die Adam verführte, wofür sie unter die Herrschaft des Mannes getan ist. Die Frau hat nichts Verächtliches, und der Mann hat kein Recht, auf die Frau herabzusehen. So ist eine Grundlage geschaffen, um prinzipiell Frau und Mann als gleichwertige Geschöpfe wahrzunehmen.

Mann und Frau gründen durch die Ehe das gemeinsame Haus, dem bald Kinder, oft Hausgäste und außerdem noch Gesinde angehören. Über dieses Haus haben sie beide gemeinsam, als Familienvater und Familienmutter, die

elterliche „Obrigkeit“. Diese „obrigkeitliche Funktion“ auch der Frau in ihrem Haushalt wird ihr vom vierten Gebot her zugewiesen, sie schließt die Kindererziehung ein.¹⁵ Kinder haben die Mutter genauso zu ehren wie den Vater, was ja evtl. wichtig wurde, wenn sie als Witwe den Mann überlebte. Luther praktizierte diese Einsicht in seinem berühmten Testament, das seine Frau gegen geltendes Recht als Universalerbin einsetzte.¹⁶ (Das sächsische Recht ließ die Kinder erben und gab der Witwe nur Nutzungsrechte – natürlich um zu vermeiden, daß Familienbesitz durch Wiederheirat der Witwe in andere Familien kam.) Luther kritisierte diese Praxis von seinem Verständnis der Elternschaft her. Die Mutter, die vom vierten Gebot als ihre natürliche „Obrigkeit“ eingesetzt war, sollte Vormund der Kinder sein, und es sollte nicht künstlich ein juristischer Vormund für sie eingesetzt werden. Und die Mutter sollte auch das Verfügungsrecht über das Erbe haben, nicht in eine Abhängigkeit von den Kindern geraten müssen.

Die Rolle der Frau in der Ehe hat Luther dann wie in 1Mose 1,18 näherhin als die der „Gehilfin“ des Mannes beschrieben.¹⁷ Das Bild der Gehilfin oszilliert; es ist natürlich vom Mann aus gesehen und weist der Frau eine zugeordnete Rolle zu, wenn auch keine unterwürfige.¹⁸ Aber andererseits ist damit gesagt, daß der Mann auch die Hilfe der Frau in seinem Leben braucht, daß auch er daraufhin angelegt ist, in der Frau seine Ergänzung zu finden (es ist „nicht gut“, daß der Mann allein sei, heißt, daß der Mann allein „nicht gut“ sei!). Es gibt aber etliche Formulierungen Luthers, wo das Bild der Gehilfin sodann wechselseitig verstanden wird, als ein gegenseitiges einander helfen; ein „einander wartten“ (lat. *mutuum adiutorium*)¹⁹. Dieses „einander wartten“, was soviel heißt wie einander dienen, sich umeinander kümmern, geschieht einerseits – ganz fundamental – in dem privaten Bereich der Liebe, wo die Eheleute eine emotionale Beziehung zueinander aufbauen – im wechselseitigen Gespräch und in körperlicher Nähe. Was da geschieht, ist „einander wartten“. Doch daneben haben Mann und Frau unterschiedliche soziale Rollen, in denen das „einander wartten“ ebenfalls zu praktizieren ist. Der besondere, der spezielle „Beruf“ der Frau ist, wenn sie gesund ist, zunächst einmal das Kinderkriegen (was das bedeutete, zeigt die Vita der Katharina von Bora: alle 1½ Jahre eine Geburt). Diesen ihren göttlichen „Beruf“, der ja zudem lebensgefährlich war, soll der Mann im Glauben hochachten, und er soll ihr bei ihrem Geschäft helfen und beistehen. Konkret:

„Nu sage mir/ wenn ein Mann hinginge/ und wusche die Windel/ oder täte sonst am Kinde ein verächtlich werk/ und jederman spottet sein/ und hielte ihn für einen Maulaffen und Frauenmann/ so ers doch thet in solcher obge-

sagter meinung und christlichem Glauben/lieber sage/ wer spottet hie am feinsten/ Gott lacht mit allen engeln und Kreaturen/ nicht das er die Windeln wäscht/ sondern das ers im Glauben tut“²⁰.

Im Glauben Windeln waschen, das heißt, es in dem Bewußtsein tun, daß diese scheinbar niedrige Arbeit ein Gott wohlgefälliges Tun ist, ja wahrhaft Gottesdienst: Dienst an dem von Gott geschaffenen und Frau und Mann in der Ehe anvertrauten Leben. In dem Bewußtsein soll der Mann seiner Frau dienen, daß er darin zugleich Gott dient.

Wie die Frau des Mannes „wartet“, hängt ab von der jeweiligen wirtschaftlichen Basis des gemeinsamen Haushalts. Häufig gab es im Mittelalter wie auch noch in der Frühen Neuzeit die „Arbeitshe“, wo die Frau durch den Eheschluß in den Lebens- und Tätigkeitsraum des Mannes eintrat und ganz selbstverständlich ihren Teil der Arbeit übernahm (ja bei Handwerksbetrieben den z.T. auch nach dem Tod des Mannes selbständig weiterführte). Arbeitsverhältnisse wie die heute gängigen, daß man zur Arbeit das Haus verläßt, waren ja noch selten; das Haus war die Produktionsstätte. Und zwar eine doppelte: einerseits die gewerbliche, andererseits aber auch die private, wo für den Bedarf des „Hauses“ Lebensmittel und Textilien vom landwirtschaftlichen Rohprodukt an in mühseligen Verarbeitungsprozessen für den Gebrauch aufbereitet werden mußten. Wenn dieses die Regel war, dann stellen allerdings auch in der Frühen Neuzeit Akademikerfamilien eine Ausnahme dar, die in bezug auf die Arbeitsteilung modernen Verhältnissen sehr viel näher stehen als die Arbeitshe. Denn die akademische Bildung war eine Kluft zwischen Mann und Frau, die verhinderte, daß die Frau auch nur halbwegs gleichberechtigt an den Aufgaben des Mannes Anteil haben konnte. Und außerdem war der Mann nicht mehr beruflich selbständig, sondern hatte ein Amt, von dem die Frau ausgenommen war. Dies gilt für den Haushalt Luthers selber, für den Melanchthons, für den vieler Professoren und Gelehrten, ja auch Pastoren, denn deren Frauen hatten natürlich nicht studiert. Den Frauen wurde hier von selber die Ökonomie des Haushalts anvertraut, die sie bekanntlich in großer Selbständigkeit und Verantwortlichkeit (z.B. im Umgang mit den Finanzen) wahrnahmen – während ihre Männer Geistesarbeiter waren, die für ihre Arbeit Ruhe und ein Studierzimmer brauchten. Dieses waren soziale Rahmenbedingungen, die die Reformation nicht geschaffen hat, die aber die Erfahrungen der ersten verheirateten Theologengeneration mit der Ehe natürlich stark prägten, und die sie bei ihrer Reflexion über die Ehe vielleicht auch stillschweigend einfließen ließen. Die Ehe Luthers selbst mit Katharina von Bora kann für diese Konzeption als ein gutes Beispiel gelten. In den Pfarrhäusern freilich, im entstehenden Pfarr-

stand, wurde dieses Ungleichgewicht in der sozialen Rolle von Frau und Mann, gemessen an den übrigen „Elite“-haushalten, noch vergleichsweise abgemildert: Denn die Pfarrerehe hatte für die übrige Gemeinde Vorbildcharakter; exemplarisch wurde hier vorgelebt, wie eheliches und familiäres Leben gemäß dem göttlichen Gebot geführt werden sollte. An dieser Vorbildfunktion hatte die Frau teil und stand so mit ihrer Lebensführung im Rampenlicht der Gemeinde-Öffentlichkeit. Aber nicht nur das. Der Dienst des Pfarrers an der Gemeinde war nicht nur intellektueller Natur, sondern umfaßte als „Hirtendienst“ viele seelsorgerliche und karitative Aufgaben. Solche konnte auch die Frau z.T. übernehmen, v.a. sozial-karitative Tätigkeiten, die sie auch über ihren Haushalt hinausführen. So übernahm sie gewissermaßen auch Amtsfunktionen des Mannes. Ein gewisses Maß an Bildung war dafür wichtig und wurde Voraussetzung; auch weil man auf die Erziehung der Kinder (Jungen und Mädchen) größeren Wert legte, die z.T. in Frauenhand lag. So wurden die evangelischen Pfarrhäuser auf längere Sicht durchaus zu Horten der Bildung mit besseren Bildungschancen auch für Mädchen²¹.

Das evangelische Pfarrhaus bezeugt so, welchen Spielraum das reformatorische Eheverständnis der Frau bot. War das nun, zusammenfassend, eine Aufwertung der Frau? Die reformatorische Aufwertung der Ehe intendierte, historisch bedingt, eine Aufwertung der Frau in ihrer schöpfungsgemäßen Rolle als Kindergebärerin und Mutter gegenüber der Nonne, also eine Aufwertung ihrer physischen Natur und Geschlechtlichkeit. Dieses Kindergebären sollte nicht länger als „notwendiges Übel“ von der Gesellschaft abgetan, sondern als göttlicher Beruf der Frau hochgeschätzt werden. Die Aufwertung der Frau war damit eindeutig eine Aufwertung der Ehefrau und ihrer besonderen Lebensleistung. Auch innerhalb der Ehe wirkt sich diese Sicht aus, insofern sie die Frau als Partnerin des Mannes ins Blickfeld kommen läßt.

Eine Kehrseite dieses sich auf die biblische Schöpfungsgeschichte und den Dekalog gründenden Verständnisses der Frau ist es freilich, daß sie als Unverheiratete nicht oder kaum in den Blick kommt. Für sie gab es in der reformatorisch-theologischen Reflexion keine eigene Lebensform. Zwar konnte Luther freiwillige Ehelosigkeit (was natürlich auch Keuschheit hieß) „um des Reiches Gottes willen“ als besondere Gnadengabe durchaus würdigen, aber mir scheint, daß er dabei doch überwiegend – wie auch Paulus – an Männer denkt. Für die Frau gab es keine Aufgaben, für die sie um des Reiches Gottes willen vorsätzlich auf die Ehe hätte verzichten müssen! Sozial-karitatives Tun konnte sie nirgenwo besser praktizieren als im Ehe-

stand, als Ehefrau. Ein Beispiel dafür ist Katharina Zell²², die Frau des Straßburger Münsterpredigers Matthäus Zell, die ursprünglich einmal vorgehabt hatte, ehelos zu bleiben, dann aber unter dem Einfluß der Reformation 1523 ganz programmatisch und bekenntnishaft als erste in Straßburg einen Pfarrer heiratete, um als Pfarrfrau und „Kirchenmutter“ dann u. a. ausgedehnte sozial-karitative Tätigkeit zu entfalten.

Noch deutlicher als das Leben Katharina Zells ist das der Margareta Blarer (1493–1541)²³, der Schwester der Konstanzer Reformatoren Thomas und Ambrosius, dem spätmittelalterlichen Vorbild der Beguine verpflichtet, die ehelos, aber nicht klösterlich lebte, um sich sozialen Aufgaben zu widmen. Sie heiratete nicht und gründete einen „Armenverein christlicher Frauen und Jungfrauen“, in dem sie als *Diaconissa ecclesie Constantiensis* umfangreiche karitative Tätigkeiten entfaltete: sie versorgte Vertriebene, besuchte Witwen und Waisen, unterrichtete arme Kinder und pflegte Kranke in den Häusern und während der Pest 1541 (an der sie auch starb) auch in einem dafür eingerichteten Spital. Man könnte sagen, daß hier der neutestamentlich bezeugte Diakonissenstand wieder ins Leben gerufen werden sollte.

Das eigentliche „Nonnendasein“ hingegen war der Kontemplation in der Klausur gewidmet gewesen. Eine solche Lebensform verlor um diese Zeit vielfach an Überzeugungskraft. Wofür sollte es nützlich sein, „sich gleich zu Tode fasten und ohn Unterlaß auf den Knien beten?“²⁴. Das erschien als selbstgefällige, nicht gottgefällige „Werkerei“.

Natürlich mußte eine Frau, bei der es sich so ergeben hatte, daß sie keinen Mann bekommen hatte, irgendein Tätigkeitsfeld ergreifen. So etwa Margarethe von Staupitz, eine Schwester des Generalvikars der Augustinereremiten in Deutschland und Förderers Luthers, Johannes von Staupitz, die als knapp 50jährige mit Katharina von Bora aus Nimbschen geflohen war (wo sie als Kantorin und Organistin tätig war) und 1529 für einen Lohn, der kaum zur Lebensfristung reichte, die Leitung der neugegründeten Wittenberger Mädchenschule übernahm.²⁵

Soweit zur Ehe bzw. zur Nicht-Ehe. Der zweite Bereich, in dem Luther beiläufig etwas zur Rolle der Frau sagt, ist der des nun gegenüber dem hierarchischen Ordo des Mittelalters betonten Priestertums aller Gläubigen nach 1 Petr. 2,9, wo zur Gemeinde gesagt wird: „Ihr aber seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk... daß ihr verkündigen sollt die Tugenden des, der euch berufen hat“. Durch die Taufe ist danach der Christ zum priesterlichen Dienst und zur Verkündigung berufen. Und dieses Priestertum aller Gläubigen schließt nach reformatorischem Verständnis grundsätzlich auch die Frau ein. Da die Frau im Mittelalter zum

Empfang priesterlicher Weihen nicht zugelassen war, ist mithin die Lehre vom Priestertum aller Gläubigen, an dem die Frau Anteil hat, ein bedeutender Ansatzpunkt für ein Neuverständnis der geistlich-priesterlichen Berufung der Frau.

Das Priestertum aller Gläubigen schließt zunächst einmal die Wahrnehmung aller religiösen Funktionen ein, genauer: die *Ermächtigung* dazu. Denn in einem zweiten Schritt nun unterschied man vom allgemeinen das besondere Amt, zu dem aus Ordnungsgründen außer der allgemeinen Berufung in der Taufe die ordentliche Berufung durch eine Gemeinde oder Obrigkeit gehört. Diesem ordentlichen Amt werden nun die öffentlichen, d.h. die Gesamtkirche repräsentierenden Amtsvollzüge exklusiv zugewiesen: Sakramentsspendung, öffentliche Predigt und schließlich auch das Wächteramt über die Lehre. Sache des Priestertums aller Gläubigen bleiben die im obigen Sinn von Öffentlichkeit als Repräsentanz der Gesamtkirche nicht-öffentlichen Vollzüge. Grundlegend ist die religiöse Befähigung und Verpflichtung, den eigenen Glauben zu bekennen, für die erkannte Wahrheit Zeugnis abzulegen. Wenn die Amtskirche versagt und dadurch Situationen entstehen, die dem Glauben zum Ärgernis werden und das christliche Gewissen bedrängen, kann dies auch zu „öffentlichem“ Auftreten des Laien führen.²⁶ Weiterhin gehört zum Priestertum aller Gläubigen die Sündenvergebung, die *mutua consolatio* und *mutua correptio fratrum*, wechselseitige Tröstung und Ermahnung der Gläubigen untereinander, aber auch privates Unterrichten und, wichtig im Leben der Familie, die Hausandacht. Gegenüber der mittelalterlichen Vorstellung gehört nach dem reformatorischen Verständnis dazu also wesentlich auch seelsorgerliches Handeln am anderen Menschen.²⁷

Was bedeutete das alles nun konkret für die Frau? Um es vorweg zu sagen: Ein *öffentliches* Amt, eine *öffentliche* Berufung durch Frauenordination, stand für die Frau auch in den reformatorischen Gemeinden von Anfang an nie zur Debatte. Aber an der religiösen Kompetenz der Frau entschied sich die Berechtigung, überhaupt vom Priestertum *aller* Gläubigen zu sprechen. Was von ihm galt, galt einschränkungslos auch für die Frau, also z. B. die Berechtigung zu seelsorgerlichen Besuchen und zur Ausübung von Seelsorge. Wie allerdings auch schon im Mittelalter, durfte sie auch die Nottaufe vollziehen, weil in diesem Fall der Grundsatz der Heilsnotwendigkeit der Taufe den Ausschlag gab. Das taten oft die Pfarrfrauen, die zugleich die Hebammen waren, und dabei mußten sie auch gewisse katechetische Funktionen wahrnehmen. Sie hatten die Möglichkeit, im Hause, also im privaten Rahmen, religiöse Unterweisung vorzunehmen (allerdings: den Hausgottes-

dienst leitete, wenn vorhanden, der Mann), und die Möglichkeit, als Lehrerin an (öffentlichen) Mädchenschulen zu unterrichten, weil dort die Mädchen unter sich waren und auch frauenspezifisches Wissen vermittelt wurde.

Durch das Priestertum aller Gläubigen war die Frau aber auch berufen und ermächtigt, ihren Glauben zu bekennen.

In der Frühzeit der Reformation beriefen sich mehrere Frauen auch für ihr öffentliches, publizistisches Auftreten (insgesamt waren es nur relativ wenige²⁸) auf ihre Bekenntnispflicht und darauf, daß ihr christliches Gewissen ihnen in einer Ärgernis erregenden Situation zu schweigen verböte. Das tat etwa Argula von Grumbach (1492–1554)²⁹, eine bayerische Adlige, die 1523/24 mit acht Sendschreiben an die Öffentlichkeit ging, weil an der Universität Ingolstadt ein evangelischer Student zum Wiederruf gezwungen und in Klosterhaft getan worden war. Das tat auch Katharina Zell, als sie 1524 eine Trostschrift an 150 elsässische Frauen verfaßte, deren Männern man den Eingang zur Stadt versperrte, weil sie den ausgewiesenen Prediger Jacob Otter vor die Tore begleitet hatten (übrigens hat sie 50 bis 60 von ihnen auch wochenlang im Pfarrhaus versorgt), und noch 1557, als sie den Amtsnachfolger ihres Mannes öffentlich der Untreue gegen seine Amtspflichten anklagte.

Aber in dem Maße, wie sich das evangelische Kirchenwesen etablierte und ordnete, kam es weniger zu solchem Aufstehen der Laien gegen die versagende Amtskirche. Frauen konnten zwar weiterhin eigenständig publizieren, aber keine eigentlich theologischen Sachen – Katharina Zell war in Straßburg von der Zensur am theologischen Publizieren gehindert worden³⁰ –, weil man diese nun als zur Lehre gehörig ansah, deren Überwachung dem geordneten Amt anvertraut sei. Die Domäne publizierender Frauen war denn auch Andacht und Erbauung und, je länger je mehr, die Dichtung! Elisabeth von Brandenburg (s.u.) verfaßte ein Witwentrostbuch und dichtete Kirchenlieder, Katharina Schütz in Straßburg publizierte ein Gebetbuch der böhmischen Brüder. Erinnert sei auch an Elisabeth Cruciger, deren Lied „Herr Christ, der einig Gotts Sohn“, in etliche zeitgenössische Gesangbücher der Reformation aufgenommen wurde³¹. Sie war auch eine ehemalige adlige (Prämonstratenser-) Nonne, von Bugenhagen für die Reformation gewonnen und nach Wittenberg geflüchtet, wo sie Luthers Mitarbeiter Caspar Cruciger heiratete, aber allzufrüh verstarb.

Etwas anders liegt der Fall der Landesfürstin. Ihr wurde ein „Notmandat“ zugestanden, durch das sie als Landesherrin zugleich auch als „Notbischöfin“ für ihr Territorium zu fungieren hatte, wenn der männliche Herrscher

gestorben oder noch unmündig war. Und in dieser Funktion als „Notbischöfin“ hatte sie auch Kompetenzen des öffentlichen Amts wie etwa das Wachen über die reine Lehre. In dieser Situation haben einige Frauen auf dem Fürstenthron auch Kirchenpolitik betrieben und Reformationsgeschichte geschrieben: Elisabeth von Brandenburg etwa (1510–1558)³², 15jährig mit dem Herzog Erich von Braunschweig-Lüneburg im Herzogtum Göttingen-Kalenberg verheiratet, wurde, 1540 verwitwet, der Vormund ihres 12jährigen Sohnes Erich und führte im Herzogtum die Reformation ein, indem sie eine große Kirchenvisitation anordnete. Sie verfaßte etwa auch ein theologisches Gutachten im Zusammenhang von theologischen Auseinandersetzungen um die Rechtfertigungslehre, die in Königsberg entbrannt waren.

Aber von diesem Amt der Notbischöfin abgesehen, war das öffentliche Amt in Männerhand. Wie kam es dann doch wieder zur totalen Ausgrenzung der Frau vom geistlichen Amt im Gefolge der Reformation? Hier muß ich noch einmal historisch etwas ausholen.

Bereits Theologie und Kirchenrecht des Mittelalters hatten der Frau aufgrund ihres zweifachen Standes der Unterordnung unter den Mann (*status subiectionis*) durch Sündenfall und natürliche Rangfolge der Geschlechter die *eminentia gradus* versagt, das Herausragen durch (akademische) Graduierung also als eine Position, die ein Übertreten des Mannes einschloß. Versagt war ihr damit die gesamte akademische und die magistrale Öffentlichkeit, d.h. das Amt überhaupt. Denn das „Amt“ hat diesen Öffentlichkeitscharakter, den Charakter der obrigkeitlichen Repräsentanz.

Nach Luthers Auslegung des vierten Gebots geht aus der elterlichen, privaten Obrigkeit über das Haus noch eine zweite Form der Obrigkeit hervor, die öffentlich-magistrale über das politische Gemeinwesen. Und von dieser wird die Frau auch bei Luther nun deutlich ausgenommen. Denn ist zunächst noch von Hausvätern und -müttern die Rede, so bei der öffentlichen Obrigkeit nur noch von den *patres patriae*, den Landesvätern³³. Warum eigentlich?

Sicherlich bildeten einerseits die faktischen Lebensbedingungen Schranken, die stärker als ein theologisch erobertes Freiheitsraum waren – die Lebenswirklichkeit, in der permanentes Schwangersein, Kindergebären (mit hohem Sterberisiko) und -stillen an sich schon ein ausfüllender Beruf war, in der die Arbeit mühevoll und schwer und viele Haushalte nahezu Selbstversorger waren.

Dagegen läßt sich freilich nun einwenden, daß es ja auch alleinstehende Frauen gab, u.a. viele ehemalige Nonnen, die auch einen gewissen Bil-

ungsgrad hatten und die sicher oft auch nicht weniger geeignet zum geistlichen Amt waren als viele der männlichen Amtsanwärter. Aber auch für diese Frauen öffnete sich der Weg ins Amt nicht, und je mehr sich der geistliche Stand „professionalisierte“, desto mehr setzte sich im übrigen auch die Voraussetzung des Studiums für den Pfarrer durch. An der Nicht-Graduierbarkeit der Frau hat aber auch die Reformation festgehalten.

Das heißt freilich nicht, daß es nicht gebildete Frauen gegeben hätte. Im Hinblick auf die Notwendigkeit und Möglichkeit der Mädchenbildung hat der Humanismus, insbesondere Erasmischer Provenienz, einen großen Fortschritt bedeutet. Etliche humanistisch gesonnene Väter³⁴ ließen ihren Töchtern im Privatunterricht humanistische Bildung, d.h. Latein- oder gar Griechischkenntnisse zukommen, was eine Einführung in die antike Poesie und Übungen im eigenen Verseschmieden einschloß. Das humanistische Wissen wurde sowieso vielfältig in Privatzirkeln bzw. im Selbststudium vermittelt, in Freundeskreisen ausgetauscht, nicht zuletzt in privaten Briefwechseln. Und daran hatten verschiedentlich auch Frauen Anteil.³⁵

Als Beispiel einer gelehrten Frau jener Zeit soll auch die Italienerin Olympia Fulvia Morata (1526–1555)³⁶ aus Ferrara erwähnt werden, die von ihrem Vater, der dem Calvinismus zuneigte und Prinzenerzieher am Hof der Herzöge l'Este war, humanistische Ausbildung erhielt und am Hof groß wurde, diesen aber 1548 nach Tod des Vaters wegen (antireformatorischer?) Intrigen verlassen mußte, sich dann selbst im Studium der Schrift und theologischer Werke weiterbildete – sie konnte Latein und Griechisch –, schließlich Andreas Grundler, einen in Ferrara promovierenden Arzt aus Schweinfurt heiratete und mit diesem in dessen Heimat ging, wo sie in privatem Kreis Schüler in Griechisch und Latein unterrichtete. Als dieser schließlich als Professor der Medizin nach Heidelberg berufen wurde, soll „Kurfürst Friedrich II von der Pfalz Morata zugleich als Lehrerin des Griechischen an die Heidelberger Hochschule berufen haben“³⁷. Aber sie starb, zuvor schon schwer erkrankt, bevor sie einen solchen Lehrauftrag – wenn es ihn denn gab – hätte antreten können, kurz nach ihrer Ankunft. Sie wurde Opfer des einen Teils der rauen Lebenswirklichkeit, der Hilflosigkeit der Medizin. Doch sie hinterließ ein gelehrtes Werk, mit dem sie einen Platz in der „respublica litteraria“ einnimmt.

Doch generell galt die Regel, daß Frauen nicht Männer lehren könnten, weiterhin. Vor diesem Phänomen steht man auch in der Reformationszeit wie vor einer gleichsam unübersteigbaren Mauer. Gebildet wurde sie durch die patriarchalische Mentalität, die ebenfalls Teil der Wirklichkeit war und für die es nach wie vor eine natürliche, schöpfungsgemäße Geschlechter-

hierarchie gab, gemäß der Öffentlichkeit und Obrigkeit Domäne des Mannes waren. Sie speiste sich aus verschiedenen, u.a. auch antik-naturphilosophischen Traditionen, aber wurde eben auch durch die Bibel des Alten und Neuen Testaments bezeugt. Die Reformation hat dieses Menschenbild im Rahmen ihrer Obrigkeitsvorstellungen übernommen. Danach entspricht es Gottes Schöpfungswillen, daß die menschliche Gemeinschaft zur Aufrechterhaltung der Ordnung hierarchische Strukturen aufweist. In diese fügt sich auch die Unterordnung der Frau unter den Mann (nach 1Mos 3,16) ein.

Man ist nun auch nicht der Meinung gewesen, daß dies nur für den Bereich weltlicher Regierung zutrefte, daß in der Kirche aber ganz andere Regeln, etwa die von Gal 3,28, gelten könnten oder müßten. Denn die Unterordnung der Frau sah man ebenfalls als von Gott gesetzte Ordnung³⁸, die auch im Raum der Kirche und ihrer äußeren Ordnung nicht an grundsätzlicher Geltung verlöre. Daß „in Gott nicht mehr Mann und Frau sind“, bezieht sich auf Gottes Erlösungshandeln, das keine Unterschiede zwischen Menschen macht, während die äußere Ordnung der Kirche analog obrigkeitlicher Ordnung im Rahmen der schöpfungsmäßigen Gesetze besteht.

Die Reformation hat auf der einen Seite zwar wohl erkannt, daß der Glaube es ist, der – Mann und Frau gleichermaßen – Vollmacht in religiösen Dingen verleiht, und damit wohl auch die prinzipielle Ermächtigung der Frau zum geistlichen Amt mit einschloße. Aber Frauen konkret auf die Kanzel zu lassen, hätte eine Umstülpung der Ordnung bedeutet, die man ebenfalls als von Gott gesetzt ansah³⁹: „Darumb foddert die ordnung, tzucht unnd eher, das weyber schweygen, wenn die menner reden“⁴⁰.

Aber der Ausgangspunkt beim Priestertum aller Gläubigen hat Luther zumindest doch zu einer gedanklichen Konsequenz genötigt: „wenn aber keyn man prediget, ßo werß von noetten, das die weyber predigeten“⁴¹. Dieser Satz macht nicht richtig deutlich, ob die Frauen, wenn geeignete Männer fürs Amt fehlen, tatsächlich dann als die Nächstgeeigneten im Amt nachrücken (und in dieser Funktion dann auch Männer lehren) können, oder ob sie kraft ihres Priestertums der Gläubigen ihre Stimme im Notfall da erheben sollen, wo die Amtskirche schweigt. Diese Unklarheit ist Indikator für ein nicht vollends gelöstes Problem: wie nämlich die grundsätzliche Ermächtigung auch der Frau zum Verkündigungsamt vereinbar sein kann mit der grundsätzlichen Forderung des göttlichen Gesetzes, sie solle dem Mann untertan sein.

Die ordnungstheologische Begründung für den Ausschluß der Frau aus dem Amt ist jedoch bereits, das scheint mir wichtig, im Prinzip zu unterscheiden von einer einlinigen Argumentation mit „göttlichem Recht“, wie

sie im Mittelalter üblich war, wo es hieß, daß die Frau prinzipiell unfähig sei, das Weihesakrament zu empfangen. Denn im Lauf der Zeit konnte das alttestamentliche Gebot des Untertanseins der Frau vom Neuen Testament her als zeitgebundene, mithin revidierbare Erkenntnis verstanden werden. Warum es so lange gedauert hat, bis sie tatsächlich revidiert worden ist, ist eine andere Frage.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vortrag, der am 30. Januar 1999 in Eisenach im Rahmen der vom Frauenwerk der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Thüringens organisierten Festveranstaltung zum 500. Geburtstag der Katharina von Bora gehalten wurde.
- ² Vgl. Luise Schorn-Schütte, „Gefährtin“ und „Mitregentin“. Zur Sozialgeschichte der evangelischen Pfarrfrau in der Frühen Neuzeit, in: H. Wunder/ Chr. Vanja (Hgg.), Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit, Frankfurt a.M. 1991, 109–153.
- ³ Ebd.
- ⁴ Gerta Scharffenorth, Im Geist Freunde werden. Die Beziehungen zwischen Mann und Frau bei Luther, in: dies., Den Glauben ins Leben ziehen. Studien zu Luthers Theologie, München 1982, 122–202, bes. 128: „Die Reformationsgeschichte kennt keine spezielle Frauenfrage“.
- ⁵ In Eph 5,32 heißt es ausdrücklich: „Das Geheimnis ist groß; ich sage aber von Christo und der Gemeinde“. Dennoch wurde in der mittelalterlichen Auslegung *sacramentum* auf die Gemeinschaft von Mann und Frau bezogen.
- ⁶ M. Heinzelmann, Art. Frau A.II. (Weibliche Heiligkeit), in: Lexikon des Mittelalters 4, 1989, 853f.
- ⁷ Vgl. Angelika Dörfler-Dierken, Die Verehrung der heiligen Anna in Spätmittelalter und früher Neuzeit, Göttingen 1992, 212ff; s.a. 210: „Die verheiratete Frau wurde von der mittelalterlichen Kirche kaum als religiöses Subjekt wahrgenommen“. Eine einzigartige Ausnahme vom weiblichen Heiligenideal stellt allerdings im Spätmittelalter die heilige Anna dar, deren Vita ihr glückliches Ehe- und Familienleben ausmalt.
- ⁸ R. Puza, Art. Frau B II (Kanonisches Recht), in: Lexikon des Mittelalters 4, 1989, 855ff.
- ⁹ In der Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“, 1520.
- ¹⁰ Luther betont, daß es nicht in der Freiheit des Menschen stehe, diesen Trieb zu verleugnen. Das begründet aber nun andererseits auch nicht das Recht auf ein Ausleben des Geschlechtstriebes. Die Ehe ist eine Ordnungsform, die auch Verzicht einschließt und insofern ein „asketisches“ Element enthält, eine Lebensform der „Keuschheit“, in der „ein jeglicher sein bescheiden Teil habe“ (Großer Katechismus, Auslegung zum 6. Gebot, in: Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Göttingen 1986, 614).
- ¹¹ Vgl. Sermon vom ehelichen Leben (1522): „Etliche aber setzen auch [be]sondere zeit dazu [sc. zum Geschlechtsverkehr]/ und nehmen die heiligen Nächte und schwangeren Leibe aus/ Ich laß bleiben/ da es S. Paulus 1. Cor.7. gelassen hatt/ da er spricht. Es ist besser freyen denn brennen“ (Luthers Werke in Auswahl, hg. von Otto Clemen, Bd. 2, 349).
- ¹² Vgl. Luise Schorn-Schütte, Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit, Gütersloh 1996, 295f.
- ¹³ Vgl. ebd., 300f. Dort wird allerdings nicht dargelegt, wie man das angestellt hat.
- ¹⁴ Vgl. dazu Luthers Sermon vom ehelichen Leben (s.o.).
- ¹⁵ Großer Katechismus, Auslegung zum 4. Gebot; Bekenntnisschriften 596.
- ¹⁶ Vgl. Martin Treu, Katharina von Bora, Wittenberg (1995) 1996², 58f.
- ¹⁷ Auch im Sermon vom ehelichen Leben zitiert, wie Anm. 11, 350, Z.34ff.

- ¹⁸ Unter die Bestimmung als Gehilfin konnte dann freilich die traditionelle Rollenzuweisung, daß die Frau dem Mann dient und ihm gehorsam ist, subsumiert werden. Vgl. Sermon vom ehelichen Leben, wie Anm. 11, 352, Z. 36. Siehe auch die „Haustafel“ im Kleinen Katechismus, Bekenntnisschriften 526: „Den Ehefrauen. Die Weiber seien untertan ihren Männern als dem HERRN, wie Sara Abraham gehorsam war und hieß ihn Herrn“ (vgl. 1Petr. 3,1 und 6). Auch im „Traubüchlein“ (Bekenntnisschriften 532) wird mit Eph 5,25f die Forderung des „Untertan“-Seins der Frau in die Eheparänese aufgenommen.
- ¹⁹ Vgl. Sermon vom ehelichen Leben, wie Anm. 11, 355, Z. 5 ff: „Denn ich will schweygen was fur nutz vnd lust mehr drynnen sey/ wenn eyn solcher [sc. der eheliche] stand wol geredt/ das man vnd weyb sich lieb haben/ eynes sind/ eyns des andern wartet/ vnnd was mehr guttis dran ist“.
- ²⁰ Sermon vom ehelichen Leben, wie Anm. 11, 353, Z.10ff.
- ²¹ Vgl. Schorn-Schütte, wie Anm. 12, 310ff.
- ²² Vgl. Inge Mager, Art. Zell, Katharina, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 14, 380–383.
- ²³ Vgl. Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 1,615.
- ²⁴ Luther, Auslegung zum 4. Gebot im Großen Katechismus, Bekenntnisschriften 591.
- ²⁵ Martin Treu, wie Anm. 16, 19f. Auch sie heiratete schließlich noch 1537 und starb kinderlos 1548.
- ²⁶ Wobei er dann nicht die Öffentlichkeit repräsentiert, sondern sich an die Öffentlichkeit wendet, was nicht dasselbe ist.
- ²⁷ Die sich auf 1Petr. 2,9 stützende Vorstellung vom Priestertum des Laien hat zwar im Grundzug auch das Mittelalter gekannt, aber man hat diesem Laienpriestertum nur sehr eingeschränkte religiöse Kompetenz zugestanden; vornehmlich in bezug auf die eigene Person und die Sorge um das eigene Seelenheil.
- ²⁸ Ergänzend hinzuweisen ist hier noch auf Ursula von Münsterberg, die ihren Klosteraustritt in einer Flugschrift publizistisch rechtfertigte („Christliche Ursach des Verlassen Klosters zu Freiberg“, 1528); und auf Ursula Weydin aus Eisenberg als Verfasserin einer Flugschrift „Wider das unchristliche schreiben und Lästerbuch des Abtes Simon zu Pegau“ (1524).
- ²⁹ Vgl. Silke Halbach, Argula von Grumbach als Verfasserin reformatorischer Flugschriften, Frankfurt/M. 1992.
- ³⁰ Vgl. Thomas Kaufmann, Pfarrfrau und Publizistin – das reformatorische „Amt“ der Katharina Zell, in: Zeitschrift für historische Forschung 23, 1996, 169–218, bes. 209f.
- ³¹ Vgl. Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 1, Sp.1170 f.
- ³² Ebd., Sp.1495ff.
- ³³ Bekenntnisschriften 596.
- ³⁴ Für den Bildungsgrad einer Frau war es relevanter, wer ihr Vater war, als wer ihr Mann war; denn ersterer war es, der Ausbildung und Unterricht ermöglichte.
- ³⁵ Beispiele: Katharina Zell, Margareta Blarer, Caritas Pirckheimer, die Töchter des Thomas Morus u.a.
- ³⁶ Erich Wenneker, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 6, Sp. 106ff.
- ³⁷ Hermann Wiegand, Art. Morata, Olympia Fulvia, in: Literatur-Lexikon, hg. von Walther Killy, Bd. 8, 1990, 208f.
- ³⁸ D.h. man forderte sie nicht nur, sondern man verstand die Frau auch faktisch in verschiedener Hinsicht als dem Mann unterlegen, in der Frage des Predigens etwa als „weniger geeignet“.
- ³⁹ Zudem fehlte wohl auch, sehe ich recht, der äußere Anlaß, um dies zu tun, denn die Frauen scheinen sich nicht nach dem Predigtstuhl gedrängt, sie scheinen die ihnen auferlegte Beschränkung der öffentlichen Wirksamkeit als Gottes Willen entsprechende Ordnung überwiegend akzeptiert zu haben.
- ⁴⁰ WA 8, 498, 12f. (Vom Mißbrauch der Messe, 1521).
- ⁴¹ Ebd.