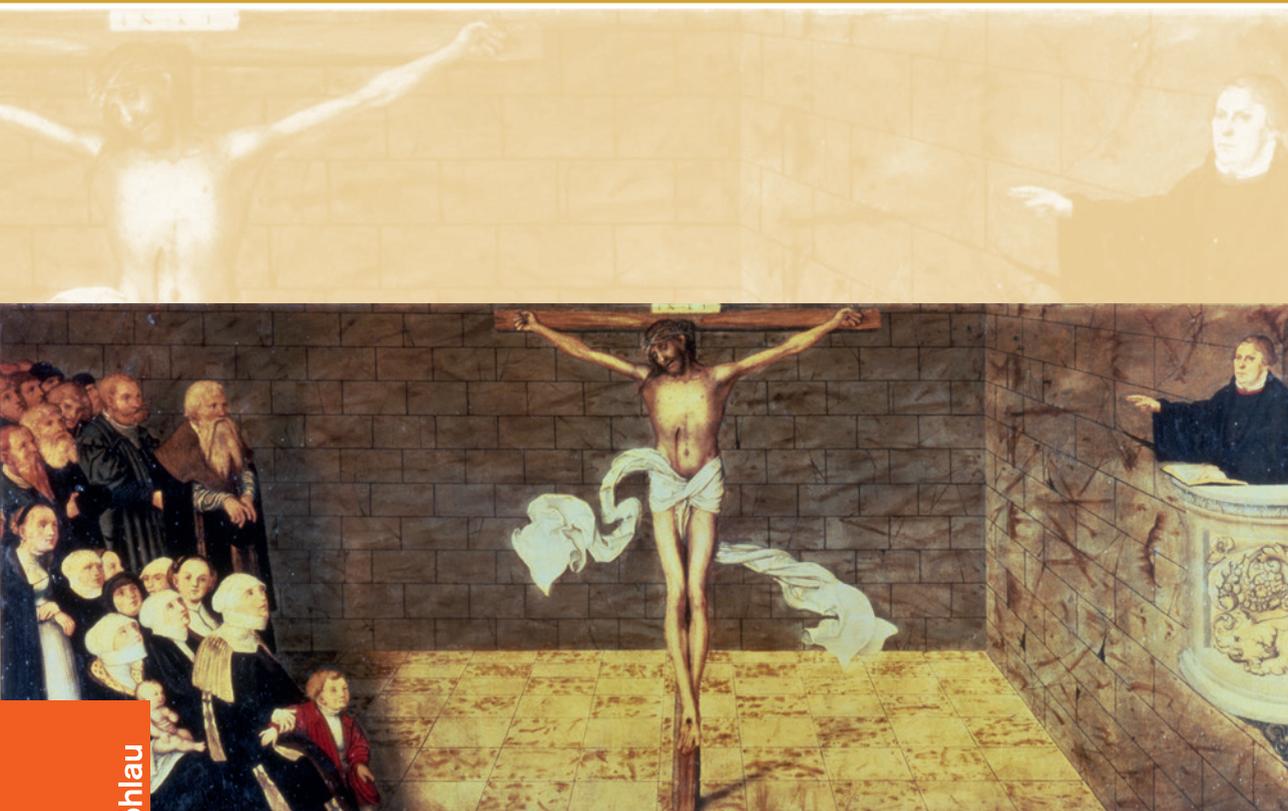


Eva Labouvie (Hg.)

Glaube und Geschlecht – Gender Reformation





Eva Labouvie (Hg.)

Glaube und Geschlecht – Gender Reformation

Böhlau Verlag Wien Köln Weimar

Gefördert von der Beauftragten der Bundesregierung für Kultur und Medien,
Frau Prof. Dr. Monika Grütters MdB, Staatsministerin bei der Bundeskanzlerin,
aufgrund eines Beschlusses des Deutschen Bundestages



Die Beauftragte der Bundesregierung
für Kultur und Medien

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

© 2019 by Böhlau Verlag GmbH & Cie, Lindenstraße 14, D-50674 Köln
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen
bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Lucas Cranach der Ältere, Luther predigt vor dem Kruzifix, Aufnahme
der Predella des Reformationsaltars aus der Wittenberger Stadtkirche St. Marien/bpk

Korrektur: Constanze Lehmann, Berlin
Satz: SchwabScantechnik, Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISBN 978-3-412-51251-4

Inhalt

Eva Labouvie Vorwort	9
Jens Strackeljan Grußwort	11
Ilse Junkermann Grußwort	12
Eva Labouvie Reformation und Geschlecht – Glaube und Geschlecht. Eine Einführung zum Band	13
Maria Jepsen Die Reformation – Impulse aus der Vergangenheit für die Zukunft: Ein einleitender Erfahrungsbericht	35
I. Reformation – Geschlecht – Geschlechterordnung: Überlegungen aus der Schwellenzeit	
Heide Wunder Glaube und Geschlecht in der Vormoderne. Alte und neue Debatten	49
Ute Gause Geschlechterkonstruktionen der Reformation – Wandel, Konstanz, Interdependenzen	75
Christian Volkmar Witt Die Ehe als geheiligte Gemeinschaft der Geschlechter. Luthers theologisches Eheverständnis	87

Julia A. Schmidt-Funke	
Buben, Hausväter und neue Mönche. Reformatorische Männlichkeiten	109
Claudia Opitz-Belakhal	
Von Ehelob und Zölibatsverbot, Priesterehen und streitbaren Nonnen: Reformationsgeschichte als Geschlechtergeschichte	131
Tafelteil 1	143
II. Unordnungen, Umordnungen, Neuordnungen: Wirkungen auf Glaube und Alltag	
Dorothee Kommer	
Neue Handlungsspielräume durch neue Medien. Frauen verfassen Flugschriften für die Reformation	155
Heiner Lück	
Zur Problematik der Rechtswidrigkeit in Luthers Testament vom 6. Januar 1542 zugunsten seiner Ehefrau Katharina. Zugleich ein Beitrag zur Rechtsstellung von „Pfarrfrauen“ und „Pfaffenkindern“ in der Reformationszeit	175
Anne Conrad	
Das helle Licht der Wahrheit? Klosteraustritte in der Reformationszeit in geschlechtergeschichtlicher Perspektive	197
Nicole Grochowina	
Geschlechterunordnung durch neue Lebensformen? Weiblichkeit und Männlichkeit in täuferischen Martyrologien	217
Mareike Fingerhut-Säck	
Pietismus in weiblicher Generationenfolge. Christine zu Stolberg-Gedern und Sophie Charlotte zu Stolberg-Wernigerode als Gestalterinnen des Pietismus in der Grafschaft Wernigerode	235
Tafelteil 2	255

III. Aktuelle Geschlechterdiskurse in den Weltreligionen

Cornelia Schlarb

Von der Pfarrgehilfin zur Bischöfin. Geschlechterrollenwandel und
die Ordination von Frauen in den evangelischen Kirchen 267

Kerstin Söderblom

Geschlechtsidentitäten und Lebensformen. Evangelische Kontroversen 283

Margit Eckholt

Ämter für Frauen in der katholischen Kirche? Gender-Diskurse aus
der Perspektive der systematischen Theologie 303

Birgit Heller

Weltreligionen und Geschlecht. Rollen, Bilder und Ordnungen der Geschlechter
in vergleichend-systematischer Perspektive 323

Ahmet Toprak und Umut Akkuş

„Gott hat uns ja so geschaffen“. Gender und Sexualität bei Musliminnen und
Muslimen in Deutschland 339

ANHANG

Abkürzungsverzeichnis 359

Bildnachweise 361

Auswahlbibliographie 363

Zu den Autorinnen und Autoren 378

I. Reformation – Geschlecht – Geschlechterordnung: Überlegungen aus der Schwellenzeit



Heide Wunder

Glaube und Geschlecht in der Vormoderne. Alte und neue Debatten

„500 Jahre Reformation“ sind der gegebene Anlass und Ansatzpunkt, grundsätzlich über das Verhältnis von „Glaube und Geschlecht in der Vormoderne“ nachzudenken. Die Reformation gilt als Wendepunkt in der Geschichte der westlichen christlichen Kirche mit weitreichenden gesellschaftlichen und politischen Folgen; sie nimmt damit einen zentralen Platz im Erklärungsmuster der „Zeitenwende um 1500“ ein. Unter „Vormoderne“ verstehe ich die „Frühe Neuzeit“, den Zeitraum zwischen Reformation und Aufklärung/Französischer Revolution,¹ nicht, wie heute vielfach üblich, den gesamten Zeitraum vor der „Moderne“ von der Antike bis zur ‚Sattelzeit‘ (1750–1850).² Gleichwohl spielt der Großraum „Vormoderne“ insofern eine wichtige Rolle für die christlichen Kirchen, als sich ihre Theologien auf der Basis der jüdischen Traditionen und in der Auseinandersetzung mit den Philosophen der Antike wie in der Abgrenzung von anderen religiösen Kulturen entwickelten.

Die folgende Argumentation beruht zum einen auf der kritischen Rezeption der vorliegenden Forschungen zum Thema, zum anderen – angesichts kontroverser Positionen und Interpretationen – auf der unerlässlichen Re-Lektüre zentraler Quellen. Ich beschränke mich auf die für das Verhältnis von Glaube und Geschlecht grundlegenden Schriften Martin Luthers, andere reformatorische Bewegungen werden nur punktuell vergleichend herangezogen. Abschließend erörtere ich die Frage des Endes der Frühen Neuzeit für das Verhältnis von Glaube und Geschlecht.

-
- 1 Johannes Burkhardt, Frühe Neuzeit, in: Richard van Dülmen (Hg.), Das Fischer Lexikon Geschichte, Frankfurt a. M. 1990, S. 364–385; Winfried Schulze, Neuzeit, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Geschichte. Ein Grundkurs, Reinbek bei Hamburg 1998, S. 287–317; Thomas Kaufmann, Geschichte der Reformation in Deutschland. Durchgesehene, ergänzte und um einen Epilog anlässlich des Reformationsjubiläums erw. Neuausgabe, Berlin 2016, S. 20–32; aus geschlechtergeschichtlicher Perspektive: Merry Wiesner-Hanks, Women and the Reformation. Reflections on Recent Research, in: History Compass 2 (2004), S. 1–27, hier: S. 8–10.
 - 2 So z. B. die Definition des Zentrums Vormodernes Europa der Universität Tübingen: URL: <https://www.uni-tuebingen.de/forschung/zentren-und-institute/zentrum-vormodernes-europa/themen-und-ziele> (Stand 9.4.2019).

1. Reformation: Glaube und Geschlecht als Forschungsfeld

Als religiöses Ereignis steht die Reformation für die Erneuerung von Glaube und Kirche, aber ob und in welcher Weise sie eine Erneuerung des Verhältnisses von Glaube und Geschlecht einschloss, ist umstritten. Nachdem diese Frage lange weder in der kirchen- noch in der politikgeschichtlichen Erforschung der Reformation Beachtung gefunden hatte,³ gehörte sie schnell zu den Themen, die von der Frauen- und Geschlechterforschung in ihren verschiedenen disziplinären Ausprägungen mit je spezifischen erkenntnisleitenden Fragen und im Kontext wechselnder Forschungstrends („turns“) analysiert wurden.⁴ Dabei ging es sowohl um das „Sichtbarmachen“ von Frauen in zentralen Konstellationen des historischen Prozesses, also um Wissenszuwachs, als auch um das „Einschreiben“ von Frauen in die Geschichte als Selbstverortung dieser Forschungsrichtung in ihren jeweiligen Disziplinen. War in den 1970er-Jahren die „Frauengeschichte“ zunächst stark von den gesellschaftlichen Erfahrungen und Erwartungen der Historikerinnen geprägt, was in der Bewertung des reformatorischen Aufbruchs als emanzipatorischer Bewegung zum Ausdruck kam,⁵ hat sie sich im Zuge ihrer Akademisierung verwissenschaftlicht und ausdifferenziert. Insbesondere der Paradigmenwechsel von der Frauenforschung zur Geschlechterforschung mit „Geschlecht“ (gender) als Analysekategorie sozialer Differenz hat ihre gesellschaftliche Relevanz explizit gemacht.⁶ Bezeichnend für die frauen-

-
- 3 Ursula King, Religion and Gender. Embedded Patterns, Interwoven Frameworks, in: Teresa A. Meade/Merry E. Wiesner-Hanks (Hg.), *Companion to Gender History*, Oxford 2006, S.70–85; Ute Gause, *Kirchengeschichte und Genderforschung. Eine Einführung in protestantische Perspektiven*, Tübingen 2006; vgl. auch ihren Beitrag in diesem Band.
 - 4 Bilanzen: Merry E. Wiesner-Hanks, Women, in: Hans J. Hillerbrand (Hg.), *Oxford Encyclopedia of the Reformation*, Bd. 4, Oxford/New York u.a. 1906, S.290–298; Anne Conrad (Hg.), „In Christo ist weder man noch weyb“. Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform, Münster 1999 (= *Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung* 59); Stefan Ehrenpreis/Ute Lotz-Heumann, *Reformation und konfessionelles Zeitalter*, Darmstadt 2002, S.92–99; Merry E. Wiesner-Hanks, Women and Gender in Early Modern Europe, Cambridge 2008, S.207–251, hier: S.214–232; Martina Schattkowsky (Hg.), *Frauen und Reformation. Handlungsfelder – Rollenmuster – Engagement*, Leipzig 2016 (= *Schriften zur Sächsischen Geschichte und Volkskunde* 55).
 - 5 Vgl. Heide Wunder, Frauen in der Reformation. Rezeptions- und historiographiegeschichtliche Überlegungen, in: ARG 92 (2001), S.303–320.
 - 6 Vgl. Eva Labouvie, Was ist Geschlechtergeschichte?, in: *Abhandlungen der Humboldt-Gesellschaft für Wissenschaft, Kunst und Bildung* 19 (2004), S.57–73; Andrea Griesebner, *Feministische Geschichtswissenschaft. Eine Einführung*, Wien 2005; Claudia Opitz-Belakhal, *Geschlechtergeschichte*, Frankfurt a.M./New York 2010; Thomas Kühne, Männergeschichte als Geschlechtergeschichte, in: Ders. (Hg.), *Männergeschichte – Geschlechtergeschichte. Männlichkeit im Wandel der Moderne*, Frankfurt a.M./New York 1996, S.7–30 (= *Geschichte und Geschlechter* 14); Martin Dinges, *Geschlechtergeschichte mit Männern!*, in: Ders. (Hg.), *Hausväter, Priester und Kastraten. Zur Konstruktion von Männlichkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Göttingen 1998, S.7–28; Ders., „Hegemoniale Männlichkeit“ – ein Konzept auf dem Prüfstand, in: Ders. (Hg.), *Männer – Macht – Körper. Hegemoniale Männlichkeiten vom Mittelalter bis heute*, Frankfurt a.M./New York u.a. 2005, S.7–33; Gause, *Kirchengeschichte*, S.95–101; Julia

und geschlechtergeschichtliche Reformationsforschung ist die interdisziplinäre und konfessionsübergreifende Kooperation. Von Anfang an spielte der Vergleich von „reformatorischem Aufbruch“ mit der Katholischen Reform, die aus den gleichen Wurzeln entsprang, aber andere Handlungsoptionen für Männer und Frauen hervorbrachte,⁷ eine wichtige Rolle. Als Ergebnis der Forschung zeichnet sich ein breites Spektrum aktiver Teilnahme von Frauen aus allen Ständen insbesondere in der ersten Phase der Reformation bis 1525 ab, nicht nur als frühe Anhängerinnen und Unterstützerinnen oder Gegnerinnen⁸, sondern auch als Akteurinnen: so die Verfasserinnen von Flugschriften in Glaubensfragen wie die Freifrau Argula von Grumbach (1492–1554) und die Schösserin Ursula Weyda (vor 1510–nach 1565),⁹ so Nonnen, die sich der Reformation anschlossen¹⁰ oder auf der Beibehaltung ihres geistlichen Status bestanden,¹¹ so Reichsgräfinnen und

A. Schmidt-Funke, Reformation und Geschlechterordnung. Neue Perspektiven auf eine alte Debatte, in: Werner Greiling/Armin Kohnle u. a. (Hg.), *Negative Implikationen der Reformation? Gesellschaftliche Transformationsprozesse 1470–1620*, Köln/Weimar u. a. 2015, S. 29–53, hier: S. 40–46 (= Quellen und Forschungen zu Thüringen im Zeitalter der Reformation 4); vgl. auch den Beitrag von Julia A. Schmidt-Funke in diesem Band.

- 7 Anne Conrad, *Aufbruch der Laien, Aufbruch der Frauen. Überlegungen zu einer Geschlechtergeschichte der Reformation und Katholischen Reform*, in: Dies., „In Christo ist weder man noch weyb“, S. 7–22; vgl. auch ihren Beitrag in diesem Band.
- 8 Siehe z. B. Chronik der Katharina Weiss von Limburg, genannt Scheffers Kreinchen, in: *Frankfurter Chroniken und annalistische Aufzeichnungen. Nebst einer Darstellung der Frankfurter Belagerung von 1552*, bearb. von Rudolf Jung, Frankfurt a. M. 1888, S. 279–296 (= Quellen zur Frankfurter Geschichte 2); zur Autorschaft siehe ebd., S. XXII f.
- 9 Vgl. Dorothee Kommer, *Reformatorische Flugschriften von Frauen. Flugschriftenautorinnen der frühen Reformationszeit und ihre Sicht von Geistlichkeit*, Leipzig 2013 (= Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 40); vgl. auch ihren Beitrag in diesem Band; Wilma Rademacher-Braick, *Frei und selbstbewusst. Reformatorische Theologie in Texten von Frauen (1523–1558)*, St. Ingbert 2017 (= SOFIE. Schriftenreihe zur Geschlechterforschung 21). Besondere Beachtung hat Argula von Grumbach gefunden: Silke Halbach, *Argula von Grumbach als Verfasserin reformatorischer Flugschriften*, Frankfurt a. M./Berlin u. a. 1992 (= Europäische Hochschulschriften, Reihe 23: Theologie 468); Peter Matheson (Hg.), *Argula von Grumbach. Schriften, Gütersloh 2010* (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 83); Ders., *Argula von Grumbach. Eine Biographie*, Göttingen 2014.
- 10 Vgl. z. B. Alice Zimmerli-Witschi, *Frauen in der Reformationszeit*, Zürich 1981, S. 43–53, S. 57–73.
- 11 Vgl. Ursula Hess, *Caritas Pirkheimer (1467–1532)*, in: Kerstin Merkel/Heide Wunder (Hg.), *Deutsche Frauen der Frühen Neuzeit. Dichterinnen, Malerinnen, Mäzeninnen*, Darmstadt 2000, S. 19–38; Wolfgang Wüst, *Caritas Pirkheimer (1467–1532). Die streitbare und intellektuelle Gegnerin der Nürnberger Reformation*, in: Thomas Schauerte (Hg.), *Neuer Geist und neuer Glaube. Dürer als Zeitzeuge der Reformation. Katalog zur Ausstellung der Stadt Nürnberg im Albrecht-Dürer-Haus vom 30. Juni–4. Oktober 2017*, Petersberg 2017, S. 52–65, S. 206–216 (= Schriftenreihe der Museen der Stadt Nürnberg 14).

Fürstinnen, die die neue Lehre in ihren Herrschaftsgebieten einführten¹² – oder aber entschieden ablehnten, wie beispielsweise Margarethe von Anhalt (1473–1530)¹³ (vgl. Tafel 2).

Weiterhin unentschieden ist jedoch die Bewertung der Folgen der Reformation für Frauen, insbesondere ob sie mehr kirchliche Teilhabe als in der römischen Kirche erhielten und ob sie ihre Stellung in der Ehe verbessern konnten. Julia A. Schmidt-Funke, die sich mit diesen Fragen im Kontext der „negativen Implikationen der Reformation“ auseinandergesetzt, auch die Folgen für Männer einbezogen und den Akzent auf die „Geschlechterordnung“ gelegt hat, bilanzierte 2015, „dass das wichtigste Ergebnis der frauen- und geschlechtergeschichtlichen Reformationsforschung darin besteht, ein eindeutiges Urteil über die Auswirkungen der Reformation auf die Geschlechterordnung nicht fällen zu können.“¹⁴ Um dieser „alten Debatte“ neue Perspektiven zu öffnen, schlägt Schmidt-Funke einen mikrohistorisch-kulturgeschichtlichen Ansatz vor, während ich, entsprechend dem Thema dieses Bandes, bei der Geschichte des Glaubens und der Glaubenspraxis ansetze, um die Denk- und Sichtweisen der Akteure und Akteurinnen, der Reformatoren wie der „Christenmenschen“, stärker in die Diskussion einzubeziehen.

Unter „Glaube“ verstehe ich sowohl das System von theologischen Aussagen mit ihrer Institutionalisierung in der Kirche als auch das persönlich angeeignete Wissen von Gott, die religiösen Haltungen und Praktiken der handelnden Subjekte. Im Mittelpunkt steht die Frage, welche religiösen Hoffnungen im „reformatorischen Aufbruch“ zum Ausdruck kamen und was der Rückgriff der Reformatoren auf die Ursprünge des Christentums zur Erneuerung von Glaube und Kirche für das Christsein von Männern und Frauen bedeutete, aber auch, wo Grenzen dieser Erneuerung erkennbar werden. In diesem Fragehorizont ist es erlaubt, generell von ‚Männern‘ und ‚Frauen‘ zu sprechen, da

12 Vgl. Siegfried Bräuer, Katharina – evangelische Landesherrin in Sachsen (1487–1561), in: Yves Hoffmann/ Uwe Richter (Hg.), Herzog Heinrich der Fromme (1473–1541), Beucha 2007, S. 107–130; Eva Schlotheuber/Birgit Emich u. a. (Bearb.), Herzogin Elisabeth von Braunschweig-Lüneburg (1510–1558). Herrschaft – Konfession – Kultur, Hannover 2011 (= Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens 132); Daniel Gehrt/Vera von der Osten-Sacken (Hg.), Fürstinnen und Konfession. Beiträge hochadeliger Frauen zu Religionspolitik und Bekenntnisbildung, Göttingen 2015 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 104); André Thieme (Hg.), Die Korrespondenz der Herzogin Elisabeth von Rochlitz, Bd. 1: Die Jahre 1505 bis 1532, Leipzig 2010 (= Quellen und Materialien zur sächsischen Geschichte und Volkskunde 3/1); Jens Klingner, Die Korrespondenz der Herzogin Elisabeth von Rochlitz, Bd. 2: Die Jahre 1533 und 1534, Leipzig 2016 (= Quellen und Materialien zur sächsischen Geschichte und Volkskunde 3/2).

13 Wilhelm Hosäus, Margaretha, Fürstin von Anhalt, in: ADB 20 (1884), S. 319 f., digitale Volltext-Ausgabe in: Wikisource, URL: [https://de.wikisource.org/wiki/ADB:Margarethe_\(F%C3%BCrstin_von_Anhalt\)](https://de.wikisource.org/wiki/ADB:Margarethe_(F%C3%BCrstin_von_Anhalt)) (Stand 6.4.2019); Heribert Smolinsky, Margarethe von Münsterberg, in: NDB 16 (1990), S. 157, URL: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd137338252.html#ndbcontent> (Stand 27.3.2019).

14 Schmidt-Funke, Reformation und Geschlechterordnung, S. 53; so bereits Rüdiger Schnell, Text und Geschlecht. Eine Einführung, in: Ders. (Hg.), Text und Geschlecht. Mann und Frau in Eheschriften der frühen Neuzeit, Frankfurt a.M. 1997, S. 9–46.

in der theologischen Argumentation vom männlichen und weiblichen Geschlecht ohne Ansehen des Standes die Rede ist. Allerdings, wie Männer und Frauen sich den neuen Glauben aneignen konnten, hing nicht allein von ihrer Persönlichkeit ab, sondern vor allem von ihrer ständischen Zugehörigkeit. Dies zeigt exemplarisch Nadja Bennewitz in ihrer Studie zur reformatorischen Bewegung in Nürnberg.¹⁵ Hier ist das Handeln der Patriazierinnen und ihrer Töchter in den Klöstern der Stadt sehr viel besser dokumentiert als das der Frauen aus dem Handwerkerstand; Händlerinnen werden nur greifbar, wenn sie sich als Verkäuferinnen von lutherischen Schriften strafbar gemacht haben. Insbesondere „Selbstzeugnisse“, die Auskunft über den Bildungsstand und die persönlichen Motive der Handelnden geben,¹⁶ fehlen für die einfachen Bürgerinnen, ganz zu schweigen von den Frauen der unterbürgerlichen Schichten, so dass der Rekurs auf das Konzept der „reformatorischen Öffentlichkeit“¹⁷ notwendig ist, um die schnelle Verbreitung des Wissens über die reformatorischen Lehren zu erklären.

Da das Selbstverständnis der Menschen als Männer und Frauen um 1500 von der christlichen Anthropologie der Geschlechter geprägt war, seien kurz theologische Kernpositionen zum Geschlechterverhältnis, wie sie den Gläubigen von der spätmittelalterlichen Kirche mit Predigt¹⁸ und Bilddidaxe vermittelt wurden, in Erinnerung gerufen. Das große Arsenal an frauen- und ehefeindlichen Argumenten war auch in den gelehrten Humanistenkreisen bekannt und wurde zum Beispiel in dem viel gelesenen Ehebüchlein des Albrecht von Eyb (1420–1475)¹⁹ in aller Breite dargelegt, bevor schließlich doch die Argumente für das eheliche Leben den Ausschlag gaben.²⁰

Die Gottesvorstellung des Christentums war (und ist) wie in anderen monotheistischen Offenbarungsreligionen dominant männlich konnotiert und impliziert eine Hierarchie

15 Vgl. Nadja Bennewitz, Handlungsmöglichkeiten und begrenzte Mitwirkung. Die Beteiligung von Frauen an der reformatorischen Bewegung in Nürnberg, in: *Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte* 68 (1999), S. 21–46, hier: S. 22.

16 Vgl. Kaspar von Greyerz, Das Haus als Ort der Andacht, in: Ders./Inken Schmidt-Voges (Hg.), *Das Haus in der Geschichte Europas. Ein Handbuch*, Berlin/Boston, S. 537–552. Selbst für Agnes Frey, die Ehefrau Albrecht Dürers, fehlt es an Selbstzeugnissen: siehe Ulrike Halbe-Bauer, *Mein Agnes. Die Frau des Malers Albrecht Dürer. Biographischer Roman*, Mühlacker/Irdning (Steiermark) 1996.

17 Rainer Wohlfeil, *Einführung in die Geschichte der deutschen Reformation*, München 1982, S. 123–133.

18 Vgl. Rüdiger Schnell, *Geschlechtergeschichte und Textwissenschaft. Eine Fallstudie zu mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Ehepredigten*, in: Ders. (Hg.), *Text und Geschlecht*. S. 145–175; Ders., *Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen. Probleme und Perspektiven eines Forschungsansatzes*, in: Ders. (Hg.), *Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen. Studien zu Eheschriften der Frühen Neuzeit*, Tübingen 1998, S. 1–58.

19 Vgl. Michael Dallapiazza, *minne, husere und das ehlich leben. Zur Konstitution bürgerlicher Lebensmuster in spätmittelalterlichen und frühhumanistischen Didaktiken*, Frankfurt a.M./Bern 1981, S. 131–143 (= *Europäische Hochschulschriften, Reihe 1: Deutsche Sprache und Literatur* 455).

20 Siehe auch Gabriela Signori, *Von der Paradiesehe zur Gütergemeinschaft. Die Ehe in der mittelalterlichen Lebens- und Vorstellungswelt*, Frankfurt a.M./New York 2011, S. 48–50.

der Geschlechter, ein Über- und Unterordnungsverhältnis, das mit den entsprechenden Umdeutungen der Schöpfungserzählung²¹ legitimiert wurde. Im Christentum wird in der dominanten Interpretation der Schöpfungserzählung Eva als Zweekerschaffener eine geringere Gottebenbildlichkeit zugesprochen und ihrer „weiblichen Schwäche“ die Verführbarkeit durch die Schlange zugeschrieben: Dennoch war der Sündenfall die Schuld Adams, der sich von Eva verführen ließ, er ist es auch, der diese Sünde an die Nachkommen weitergab („Erbsünde“). Demgegenüber verheißt das Neue Testament, die zweite Berufungsinstanz für die Geschlechterordnung der christlichen Kirche, die Erlösung aller Gläubigen – gleich welchen Geschlechts – durch den Sühnetod Jesu Christi. Die schöpfungsgeschichtlich fundierten Geschlechterkonstruktionen begründeten zugleich einen zentralen Modus der Machtverteilung sowohl in der Institution Kirche wie „in der Welt“ als potenzielle Unterstellung aller Frauen unter männliche Vormundschaft.²² Die christliche Anthropologie legitimierte somit die Herrschaftsverhältnisse der mittelalterlichen Gesellschaft, die auf „Ordnung durch Ungleichheit“²³ beruhten, als von Gott gegeben, wobei das Verhältnis von Mann und Frau das Modell für Über- und Unterordnung abgab – auch für das Verhältnis von „Herr und Knecht“.

Die übergreifende Ungleichheit war jedoch die von Klerus („die Erwählten“) und Laien („Volk“) im Hinblick auf den „geistlichen Status“ und den Status in der Kirche. In dieser asymmetrischen Beziehung ging es vor allem um den Pfarrklerus, den die Priesterweihe ermächtigt, die Sakramente zu spenden und zu predigen. Allein Priester (und Mönche) hatten Zugang zur Heiligen Schrift und ihrer Auslegung; volkssprachliche Übersetzungen der Bibel wurden zwar von den Päpsten verboten, blieben aber unter den „gelehrten Laien“ im Umlauf.²⁴ Insbesondere besaßen Priester als Delegation der päpstlichen „Schlüsselgewalt“ die Binde- und Lösegewalt, zum Beispiel im Rahmen des Bußsakraments von der Sündenschuld loszusprechen. Die damit verbundene Bußpraxis hielt mehrere Möglichkeiten bereit, die sich immer neu anhäufenden Sündenstrafen zu mindern und damit die Verweildauer im drohenden Fegefeuer zu verkürzen, vor allem den Ablass, den die Gläubigen aus dem von der Kirche angesammelten Gnadenschatz erwerben konnten. Im

21 Vgl. Helen Schüngel-Straumann, *Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen*, Freiburg i. Br./Basel u. a. 1989; Dies., *Eva. Biblisch*, in: Elisabeth Gössmann/Beate Wehn (Hg.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 2003; S. 125–128; Elisabeth Gössmann, *Eva. Theologiegeschichtlich*, in: ebd., S. 128–131; Dies., *Anthropologie*, in: ebd., S. 18–23.

22 Vgl. dagegen Alfred Haverkamp (Hg.), *Haus und Familie in der spätmittelalterlichen Stadt*, Köln/Weimar u. a. 1984 (= *Städteforschungen Reihe A: Darstellungen* 18).

23 Ich variiere hier: Gerhard Dilcher, *Die Ordnung der Ungleichheit. Haus, Stand und Geschlecht*, in: Ute Gerhard (Hg.), *Frauen in der Geschichte des Rechts. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*, München 1997, S. 55–72.

24 Volker Honemann, *Der Laie als Leser*, in: Klaus Schreiner/Elisabeth Müller-Luckner (Hg.), *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge*, München 1992, S. 241–251 (= *Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien* 20).

15. Jahrhundert wurde das Vertrauen der Gläubigen in die Würdigkeit des Weltklerus erschüttert, weil er vielfach seine Gelübde brach und innerkirchliche Reformforderungen nicht durchsetzbar waren.²⁵ Die intensive „Laienfrömmigkeit“ am Vorabend der Reformation hat nicht zuletzt in dieser Krise der Kirche ihre Ursachen.²⁶

2. „darumb seyn all Christen man pffaffen, alle weyber pfeffyn“²⁷

Was machte die Attraktion der neuen Lehre Martin Luthers und der anderen Reformatoren für die Gläubigen, für Frauen und Männer aus? Der Mönch und Theologe Luther steht als Exponent von Erfahrungen, die er mit Vielen teilte, nicht allein die existenziellen Bedrohungen in „riskierten Zeiten“ (Paul Münch), sondern vor allem die spirituellen Bedrohungen – die Ungewissheit über die Erlangung der Erlösung und des ewigen Lebens. Daher ist es kaum verwunderlich, dass der skandalöse Ablasshandel zum Auslöser der Reformation wurde. Luthers 95 Thesen vom 31. Oktober 1517 gegen den Missbrauch des Bußsakraments im Ablasshandel waren eigentlich innerkirchlich adressiert, wurden aber sofort in gelehrten Laienkreisen rezipiert und wohl bereits Anfang 1518 ins Deutsche übersetzt und gedruckt. Luther selbst hat im Frühjahr 1518 in dem kurzen „Sermon von Ablass und Gnade“²⁸ zur schnellen Verbreitung beigetragen und damit einen Nerv der geängstigten Gläubigen getroffen. Seine Erkenntnis, dass Christen allein durch den Glauben (*sola fide*) und die Gnade Gottes (*sola gratia*) „gerecht“ gesprochen werden, nicht durch gute Werke,²⁹ war zentral für die Heilserwartung der Gläubigen. Zugleich war hier der Ansatzpunkt, die Autorität der Kirche und des Papstes, weil angemaßt und nicht auf das Neue Testament gestützt, grundsätzlich in Frage zu stellen.

Die für das Verhältnis von Glaube und Geschlecht bahnbrechende Neuerung zeichnete sich 1520 im „Sermon von dem neuen Testament, das ist von der heiligen Messe“ ab, in dem Luther darlegte, „das nit allein der priester die meß opffert, sondern eynis yglichen solcher eigener glaub, der ist das rechtt priesterlich ampt, durch wilchs Christus wirt für

25 Vgl. Hans-Jürgen Goertz, Antiklerikalismus und Reformation. Sozialgeschichtliche Untersuchungen, Göttingen 1995; Marjorie Elizabeth Plummer, *From Priest's Whore to Pastor's Wife. Clerical Marriage and the Process of Reform in the Early German Reformation*, Farnham/Burlington 2012, Kapitel 1.

26 Vgl. Klaus Schreiner, *Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes?* in: Ders./Müller-Luckner (Hg.), *Laienfrömmigkeit*, S. 1–78.

27 D. Martin Luthers Werke, WA 6, 370 (Ein Sermon von dem neuen Testament, das ist von der heiligen Messe, 1520).

28 WA 1, 243–246, siehe dazu Kaufmann, *Geschichte*, S. 210–215.

29 Vgl. Berndt Hamm, *Warum wurde für Luther der Glaube zum Zentralbegriff des christlichen Lebens?* in: Bernd Moeller/Stephen E. Buckwalter (Hg.), *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*, Gütersloh 1998, S. 103–127 (= *Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte* 199).

gott geopfert, wilchs ampt der priester mit den euserlichen geperden der meß bedeutet, und sein also alsamt gleych geystliche priester für gott.“ Im folgenden Absatz heißt es explizit: „darumb seyn all Christen man pffaffen, alle weyber pfeffyn“³⁰. Zur Bekräftigung verwies er auf Prophetinnen im Alten Testament, die Paulus anführt. Im gleichen Jahr 1520 formulierte Luther diese Einsicht in der in vielen Auflagen verbreiteten Flugschrift „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“³¹ als „Priestertum aller Gläubigen“ – gleich ob Mann oder Frau. Mit diesem Rückgriff auf den Apostel Paulus (Gal. 3,26–29 mit Berufung auf den Propheten Joel 2. Kapitel: „Ich werde ausgießen von meinem Geist über alles Fleisch und eure Söhne und Töchter werden weissagen ...“) eröffnete sich den bisherigen ‚Laien‘, Männern und Frauen, ein unmittelbarer Zugang zu Gott – ohne die Vermittlung der Kirche. Denn die Taufe verleiht den Status des allgemeinen Priestertums und umfasst daher auch die Fähigkeit, das geoffenbarte Wort Gottes richtig zu verstehen.

Für die Glaubenspraxis „in der Welt“ machte Luther jedoch einen Unterschied zwischen Männern und Frauen, indem er zwischen der individuellen und der gemeinde-öffentlichen Glaubenspraxis unterschied: Die öffentliche Verkündigung, also das Predigen in der Kirche, sei ein Amt, das sich die Einzelnen nicht anmaßen dürften, vielmehr solle die Gemeinde darüber entscheiden,³² und zwar indem sie einen „gelereten frumenn burger“³³ als Diener am Wort in dieses Amt wählt. Auf die Kritik der „Papisten“, er habe Paulus’ Schweigegebot für Frauen (I Kor. 14, 33b–36) missachtet, antwortete er, indem er sich 1521 in „Vom Mißbrauch der Messe“ mit den verschiedenen Referenzstellen bei Paulus (I Kor. 11, 14; 2. Tim. 2,2) sowie in Genesis 3,16 eingehend auseinandersetzte: „Darum foddert die ordnung, tzucht unnd eher, das weyber schweygen, wenn die menner reden; wenn aber keyn mann predigt, ßo werß von nötten, das die weyber predigten.“³⁴ Luther löste also den scheinbaren Widerspruch, indem er sich zum einen an der schöpfungsgeschichtlich festgelegten Rangfolge der Geschlechter orientierte, d.h. an erster Stelle Männer, danach Frauen, zum anderen zwischen dem Grundsatz des allgemeinen Priestertums aller Christenmenschen und dem Wahlamt des Predigers/Pfarrers unterschied. In dieser Argumentation verband Luther spirituelle Gleichheit von Mann und Frau mit dem „in der Welt“ geltenden Über- und Unterordnungsverhältnis von Mann und Frau; dabei verwies er explizit auf den Apostel Paulus, hatte aber sicher auch den in den städtischen und ländlichen Gemeinden üblichen Wahlmodus für politi-

30 WA 6, 370 (Ein Sermon von dem neuen Testament, das ist von der heiligen Messe, 1520).

31 Thomas Kaufmann, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, Tübingen 2014 (= Kommentare zu den Schriften Luthers 3).

32 WA 6,408, 13–21.

33 WA 6,440, 30–36.

34 WA 8, 497 f., hier: 498.

sche Ämter vor Augen, nach dem nur die männlichen Inhaber der aktiven Bürgerrechte wahlberechtigt waren.³⁵

In diesem Kontext gesehen erscheint die gängige Meinung wenig plausibel, dass lutherisch gesinnte Frauen vom Priestertum aller Gläubigen erwarteten, zur öffentlichen Verkündigung in der Kirche zugelassen zu werden. Bislang gibt es nur vereinzelte Belege dafür, dass sie die Kanzel bestiegen oder besteigen wollten,³⁶ während dies bei ‚radikalen‘ reformatorischen Bewegungen wie den Täufern keine Ausnahme darstellte.³⁷ Tatsächlich ging es den Frauen – so meine These – nicht um ‚Gleichberechtigung‘, sondern um den allen Getauften gegebenen Status des Christenmenschen, die religiöse Vergewisserung über den unmittelbaren Zugang zum Wort Gottes und um die Hoffnung auf Erlösung (*sola gratia, sola fide* und *sola scriptura*). Diese These legt nahe, die Wirksamkeit Argula von Grumbachs etwas anders als bisher zu bewerten. Sie sah sich als Christenmensch und durch ihre Lektüre der Heiligen Schrift befähigt und legitimiert, mit den Gelehrten der Universität Ingolstadt zu disputieren, nachdem kein Mann das Wort ergriffen hatte. Daher verwundert es, dass sie ebenso wie die Straßburger Pfarrersfrau Katharina Zell (1498–1562) in der Fachliteratur als „Laientheologin“, also mit dem modernen Verständnis von „Laie“ als Gegenbegriff zum „Gelehrten“, klassifiziert wird, was eindeutig im Widerspruch zum Priestertum aller Gläubigen steht. Die Abwertung des weiblichen Christenmenschen, der „pfeffyn“ und der „episcopae“,³⁸ findet sich ebenfalls im Hinblick auf die Sakramente, denn grundsätzlich haben alle Getauften und Gläubigen die Fähigkeit, die Sakramente – Taufe und Abendmahl – zu spenden und die Beichte abzunehmen.³⁹ Luther zufolge sind es pragmatische Gründe, dafür an erster Stelle Männer und Frauen erst an zweiter Stelle vorzusehen, für den Fall, dass keine Männer verfügbar sind. Diese Klausel verlor freilich in dem Maß an Bedeutung, als sich der neue Pfarrerstand als Teil des Gelehrtenstandes mit einem eigenen Amtsverständnis etablierte,⁴⁰ so dass meist keine „Not am Mann“ war.

35 Vgl. auch Peter Blickle, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, München 1985, S. 135–138.

36 Vgl. Bennewitz, *Handlungsmöglichkeiten*, S. 43.

37 Vgl. Marion Kobelt-Groch, Katharina Kreutter hält Messe, des Schneiders Tochter predigt, und die Müllerin liest in Willis Haus. Täuferinnen und das Priestertum aller Gläubigen, in: Dies., *Aufsässige Töchter Gottes. Frauen im Bauernkrieg und in den Täuferbewegungen*, Frankfurt a. M./New York 1993 (= *Geschichte und Geschlechter* 4), S. 147–163.

38 Zitiert nach Gause, *Kirchengeschichte*, S. 141.

39 WA 6,407, 28–408; vgl. Gause, *Kirchengeschichte*, S. 154.

40 Vgl. Luise Schorn-Schütte, *Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit*, Gütersloh 1996 (= *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte* 62).

3. Ehe in der *Oeconomia Christiana*

Eine weitere Konsequenz der Neubegründung des Christseins auf dem Priestertum aller Getauften bezog sich zunächst auf den ehemaligen Klerikerstand, wirkte sich aber generell auf das Verhältnis von „Glaube und Geschlecht“ aus, denn es handelte sich um die Ehe, die bis dahin als Lebensmodell der Laien gegolten hatte. In der Auseinandersetzung um die „Priesterehe“ stellt sich Luther der Herausforderung, neu zu definieren, wie ein gottgefälliges, auf die Heilige Schrift gegründetes Leben zu gestalten sei.⁴¹ Dafür bot sich die Ehe an, die schon im Verständnis des Mittelalters als „erste Ordnung Gottes“ galt und daher „heilig“ war;⁴² allerdings galt sie nur als „remedium für die Schwachheit der Menschen“ (Paulus), während Keuschheit und Ehelosigkeit der gnadenreichere Zustand waren.

Luthers Neubestimmung der Ehe für Christenmenschen und deren institutionelle Konsequenzen umfassten mehrere Aspekte:

(1) Die Ehe wurde wieder, was sie bis zum 2. Laterankonzil 1215 gewesen war, ein „weltlich ding“ und konnte, weil sie den Status eines Sakraments verloren hatte, nach klar definierten Kriterien geschieden werden, und zwar mit dem Recht der Wiederverheiratung des schuldlosen Teils.⁴³ Zugleich war die Konkurrenz von geistlicher und weltlicher Ehegerichtsbarkeit mit je eigenen Prinzipien beseitigt, die Kläger wie Beklagte bis dahin nutzten und die Frauen, die vor geistlichen Gerichten um die Einhaltung eines Eheversprechens klagten, oft zu ihrem Recht verholfen hatte. Diese Entwicklung entsprach ganz den Interessen vor allem städtischer Obrigkeiten, die zum Beispiel in Frankfurt bereits 1411 vom zuständigen Mainzer Erzbischof Johann von Nassau (um 1360–1419) die geistliche Gerichtsbarkeit in Fällen von Ehebruch, Unzucht und Inzest gekauft hatten, um ihre Vorstellungen einer sittlichen Ordnung durchzusetzen.⁴⁴

(2) Da Gott die Menschen als geschlechtliche Wesen geschaffen hatte, um als Mann und Frau das göttliche Gebot „seid fruchtbar und mehret euch“ zu erfüllen, gehörte Geschlechtlichkeit zur von Gott gewollten „Natur“ des Menschen. „Wahre Keuschheit“ war somit der sittliche Umgang von Mann und Frau mit ihrem Begehren in der

41 Thomas Kaufmann, *Ehethologie im Kontext der frühen Wittenberger Reformation*, in: Andreas Holzem/Ines Weber (Hg.), *Ehe – Familie – Verwandtschaft. Vergesellschaftung in Religion und sozialer Lebenswelt*, Paderborn/München u. a. 2008, S. 285–299; vgl. auch den Beitrag von Christian Volkmar Witt in diesem Band.

42 Vgl. Signori, *Von der Paradiesehe zur Gütergemeinschaft*. S. 179.

43 Vgl. Luise Schorn-Schütte, *Wirkungen der Reformation auf die Rechtsstellung der Frau im Protestantismus*, in: Gerhard, *Frauen in der Geschichte des Rechts*, S. 94–104; vgl. aus der Perspektive der Rezeption des Römischen Rechts Elisabeth Koch, *Die Frau im Recht der Frühen Neuzeit. Juristische Lehren und Begründungen*, in: ebd., S. 73–93.

44 Vgl. Bettina Günther, *Sittlichkeitsdelikte in den Policeordnungen der Reichsstädte Frankfurt und Nürnberg (15.–17. Jahrhundert)*, in: Karl Härter (Hg.), *Policey und frühneuzeitliche Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2000*, S. 121–148 (= *Studien zur europäischen Rechtsgeschichte* 129).

Ehe. Daher sollten möglichst alle erwachsenen Männer und Frauen verheiratet sein, um Unzucht zu vermeiden.

(3) Aus diesem Ehekonzept folgte, dass die Trauung in der Kirchenöffentlichkeit vor dem Altar in Anwesenheit der Gemeinde stattfand und „heimliche Ehen“, die allein auf dem wechselseitigen Konsens von Braut und Bräutigam beruhten, nicht mehr gültig waren. Es richtete sich zugleich gegen das nichteheliche Zusammenleben von Frau und Mann (Konkubinat) sowie gegen die Prostitution, die als „Unzucht“ in Ehe- und Kirchenordnungen verboten und von geistlichen wie weltlichen Gerichten geahndet werden sollten. Unter „Unzucht“ fielen aber auch die Formen der traditionellen Eheanbahnung und das Recht Verlobter, nach dem Eheversprechen den Geschlechtsverkehr aufzunehmen. Hier entstand ein permanentes Konfliktpotenzial.⁴⁵

(4) Das „Priestertum aller Gläubigen“ eröffnete dem Ehepaar ein neues Feld der Glaubenspraxis, indem Glaube und Lebensführung eng miteinander verflochten werden sollten. Ehemann und Ehefrau sollten nicht nur „ein Fleisch“ sein, sondern auch „im Geiste Freunde“ werden⁴⁶ und gemeinsam „den Glauben ins Leben ziehen“⁴⁷. Dieses Gebot bezog sich auf die persönliche Gebetspraxis und das gemeinsame Beten und Singen aller Haushaltsangehörigen, insbesondere aber auf die christliche Erziehung der Kinder. Eine solche „Hauskirche“ als zweites Zentrum der Glaubenspraxis neben der lokalen Kirchengemeinde unterschied die neue *Oeconomia Christiana*⁴⁸ vom herkömmlichen ehelichen Haushalt, wie er sich seit dem hohen Mittelalter mit dem Ehe- und Arbeitspaar als Kern in den Städten ausgebildet hatte⁴⁹ und im 15. Jahrhundert als Ort von „er und frumkait“ die Grundlage einer gesegneten Ehe darstellte.⁵⁰ In der *Oeconomia Christiana* verbindet sich somit die theologische Neubewertung der Ehe mit den Sitt-

45 Vgl. Siegrid Westphal/Inken Schmidt-Voges u. a. (Hg.), *Venus und Vulcanus. Ehen und ihre Konflikte in der Frühen Neuzeit*, München 2011 (= Bibliothek altes Reich 6).

46 Gerta Scharffenorth, „Im Geiste Freunde werden“. Mann und Frau im Glauben Martin Luthers, in: Heide Wunder/Christina Vanja (Hg.), *Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit*, Frankfurt a.M./New York 1991, S. 97–108.

47 Diese Handlungsanweisung formulierte Gerta Scharffenorth, *Den Glauben ins Leben ziehen ... – Studien zu Luthers Theologie*, München 1982, S. 51, in Anlehnung an Luthers „Magnificat verdeutscht und ausgelegt“ (1521), WA 7, 574: „Es ist leichtlich gesagt, aber hoh zugeleuben unnd ynsz leben zihen.“

48 Vgl. Ute Gause/Stephanie Scholz (Hg.), *Ehe und Familie im Geist des Luthertums. Die Oeconomia Christiana (1529) des Justus Menius*, Leipzig 2012 (= Historisch-theologische Genderforschung 6).

49 Vgl. Heide Wunder, „Er ist die Sonn', sie ist der Mond“. *Frauen in der Frühen Neuzeit*, München 1992, S. 96–98.

50 Heide Wunder, „iusticia, Teutonice fromkeyt.“ Theologische Rechtfertigung und bürgerliche Rechtschaffenheit. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte eines theologischen Konzepts, in: Moeller/Buckwalter (Hg.), *Die frühe Reformation*, S. 307–332, hier: S. 319; vgl. Dies., *Marriage in the Holy Roman Empire of the German Nation from the Fifteenth to the Eighteenth Century. Moral, Legal and Political Order*, in: Silvana Seidel Menchi (Hg.) with the Collaboration of Emlyn Eisenach, *Marriage in Europe 1400–1800*, Toronto/Buffalo 2016, S. 61–93, hier: S. 64–67.

lichkeitsbestrebungen der spätmittelalterlichen städtischen Laiengesellschaft, in der die Ehe eine sozial hoch bewertete Lebensperspektive war. Diese „normative Zentrierung“⁵¹ erklärt die große Resonanz, die Luthers Ehevorstellungen fanden.

(5) Die „normative Zentrierung“ in der *Oeconomia Christiana* als sozialem Ort der Verchristlichung des Lebens verlieh jedoch auch den tradierten christlichen Verhaltensregeln neuen Nachdruck. Den langen Katalog dieser Tugendanforderungen hat Hans Sachs (1494–1576) in einem Gedicht zu „Frumkeit“ aufgezählt,⁵² sie bezogen sich in gleicher Weise auf Männer wie Frauen, kollidierten aber bei den Männern mit vorfindlichen Männlichkeitsvorstellungen, wie den Trinkgewohnheiten der Handwerksgesellen, die sich keineswegs an den christlichen Tugenden orientierten.⁵³ Dem entspricht die Selbstdarstellung des schlesischen Ritters Hans von Schweinichen (1522–1616) in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Zwar präsentierte er sich als überzeugter Lutheraner, aber die Männlichkeitsvorstellung seines Standes konnte er nur schwer mit der geforderten Mäßigkeit im Trinken vereinbaren, auch das buchhalterische Protokollieren seiner Räu-sche half nicht gegen diese Untugend. Doch er war weder rauflustig oder gewalttätig noch ließ er seinen Begierden freien Lauf. Vielmehr ging er – wie seine Braut – als Jungfrau in die Ehe.⁵⁴

Für Ehefrauen stellte die biblisch mit dem Sündenfall begründete Gehorsamspflicht gegenüber dem Ehemann die größte Herausforderung dar. Sie wurde der Braut bei der Trauung in der Kirche eingepägt⁵⁵ und in der „*Oeconomia Christiana*“ (1529), die der Theologe Justus Menius (1499–1558) der Kurfürstin Sybille von Sachsen (1512–1554)

51 Berndt Hamm, *Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation*, Göttingen 1996, S. 73–76.

52 „Frumkeit ist ghorsam, und demütig,
Diensthafft, holdtselig, trew und gütig,
Friedtlich, aufrichtig und mitsam.
Stil, warhafft, verschwiegen, genügsam,
Bescheiden, senfftmütig, gerugsam
Messig und züchtig alle zeyt.“

Zitiert nach Barbara Könnker, *Die Ehemoral in den Fastnachtspielen von Hans Sachs. Zum Funktionswandel des Nürnberger Fastnachtspiels im 16. Jahrhundert*, in: Horst Brunner (Hg.), *Hans Sachs und Nürnberg. Bedingungen und Probleme reichsstädtischer Literatur. Hans Sachs zum 400. Todestag am 19. Januar 1976*, Nürnberg 1976, S. 219–244, hier: S. 235 (= *Nürnberger Forschungen* 19).

53 Vgl. Lyndal Roper, *Saufen, Fressen, Huren. Disziplinlosigkeit und die Ausbildung protestantischer Identität*, in: Dies., *Ödipus und der Teufel. Körper und Psyche in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1995, S. 147–169.

54 Vgl. Heide Wunder, *Überlegungen zur Konstruktion von Männlichkeit und männlicher Identität in Selbstzeugnissen der Frühen Neuzeit. Hans von Schweinichen (1552–1616) in seinem „Memorial“*, in: Doris Ruhe (Hg.), *Geschlechterdifferenz. Texte, Theorien, Positionen. Kolloquium des Interdisziplinären Zentrums für Frauen- und Geschlechterstudien an der Ernst-Moritz-Arndt Universität Greifswald*, Würzburg 2000, S. 151–171, hier: S. 163 f.

55 Vgl. Martin Luther, *Ein Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn*, 1529, WA 30, 3, 79.

widmete, ausführlich mit Bibelzitaten begründet.⁵⁶ Ein Verstoß gegen diese Pflicht stellte die Autorität des Ehemanns in Frage und konnte von ihm mit Züchtigungen geahndet werden; auch willkürliche Züchtigungen sollten demütig und klaglos ertragen werden. Doch auch der Bräutigam wird bei der kirchlichen Trauung ermahnt: Ihm wird vor Augen geführt, dass die Ehefrau „sein eigen Fleisch“ sei und er sie daher wie sich selbst lieben müsse. Die Gehorsamspflicht der Ehefrau dokumentiert vor allem das innereheliche Konfliktpotenzial, das auch in den Rügebräuchen und in den populären literarischen und bildlichen Darstellungen des „Kampfs um die Hosen“ (vgl. Abb. 1) und der „Weibermacht“ thematisiert wurde.⁵⁷ Diese „Verkehrte Welt“ erschien als besonders bedrohlich, weil der innereheliche Unfrieden zugleich den „Hausfrieden“⁵⁸ gefährdete und damit die Ordnung im Haus, die Grundlage des „gemeinen Wesens“.

Dieser Unterordnung der Ehefrau entgegen steht jedoch ihre Position als „Hausmutter“ im christlichen Haushalt, denn sie teilte die Hausherrschaft mit dem Hausvater: Kinder und Gesinde schuldeten ihr Gehorsam. Befehl – Gehorsam war also keine für das Ehepaar spezifische Beziehungskonstellation, sondern galt generell in der ständischen Gesellschaft, ohne sie schien keine Ordnung herstellbar: nicht nur im Verhältnis von Kindern und Eltern, wie in den Zehn Geboten festgelegt, sondern ebenso im konflikthanfälligen Verhältnis von Gesinde und Hausherrschaft.⁵⁹ Das Haus war kein „Privatraum“, sondern ein Herrschaftsraum und damit die kleinste Öffentlichkeit.⁶⁰ Diese Gehorsamspflicht galt selbstverständlich nicht für Witwen, die allein ihrem Haushalt vorstanden.

56 Vgl. Gause/Scholz, *Ehe und Familie*, S. 77–94.

57 Vgl. Sigrid Metken, *Der Kampf um die Hose. Geschlechterstreit und die Macht im Haus. Die Geschichte eines Symbols*, Frankfurt a. M./New York 1996; Lyndal Roper, *The Holy Household. Women and Morals in Reformation Augsburg*, Oxford 1989, S. 258–260.

58 Inken Schmidt-Voges, „Si domus in pace sunt ...“. Zur Bedeutung des ‚Hauses‘ in Luthers Vorstellungen vom weltlichen Frieden, in: *Luther-Jahrbuch 78* (2011), S. 153–186; Dies., *Mikropolitiken des Friedens. Politisch-soziale Ordnung und häusliche Konflikte in der Frühen Neuzeit*, in: Dies. (Hg.), *Pax perpetua. Neuere Forschungen zum Frieden in der Frühen Neuzeit*, München 2010, S. 197–218 (= bibliothek altes Reich 8).

59 Vgl. Renate Dürr, *Mägde in der Stadt. Das Beispiel Schwäbisch Hall*, Frankfurt a. M./New York 1995 (= *Geschichte und Geschlechter* 13); Adolf Spamer, *Der Bilderbogen von der geistlichen Hausmagd. Ein Beitrag zur Geschichte des religiösen Bilderbogens und der Erbauungsliteratur im populären Verlagswesen Mitteleuropas*, bearb. und mit einem Nachwort versehen von Mathilde Hain, Göttingen 1970 (= *Veröffentlichungen des Instituts für mitteleuropäische Volksforschung an der Philipps-Universität Marburg-Lahn* 6).

60 Daher kann ich Lyndal Ropers These von der „Domestikation“ (d.h. ‚Verhäuslichung‘) der Frauen als Folge der Reformation nicht teilen. Aufgrund der Analyse der Fürsorge für Frauen bei Schwangerschaft und Geburt schränkt Gause, *Kirchengeschichte*, S. 148 f., die Reichweite der Domestikationstheorie ein.



Abb. 1: Der Kampf um die Hose (Das böse Weib), aus der zwölfteiligen „Folge aus dem Alltagsleben“, Kupferstich von Israel van Meckenem (um 1440/1445–1503), [1497]

4. Einige Folgerungen

Die Erneuerung des Verhältnisses von Glaube und Geschlecht war Teil der reformatorischen Erneuerung des Glaubens.⁶¹

(1) Mit dem Priestertum aller Getauften/Gläubigen, das in der spätmittelalterlichen Theologie eine Minderheitenposition dargestellt hatte,⁶² gewannen die Christenmenschen, Frauen wie Männer, ‚Christenrechte‘, in deren gemeindeöffentlicher Ausübung als „Amt“ Christinnen allerdings den Christen nachstanden, von denen sie aber nicht ausgeschlossen waren. Diese Rangfolge ist nicht erst mit der Institutionalisierung in der reformatorischen Kirche entstanden, sondern bei Luther von Anfang an in seiner Adelschrift (1520) angelegt. Theologisch ist das Priestertum aller Gläubigen das Äußerste, was an spiritueller Gleichheit der Geschlechter denkbar war, denn das Beiseiteschieben der ja auf Paulus zurückgehenden Tradition der Interpretation des Sündenfalls als „Ersünde“ (heute: „Ursünde“) hätte dem Christentum, das auf der Erlösung von „Adams Schuld“ durch Jesus Christus beruht, seine Grundlagen entzogen. Trotz seiner Grenzen hat das Priestertum aller Gläubigen für beide Geschlechter, besonders aber für Frauen, in der Frühen Neuzeit – bis in die Gegenwart – eine bleibende Dynamik entfaltet, wann immer eine Orthodoxie oder das Eigeninteresse des Pfarrerstandes es unternahm, die Gläubigen von den Wurzeln des Glaubens abzuschneiden und zu entmündigen.

(2) Die Neudefinition der Ehe als Gott wohlgefälliges Lebensmodell und als Kern der *Oeconomia Christiana* bedeutete für die Eheleute/Hauseltern die Aufwertung ihres spirituellen wie ihres sozialen Status, verbunden mit neuer Verantwortung für sich und die Haushaltsangehörigen. Die Ehefrau/Hausmutter gewann eine religiöse Zuständigkeit in der Hauskirche, vor allem für die christliche Erziehung der Kinder.

(3) Bisher zu wenig beachtet wurde die Gewissensfreiheit, die Ehefrauen gegenüber der Autorität des Ehemannes erlangten. Bereits Argula von Grumbach bestritt ihrem Gemahl das Recht, ihr in Glaubensfragen Vorschriften machen zu dürfen.⁶³ Bei den Täufern war sogar eine Ehescheidung wegen Glaubensverschiedenheit möglich. Besonders aufschlussreich für das Verhältnis von „Glaube und Geschlecht“ sind konfessionsverschiedene Ehen,⁶⁴ die bereits in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts in fränkischen

61 Vgl. die systematische Auseinandersetzung mit den verschiedenen Forschungspositionen bei Rademacher-Braick, *Frei und selbstbewusst*, S. 564–592.

62 Vgl. Ida Raming, *Stellung und Wertung der Frau im kanonischen Recht*, in: Gerhard, *Frauen in der Geschichte des Rechts*, S. 698–712, hier: S. 703.

63 „Ich bin jm in disem nit schuldig zuo gehorsam sein.“ Zitiert nach Rademacher-Braick, *Frei und selbstbewusst*, S. 486.

64 Vgl. Dagmar Freist, *Glaube – Liebe – Zwietracht. Religiös-konfessionell gemischte Ehen in der Frühen Neuzeit*, Berlin/Boston 2017 (= bibliothek altes Reich 14).

Städten⁶⁵ und seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts vor allem für adelige und fürstliche Paare belegt sind. In den Eheverträgen wurde den Ehefrauen die freie Glaubensausübung garantiert,⁶⁶ während die Frage der religiösen Erziehung der Kinder bei innerprotestantischen Ehen ausgehandelt wurde, in protestantisch-katholischen Ehen jedoch in der Regel die katholische Erziehung der Kinder entsprechend dem katholischen Eherecht festgelegt war. In welche religiösen Konflikte dies die Mutter stürzen konnte, dokumentiert die Ehe zwischen der reformierten Gräfin Maria von Nassau-Katzenelnbogen (1568–1625) und dem lutherischen Grafen Johann Ludwig von Nassau-Wiesbaden-Idstein (1564–1596).⁶⁷ Auch bei einer Konversion des Gemahls „in stehender Ehe“ konnte die Gemahlin nicht zur Konversion gezwungen werden. Als Graf Johann Ludwig von Nassau-Hadamar (1590–1653) konvertierte, stand seine Gemahlin Gräfin Ursula von Lippe (1598–1638) zu ihrem calvinistischen Glauben und erhielt freie Religionsausübung für sich und die Töchter – aber nicht für die Söhne; die eheliche Gemeinschaft mit dem konvertierten Gemahl blieb gleichwohl erhalten.⁶⁸

(4) Zu den negativen Folgen des „Priestertums aller Gläubigen“ wird die Aufhebung der Frauenklöster gerechnet, weil Frauen damit die Möglichkeit verloren, ein spirituelles, weltabgewandtes Leben als Alternative zum ehelichen Leben zu wählen. Diese Bewertung bedarf der Modifizierung.⁶⁹ Denn der Eintritt in ein Kloster wurde in der Regel von der Herkunftsfamilie festgelegt; nur wenn Witwen statt einer Wiederverheiratung das Kloster wählten, kann von einer eigenständigen Entscheidung für das Klosterleben gesprochen

65 Vgl. Hans-Christoph Rublack, Zur Sozialstruktur der protestantischen Minderheit der geistlichen Residenz Bamberg am Ende des 16. Jahrhunderts, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.) in Verbindung mit Peter Alter und Robert W. Scribner (Hg.), Stadtbürgertum und Adel in der Reformation. Studien zur Sozialgeschichte der Reformation in England und Deutschland, Stuttgart 1979, S. 130–148.

66 Vgl. Anke Hufschmidt, „den Krieg im Braut-Bette schlichten“. Zu konfessionsverschiedenen Ehen in fürstlichen Familien der Frühen Neuzeit, in: Jens Flemming/Pauline Puppel u. a. (Hg.), Lesarten der Geschichte. Ländliche Ordnungen und Geschlechterverhältnisse. Festschrift für Heide Wunder zum 65. Geburtstag, Kassel 2004, S. 333–355 (= Kasseler Semesterbücher 14).

67 Vgl. Silvia Böhnert, Multikonfessionalität als dynastisches Problem im Haus Nassau um 1600. Die konfessionsverschiedene Ehe zwischen Johann Ludwig von Nassau-Wiesbaden-Idstein und Maria von Nassau-Katzenelnbogen, in: Heide Wunder/Alexander Jendorff u. a. (Hg.), Reformation – Konfession – Konversion. Adel und Religion zwischen Rheingau und Siegerland im 16. und 17. Jahrhundert, Wiesbaden 2017, S. 245–276 (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Nassau 88).

68 Vgl. Lorenz Baibl, Neuer Glaube, neue Elite? Grafenkonversionen und ihre Auswirkungen auf die Führungsschicht in Nassau-Hadamar und Nassau Siegen, in: Wunder/Jendorff u. a. (Hg.), Reformation, S. 191–215, hier: S. 200 f.

69 Zu neuen Perspektiven der Forschung siehe den Bericht über die von Eva Schlotheuber und Sigrid Hirbodian geleitete Tagung des Konstanzer Arbeitskreises „Zwischen Klausur und Welt. Autonomie und Interaktion spätmittelalterlicher geistlicher Frauengemeinschaften“, in: H-Soz-Kult, URL: <http://www.hsoz-kult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-7422> (Stand 27.3.2019); siehe auch Milena Svec Goetschi, Klosterflucht und Bittgang. Apostasie und monastische Mobilität im 15. Jahrhundert, Köln/Weimar u. a. 2015 (= Zürcher Beiträge zur Geschichtswissenschaft 7), besonders S. 103–105, S. 155–169, S. 297–314.

werden. Die kleinen Töchter, die oft mit vier oder sechs Jahren zur Erziehung in ein Kloster gegeben wurden, hatten keine Alternative kennengelernt, wenn die Ablegung der Gelübde anstand. Zudem ist zu bedenken, dass das Klosterleben keineswegs ‚herrschaftsfrei‘ war: Die Nonnen waren in eine strenge Gebetspraxis eingebunden und unterstanden der ‚Zucht‘ von Äbtissin und Priorin. Allerdings, die Töchter des Adels fanden im Kloster meist andere nahe Verwandte vor, mit denen gemeinsam sie ein durchaus standesgemäßes Leben führten.⁷⁰ Die Schließung der Klöster wirkte sich unterschiedlich auf die Klosterfrauen der verschiedenen Stände aus. Abgesehen von der Landgrafschaft Hessen, wo tatsächlich alle Klöster und sogar die Stifte aufgehoben wurden,⁷¹ sind in anderen lutherischen Territorien viele Frauenklöster in frei-weltliche adelige Damenstifte umgewandelt worden, in denen keine Gelübde verlangt wurden, so dass die Stiftsdamen das Stift wieder verlassen konnten.⁷² Während somit viele Töchter des Adels weiterhin eine zeitweise oder lebenslange Alternative zur Ehe besaßen, die ihnen meist eine bescheidene standesgemäße Lebensweise erlaubte, erhielten Frauen aus den Städten keine Plätze, schon gar nicht Laienschwestern, die oft nur ihre Arbeitskraft in das Kloster eingebracht hatten.⁷³ Sie sollten heiraten oder ihren Lebensunterhalt als Lohnarbeiterinnen verdienen. Schließlich vermitteln die Abfindungsregister der 17 hessischen Frauenklöster und Stifte eine Vorstellung von der Zahl der betroffenen Nonnen und Laienschwestern: Es handelte sich um 450 Nonnen und Laienschwestern,⁷⁴ darunter 150 Nonnen aus dem Adel, so dass das Klosterleben nur für einen sehr kleinen Teil der weiblichen Bevölkerung eine Alternative zur Ehe dargestellt haben dürfte.⁷⁵

Ein knapper Vergleich mit den Ergebnissen der Katholischen Reform für das Verhältnis von Glaube und Geschlecht akzentuiert die Unterschiede, aber auch die Gemeinsamkeiten mit der reformatorischen Erneuerung von Glaube und Kirche. Die tridentinische Reform umfasste sowohl die Abstellung der Missstände und die Wiederherstellung der katholischen Kirche auf der Grundlage des tradierten Kirchenrechts als auch die Anpassung an veränderte Verhältnisse. So wurde die Gültigkeit der Ehe – wie in den protestantischen Kirchen – nicht allein an das Eheversprechen der Brautleute, sondern auch

70 Vgl. Christina Vanja, *Besitz- und Sozialgeschichte der Zisterzienserklöster Caldern und Georgenberg und des Prämonstratenserinnenstiftes Hachborn in Hessen im späten Mittelalter*, Darmstadt/Marburg 1984, S. 160–164 (= *Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte* 45).

71 Vgl. Eckhart G. Franz, *Die Hessischen Klöster und ihre Konvente in der Reformation*, in: *Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 19 (1969), S. 147–233.

72 Siehe auch Wiesner-Hanks, *Reflections*, S. 5.

73 Vgl. Johannes Schilling, *Das Ende des Klosters*, in: Ders. (Hg.), *Kloster Germerode. Geschichte, Bau- und Sozialgeschichte*, Kassel 1994, S. 81–85, hier: S. 82 (= *Monographia Hassiae* 16); siehe auch Vanja, *Besitz- und Sozialgeschichte*, S. 193–198.

74 Vgl. Franz, *Die hessischen Klöster*, S. 158 f.

75 Für einen Vergleich der Zahl der Nonnen und Laienschwestern mit der Zahl von verheirateten Frauen in der Landgrafschaft Hessen fehlt es für die 1520er-Jahre an Quellen.

an den Konsens der Eltern und an die Öffentlichkeit der Eheschließung in Gegenwart des Priesters gebunden, womit der alte Kampf gegen die „heimliche Ehe“ beendet war. Es blieb zwar bei der spirituellen Ungleichheit von Klerus und Laien und der besonderen Hochschätzung von Keuschheit und Ehelosigkeit,⁷⁶ doch die Anforderungen an die theologische und seelsorgerliche Ausbildung der Priester stiegen, um verlorene Gläubige zurückzugewinnen und im Zuge der Gegenreformation zum wahren Glauben zurückführen zu können.

Ein Hauptunterschied zwischen den Konfessionen lässt sich in den Rollen von Pfarrer und Priester mit den daran gebundenen Glaubensspraxen fassen. Während bei den Protestanten neben dem Pfarrer als Prediger und Katechet die „Hauskirche“ der Gläubigen religiöser Mittelpunkt im Alltag sein sollte, ebenso der Ort der individuellen wie gemeinsamen Bibellektüre, blieb in der nachtridentinischen Kirche der zunehmend sakralisierte Kirchenraum⁷⁷ mit täglichen Messen und Andachten der zentrale religiöse Ort der Gläubigen mit dem Priester als autoritativer Vermittlerperson zwischen Gott und den Gläubigen. Der Alltag wurde durch Gebete gegliedert, signalisiert von akustischen und bildlichen Zeichen, sei es, wenn es zum Angelus läutete, sei es, wenn der Bildstock in der Flur eine kurze Andacht forderte oder der Priester mit dem Sakrament zu einem Sterbenden ging. Aus der Sicht der Kirche stand das öffentlich sichtbare Bekenntnis zur Konfession im Vordergrund, wie es vor allem in den vielen Regionen gefordert wurde, deren Bewohner im Zeichen der Gegenreformation zur katholischen Kirche zurückgeführt wurden. Die individuelle häusliche Andacht trat demgegenüber zurück.

Ein weiterer für das Verhältnis von Glaube und Geschlecht relevanter Unterschied zeigt sich in der Art und Weise, wie der „Aufbruch der Laien“ in die Erneuerung der katholischen Kirche eingebunden wurde. Die neuen Männerorden und geistlichen Frauengemeinschaften waren zunächst nicht auf eine monastisch-beschauliche Lebensweise ausgerichtet, sondern auf das Wirken „in der Welt“. Insbesondere Jesuiten, „Jesuitinnen“ (Ursulinen) und Englische Fräulein legten einen Schwerpunkt ihrer Arbeit auf die Vermittlung und Festigung des religiösen – konfessionellen – Wissens in Schulen und verstanden dies als Beitrag zur Rückgewinnung der vom „wahren Glauben“ Abgefallenen.⁷⁸ Allerdings schränkte die erneuerte Kirche die Wirksamkeit der Ursulinen und Engli-

76 Renate Dürr, „... die Macht und Gewalt der Priestern aber ist ohne Schranken“. Zum Selbstverständnis katholischer Seelsorgegeistlicher im 17. und 18. Jahrhundert, in: Dinges (Hg.), *Hausväter*, S. 75–99; Eva Labouvie, *Geistliche Konkubinate auf dem Land. Zum Wandel von Ökonomie, Spiritualität und geistlicher Vermittlung*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000), S. 105–127.

77 Vgl. Anne Conrad, *Der Katholizismus*, in: Kaspar von Greyerz/Dies. (Hg.), *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*, Bd. 4: 1650–1750, Paderborn 2012, S. 17–142, hier: S. 89–92.

78 Vgl. Anne Conrad, *Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts*, Mainz 1991 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Religionsgeschichte 142).

schen Fräulein ein, indem auch für sie die Klausur obligatorisch wurde und ihnen nicht gestattet wurde, den Lehrkanon der Jesuitenkollegien – wie intendiert – für ihre Internatschulen zu übernehmen. Große Bedeutung für Laien erlangten die vielen Bruderschaften. Daneben führten unverheiratete Frauen und Witwen spätmittelalterliche semireligiöse Lebensformen fort: Sie legten ein Keuschheitsgelübde ab und widmeten sich vor allem der Unterrichtung von Mädchen, der Katechese und dem Küsterdienst.⁷⁹ In der erneuerten katholischen Kirche übernahmen also Ordensfrauen und Semireligiöse einen Teil der religiösen Aufgaben der protestantischen Hausmutter, zudem schulische Aufgaben im engeren Sinne, die in den protestantischen Territorien von Kirchspielschulen und den vielen, zu einem erheblichen Teil von Frauen geführten „Winckelschulen“ erfüllt wurden.⁸⁰

Bilanzierend lässt sich behaupten, dass im Zeitalter von Reformation und Katholischer Reform die enge persönliche wie institutionelle Verbindung von „Glaube und Geschlecht“ eine zentrale Konstellation für die Verchristlichung des Lebens war, die in allen Konfessionen – wenn auch mit unterschiedlichen Formen – im Zusammenwirken von christlichen Obrigkeiten/frühmodernen Staaten und kirchlichen Instanzen mit den Instrumenten der Kirchenzucht wie der „guten Polizey“ erstrebt wurde. Dieser Prozess ist als eigentliche Christianisierung bewertet worden (Jean Delumeau), da er den christlichen Glauben nicht nur in den kirchlichen Institutionen, sondern auch in den Köpfen der Menschen und ihrer Glaubenspraxis verankert habe.⁸¹

5. Wann endet die Frühe Neuzeit – aus der Perspektive von „Glaube und Geschlecht“?

Feministische Theologinnen haben vor fast 50 Jahren festgestellt, dass erst mit ihnen – also am Ende des 20. Jahrhunderts – die „Moderne“ in Theologie und Kirche einzog.⁸² Es ging ihnen um die Zulassung zu Kirchenämtern (jedenfalls in den protestantischen Kirchen), um die Lehrbefugnis an Universitäten und um einen Perspektivwechsel der Forschung

79 Vgl. ebd., S. 101–169; vgl. Dies., Ehe, Semireligiosentum und Orden – Frauen als Adressatinnen und Aktivistinnen der Gegenreformation, in: Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit 1 (1997), Heft 3/4 Sonderheft: Aspekte der Gegenreformation, hg. von Viktoria von Flemming, S. 529–545.

80 Vgl. Thomas Töpfer, Die „Freyheit“ der Kinder. Territoriale Politik, Schule und Bildungsvermittlung in der vormodernen Stadtgesellschaft. Das Kurfürstentum und Königreich Sachsen 1600–1815, Stuttgart 2012 (= Contubernium 78); Heide Wunder, Schule halten in der Frühen Neuzeit. Eine Einführung, in: Gabriele Ball/Juliane Jacobi (Hg.), Schule und Bildung in Frauenhand. Anna Vorwerk und ihre Vorläuferinnen, Wiesbaden 2015, S. 45–75 (= Wolfenbütteler Forschungen 141).

81 Vgl. Hartmut Lehmann, Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot, Stuttgart 1980, S. 171 (= Christentum und Gesellschaft 9).

82 Vgl. King, Religion and Gender, S. 73 f.

zur Revision der androzentrigen Religions- und Kirchengeschichte. Sie handelten aus einem Selbstverständnis, das sich an demokratischen Rechten – den Freiheits- und Gleichheitsforderungen der Französischen Revolution – orientierte, nicht am Gleichheitsdiskurs im Medium ihrer Religion. Das markiert einen Paradigmenwechsel in der Geschichte von „Glaube und Geschlecht“, denn die Theologinnen klagten nicht primär ‚Christenrechte‘ ein, sondern Menschenrechte, die gesellschaftspolitisch als „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ definiert waren. Diese Schlagworte der Französischen Revolution finden sich zwar auch in der christlichen Tradition – die Freiheit eines Christenmenschen, die Gleichheit aller Getauften, die Brüderlichkeit als Nächstenliebe –, aber ihre Reichweite war auf das Spirituelle/Geistliche beschränkt, abgesehen von der Nächstenliebe, die sich im Handeln ‚in der Welt‘ bewähren musste. Demgegenüber generalisierte das politische Programm der Französischen Revolution diese Forderungen zu allgemeinen politischen Menschenrechten, die jedoch schnell auf Bürger eingeschränkt wurden, womit die große Zahl der Nichtbürger und alle Frauen ausgeschlossen waren.

Gründe für die verspätete Durchsetzung der „Menschenrechte auch für Frauen“⁸³ erst seit dem beginnenden 20. Jahrhundert sind in den Ambivalenzen der Aufklärung zu suchen, die mit zu den intellektuellen Voraussetzungen der Französischen Revolution gehören. Sie seien kurz erläutert und in Beziehung zu der bis dahin dominanten christlich definierten Geschlechterordnung gesetzt. Bereits im 17. Jahrhundert, dem Zeitalter des Rationalismus und des Naturrechts, wurde die theologische Deutungshoheit der Welt in Frage gestellt und das Weltwissen der Vernunft als kritischer Instanz unterworfen. Diese „Frühaufklärung“ enthielt ein neues Gleichheitsversprechen für Frauen – „Vernunft hat kein Geschlecht“ – und legitimierte damit das „gelehrte Frauenzimmer“ als Denkfigur,⁸⁴ aber immer im Rahmen der vorgegebenen Ordnungen, d.h. Gelehrsamkeit durfte es vor der Ehe oder für Witwen geben, und zwar für solche Frauen, deren Alltag nicht mit den häuslichen Geschäften ausgefüllt war. Gelehrte Bildung war also ein Standesprivileg und die Voraussetzung dafür, dass Frauen der gehobenen Stände in der geschlechtergemischten Geselligkeit der Spätaufklärung eine bedeutende Rolle zu spielen begannen.⁸⁵ Ein

83 Ute Gerhard, Menschenrechte auch für Frauen. Der Entwurf der Olympe de Gouges, in: Kritische Justiz 2 (1987), S. 127–140; vgl. Dies., Menschenrechte – Frauenrechte 1789, in: Viktoria Schmidt-Linsenhoff (Hg.), Sklavin oder Bürgerin? Französische Revolution und Neue Weiblichkeit 1760–1830, Frankfurt a.M. 1989, S. 55–72.

84 Vgl. Elisabeth Gössmann, Das Wohlgelehrte Frauenzimmer, München 1984 (= Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung 1); Heide Wunder, ‚Gelehrte Frauen‘ im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation. „Res publica christiana, res publica litteraria“ und literarische Öffentlichkeit in der Frühen Neuzeit, in: Trude Maurer (Hg.), Der Weg an die Universität. Höhere Frauenbildung vom Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert, Göttingen 2010, S. 48–69.

85 Vgl. Gisela Brinker-Gabler (Hg.), Deutsche Literatur von Frauen, Bd. 2: 19. und 20. Jahrhundert, München 1988; Ulrike Weckel/Claudia Opitz u. a. (Hg.), Ordnung, Politik und Geselligkeit der Geschlechter im 18. Jahrhundert, Göttingen 1998 (= Das achtzehnte Jahrhundert. Supplementa 6); Claudia Opitz/UL-

weiteres Gleichheitsversprechen, die im Naturrecht postulierte natürliche Gleichheit aller Menschen, also auch die von Mann und Frau, erweist sich ebenfalls als Denkfigur, die aber eine Begründung für die vorfindliche Unterordnung der Frau als Ehefrau forderte und vertragsrechtlich mit der freiwilligen Unterwerfung der Ehefrau – analog zur freiwilligen Unterwerfung der Untertanen in einem Herrschaftsvertrag – konstruiert wurde. Trotz dieser Einschränkungen der Gleichheitsversprechen bleibt festzuhalten, dass an die Stelle der gottgewollten, schöpfungsgeschichtlich begründeten christlichen Geschlechterordnung eine innerweltliche Grundlegung trat, die Veränderungen überhaupt denkbar machte.

Die frühaufklärerischen Ansätze für Geschlechtergleichheit konterkarierten jedoch die Spätaufklärer. Im Gefolge Jean Jacques Rousseaus (1712–1778) entwarf diese kleine gelehrte Elite eine neue Geschlechteranthropologie, in der sie die Ordnung der Geschlechter in der „Natur“ verankerte. Sie habe Mann und Frau mit entgegengesetzten, aber sich ergänzenden Geschlechtscharakteren ausgestattet: „männliche Stärke“ korreliere mit „weiblicher Schwäche“, die in den jeweiligen Körper- und Verstandeskräften verankert sei. Daraus ergab sich wie von selbst die Unterordnung der Frauen und „die natürliche Bestimmung des Weibes“ zur „Gattin, Hausfrau und Mutter“,⁸⁶ die zugleich den Ausschluss der Frauen von öffentlicher höherer Bildung und damit von öffentlichen Ämtern legitimierte. Diese neue Geschlechterkonstruktion, das Konzept der „Polarisierung der Geschlechtscharaktere“,⁸⁷ entfaltete eine enorme gesellschaftliche Wirkungsmacht, die bis in das 21. Jahrhundert reicht. Sie lässt sich nicht allein in literarischen Projektionen und im Selbstverständnis von Frauen und Männern nachweisen. Sie liegt der Neuformulierung des Privatrechts im 19. Jahrhundert zugrunde, angefangen mit dem Code Civil, der auch in einigen Teilen Deutschlands galt, und dem Allgemeinen Bürgerlichen Gesetzbuch für die habsburgischen Länder. Diese Gesetzbücher verankerten in neuer Weise die Herr-

rike Weckel u. a. (Hg.), *Tugend, Vernunft und Gefühl. Geschlechterdiskurse der Aufklärung und weibliche Lebenswelten*, Münster/New York u. a. 2000; Julia Frindte/Siegrid Westphal (Hg.), *Handlungsspielräume von Frauen um 1800*, Heidelberg 2005.

- 86 Vgl. Pia Schmid, *Weib oder Mensch, Wesen oder Wissen? Bürgerliche Theorien zur weiblichen Bildung um 1800*, in: Elke Kleinau/Claudia Opitz (Hg.), *Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung*, Bd. 1: *Vom Mittelalter bis zur Aufklärung*, Frankfurt a. M./New York 1996, S. 327–345; Katrin Horn, *Leben zwischen Weiblichkeitsideal und sozialer Praxis – Handlungsspielräume einer ‚Gattin, Hausfrau und Mutter‘ in Weimar um 1800*, in: Frindte/Westphal (Hg.), *Handlungsspielräume*, S. 119–142.
- 87 Vgl. Karin Hausen, *Die Polarisierung der ‚Geschlechtscharaktere‘. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerb und Familienleben*, in: Dies., *Geschlechtergeschichte als Gesellschaftsgeschichte*, Göttingen 2012, S. 19–49 (= *Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft* 202); Dies., *Der Aufsatz über die ‚Geschlechtscharaktere‘ und seine Rezeption. Eine Spätlese nach dreißig Jahren*, in: ebd., S. 83–105; neuerdings Rüdiger Schnell, *Geschlechtscharaktere in Mittelalter und Moderne. Interdisziplinäre Überlegungen zur Natur/Kultur-Debatte*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 31 (2017), S. 325–388.

schaft des Ehemannes in Ehe und Familie auf Kosten der „beschränkten Grundrechts-subjektivität der Ehefrau“ (zum Beispiel im Ehegüterrecht und im Erziehungsrecht).⁸⁸

Unter den Merkmalen des weiblichen Geschlechtscharakters steht Religiosität auffallenderweise nicht an vorderster Stelle.⁸⁹ Das deutet auf einen veränderten Stellenwert der Religion für Staat und Gesellschaft um 1800, sie scheint in Tugenden, Sittlichkeit, Moral und Humanität aufgegangen und eher zu den kulturellen Selbstverständlichkeiten zu gehören. Es ist signifikant, dass Wilhelm von Humboldt (1767–1835) 1792 in seinen „Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen“, ein ganzes Kapitel der Beziehung von Staat und Religion widmet, in dem er unter anderem beabsichtigt „zu zeigen, dass die Moralität, auch bei der höchsten Konsequenz des Menschen, schlechterdings nicht von der Religion abhängig, oder überhaupt mit ihr verbunden ist ...“.⁹⁰ Auch diese veränderte Beziehung von Religion und Staat hat einen Ursprung in der Aufklärung, denn Religionskritik war zentral für die Programmatik der Aufklärung. Obwohl sie nicht auf die Abschaffung von Religion zielte, vielmehr auf „Religion in den Grenzen der Vernunft“, trug sie zu der beobachteten Trennung von Religion und Moral/Sittlichkeit bei, die Immanuel Kant (1724–1804) schließlich im „Kategorischen Imperativ“ formulierte. Gleichzeitig mit der Aufklärung lässt sich aber im Pietismus eine von Männern und Frauen getragene innerkirchliche religiöse Erneuerungsbewegung beobachten, die gegen die orthodoxen Amtskirchen mit Berufung auf das Priestertum aller Gläubigen die Reformation vollenden und „den Glauben ins Leben ziehen“ wollte. Seit dem beginnenden 19. Jahrhundert fand sie in den Erweckungsbewegungen ihre Nachfolge.⁹¹ In den gehobenen/gebildeten Ständen gab es ein Nebeneinander von Vernunftreligion, äußerlicher Kirchlichkeit oder gar Gleichgültigkeit in Glaubensfragen gegenüber einer ausgesprochenen Frömmigkeitskultur, wie sie zum Beispiel für die baltische Adelige Helene von Kügelgen (1774–1842) und ihren Sohn, den Maler Wilhelm von Kügelgen (1802–1867), überliefert ist.⁹² Für die Erweckungsbewegungen trifft die viel zitierte These von der „Feminisierung der Religion“ im 19. Jahrhundert, die für die angloamerikanischen

88 Ursula Floßmann, Die beschränkte Grundrechtssubjektivität der Frau. Ein Beitrag zum österreichischen Gleichheitsdiskurs, in: Gerhard (Hg.), Frauenrechtsgeschichte, S. 293–324; vgl. Barbara Dölemeyer, Frau und Familie im Privatrecht des 19. Jahrhunderts, in: ebd., S. 633–658; Dieter Schwab, Gleichberechtigung und Familienrecht im 20. Jahrhundert, in: ebd., S. 790–827.

89 Vgl. Hausen, Polarisierung, S. 24.

90 Wilhelm von Humboldt, Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, eingeleitet von Dr. Eduard Cauer, Breslau 1851, S. 68.

91 Vgl. Lucian Hölscher, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland, München 2005, S. 347–407.

92 Zur Frömmigkeit von Helene von Kügelgen und ihres Sohnes Wilhelm siehe Bettina Brockmeyer, Selbstverständnisse. Dialog über Körper und Gemüt im frühen 19. Jahrhundert, Göttingen 2009, S. 228–256.

Gesellschaften mit ihren spezifischen kirchlichen Verhältnissen entwickelt worden ist, jedenfalls nicht zu.⁹³

Einen Einblick in die Widersprüchlichkeiten der Normierungen und der uneingelösten Gleichheitsversprechen, denen sich Frauen im 19. Jahrhundert gegenübersehen, erlaubt ein Brief, den die Pastorentochter Henriette Breymann (1827–1899) (vgl. Tafel 3), die als Unverheiratete zur „hervorragenden Förderin der Kindererziehung und Frauenbildung“⁹⁴ wurde, 1861 an ihren jüngeren Bruder Karl schrieb, der sich im Wolfenbütteler theologischen Seminar auf das Pfarramt vorbereitete: „Zwar ist es spät, aber ich kann nicht anders als meiner Empörung Luft machen über das, was Du mir von Deinem berühmten Psychologen geschrieben. Ich werde mit Wollust alle Qualen leiden, die ein vereinsamtes Leben mit sich bringt, wenn ich mir meine Idee über das Weib treu bewahre, und wenn ich je getrauert, daß mir die Ehe versagt blieb, so jauchze ich jetzt darüber; denn ich bin frei, frei von den Banden, die ich verfluchte von dem Momente an, wo es mir zum Bewusstsein kam, wie die Männer über uns Frauen denken, was wir ihnen sind.

Weh, weh Euch! Das einzige Rettungsmittel aus dem Elende verwerft Ihr! Was wollt Ihr Theologen mit Eurer Bibel und Eurer engherzigen Auffassung derselben? Waren die Apostel nicht etwa Menschen, die unter dem Einflusse ihrer Zeit standen? War Christus nicht von einem Weibe geboren? In ihrem Schoße keimte, entwickelte sich das Göttliche, der Mann ist nur bestimmt, es zu formulieren, wir gebären es und geben es Euch; da liegt das große Geheimnis. Ihr kurzsichtigen Theologen, die nicht schauen können in das Innere der Natur! Immer besser verstehe ich das Jesuswort ‚Nicht alle, die in meinem Namen Teufel ausgetrieben, werden in das Himmelreich kommen.‘ Es gibt keinen Namen, es müsste einer erfunden werden, um die Aussage Deines Psychologen auszudrücken! Hätte er recht, so würde mein einziges Gebet sein, mich zu vernichten.

Ihr Kurzsichtigen, Ihr laßt Euch lieber zu Sklaven eines geschickten Weibes machen, als daß Ihr das Weib in seiner Würde als Eure Gleichberechtigte anerkennt. Geht hin mit Eurem Panier an der Brust, in der der Hochmutsteufel wohnt! Schwört auf Eure Bibelsprüche und Propheten, daß das Weib nur in und durch Euch existiere; zieht sie hin in den Staub, seid kurzsichtig, engherzig, unlogisch. Gerade da, wo das Weib steht, steht

93 Vgl. Hugh McLeod, Weibliche Frömmigkeit – männlicher Unglauben. Religion und Kirchen im bürgerlichen 19. Jahrhundert, in: Ute Frevert (Hg.), Bürgerinnen und Bürger, Göttingen 1988, S. 134–156 (= Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 77).

94 Vgl. Paul Zimmermann, Schrader (Johanne Juliane) Henriette, in: ADB 54 (1908), S. 172–178, hier: S. 172; vgl. Henriette Schrader-Breymann. Ihr Leben aus Briefen und Tagebüchern zusammengestellt und erläutert von Mary I. Lyschinska, 2 Bde., Berlin/Leipzig 1927; Elisabeth Moltmann-Wendel, Macht der Mütterlichkeit. Die Geschichte der Henriette Schrader-Breymann, Pädagogin und Gründerin des Berliner Pestalozzi-Fröbel-Hauses, Berlin 2003.

Ihr selbst, denn sie ist Eure Hälfte! Karl, laß die Stickluft des Theologenseminars nicht Einfluß auf dich haben ...“.⁹⁵

Henriette Schrader-Breymanns spontane Reaktion auf einen Brief des Bruders vermittelt einen lebendigen Eindruck von ihren eigenen Erfahrungen mit „Glaube und Geschlecht“. Doch zugleich steht die Auseinandersetzung des Geschwisterpaars exemplarisch für die theologischen Geschlechterkonstruktionen und das unterschiedliche Verhältnis der Geschlechter zu Kirche und „Glaube“: der Mann als theologischer Experte, die Frau als die ewige Laiin. Der zukünftige Pfarrer – zuständig für Verkündigung und für die Seelsorge – war Teil der kirchlichen Hierarchie. Im Hinblick auf die Geschlechterrollen vertrat er offensichtlich die traditionelle Position der evangelischen Kirche, nämlich die Inferiorität des weiblichen Geschlechts und die damit legitimierte Unterordnung der Ehefrau in der Ehe. Darüber hinaus berief er sich auf die Studie eines Psychologen, der die traditionsreiche Abwertung und Unterordnung des weiblichen Geschlechts mit den Methoden seiner modernen Wissenschaft fundierte. Dem setzt seine begabte Schwester, für die in dieser Geschlechterkonstruktion allein die Ehe und der häusliche Lebenskreis als Perspektive vorgesehen ist, die schöpfungsgeschichtlich angelegte Gefährtschaft von Mann und Frau in der Ehe, aber auch den gesunden Menschenverstand entgegen. Sie beruft sich unmittelbar auf Jesus und relativiert – bibelkritisch informiert – die Bedeutung der Apostel als Menschen in ihrer Zeit.

Soweit steht Schrader-Breymann ganz in der Tradition christlicher Frauen, die ungeachtet aller sie abwertender theologischer Geschlechterkonstruktionen ihre eigenen Gottesbezüge herstellten, ihre Glaubensgewissheit aus dem Wort Gottes/Jesus gewannen und sich auf diese Weise ihrer Teilhabe an der Heilsgeschichte und der Erlösung versicherten. Neu ist jedoch der kämpferische Ton, den Schrader-Breymann anschlug. Ebenfalls 1861 bekannte sie dem zukünftigen Schwager P. W. Amsinck: „Ich bin im ganzen Sinne des Wortes Protestant. Ich protestiere mit ganzer Macht gegen jede mir von außen aufgedrungene Ansicht. Ich will freie Forschung in der Schrift ...“.⁹⁶ In diesem Sinn liest sie dem Bruder die Leviten und setzt ihm den Kopf zurecht.

Sie fordert den angehenden Theologen auf, sich von der Orthodoxie der evangelischen Kirche und deren „Hochmutsteufel“ zu lösen und seine Position als zukünftiger Ehemann kritisch zu reflektieren. Sie macht ihm drastisch klar, dass die strikte Gehorsamspflicht der Ehefrau erst das „geschickte Weib“ hervorbringt, das mit List seine Absichten durchsetzt. Diese Unwahrhaftigkeit steht im Widerspruch zum Vertrauen, das in der Ehe herrschen soll. Die Figur des listigen Weibs lässt sich bis in die Antike zurückverfolgen und war in der „Querelle des Femmes“ für die Frauenfeinde eine beliebte Argumentationsfigur, um

⁹⁵ Lyschinska, Henriette Schrader-Breymann, S.204.

⁹⁶ Ebd., S.203.

die Bosheit der Frauen zu beweisen.⁹⁷ Dagegen legt Schrader-Breyman den Zusammenhang von Zwang und List offen, ganz wie 1792 Wilhelm von Humboldt in seinen „Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen“: „Die Freiheit erhöht die Kraft, und führt, wie immer die grössere Stärke, allemal eine Art der Liberalität mit sich. Zwang erstickt die Kraft, und führt zu allen eigennützigen Wünschen, und allen niedrigen Kunstgriffen der Schwäche.“⁹⁸

Schrader-Breyman geht noch weiter: In Opposition zum orthodoxen Luthertum ihres Vaters fordert sie eine „neue Kirche“ von Gleichgesinnten. Sie fordert nicht nur „Freiheit“, in der „Schrift“ zu lesen, sondern ebenso, um ihre Begabung in der Gesellschaft zu entfalten, und zwar als unverheiratete Frau mit eigener Rechtspersönlichkeit und legitimer öffentlicher Handlungsfähigkeit. Sie hatte nur die Bildung einer „höheren Tochter“ erhalten und die deutschen Klassiker, aber auch Schleiermacher und die Frühsozialisten erst während ihrer Jahre bei Friedrich Wilhelm August Fröbel (1782–1852) kennengelernt. Viele Jahre mühte sie sich, das für den Fachunterricht an ihrer Pfarrhaus-Schule notwendige Wissen zu erwerben. Trotz ihrer großen Tatkraft, die so gar nicht dem weiblichen Geschlechtscharakter entsprach, blieb auch sie den Geschlechterentwürfen ihrer Zeit verhaftet, wie der Brief an den Bruder belegt, in dem sie sich auf die Bedeutung Marias als Mutter Jesu berief und später ihre pädagogische Tätigkeit als „geistige Mutterschaft“⁹⁹ legitimierte.

In ihrer Kritik an den orthodoxen kirchlichen Geschlechter- und Ehekonzepten formuliert Schrader-Breyman ein generelles Dilemma aus der Perspektive von Frauen: nämlich das Spannungsverhältnis von heilsgeschichtlicher – spiritueller – Gleichheit der Geschlechter und Geschlechterhierarchie „in der Welt“ mit der Ehe als deren gesellschaftlichem Ort, wo sich langlebige kirchliche Geschlechterkonstruktionen und politische Ordnungsvorstellungen eng verbinden. Es ist davon auszugehen, dass dieses Spannungsverhältnis so lange bestehen wird, wie die bisherige biblisch begründete Geschlechterordnung in den christlichen Theologien aufrecht erhalten bleibt. Es hat sich gezeigt, dass die fundamentale Erneuerung von Glaube und Kirche in der Reformation nicht mit innerkirchlichen Reformen durchgesetzt wurde, vielmehr war es die „normative Zentrierung“ von kirchlicher und religiöser Laienbewegung im Zusammenwirken mit den weltlichen Obrigkeiten. Doch selbst dem ‚revolutionären‘ Rückgriff auf das paulinische Priester-

97 Siehe z.B. „Die Galerie der Starken Frauen. La Galerie des Femmes Fortes.“ Die Heldin in der französischen und italienischen Kunst des 17. Jahrhunderts. Kunstmuseum Düsseldorf im Ehrenhof (10.9.–19.11.1995) und Hessisches Landesmuseum Darmstadt (14.12.1995–26.2.1996). Katalog bearb. von Bettina Baumgärtel und Silvia Neysters, Düsseldorf 1995.

98 Humboldt, Ideen, S. 98.

99 Juliane Jacobi, „Geistige Mütterlichkeit“. Bildungstheorie oder strategischer Kampfbegriff gegen Männerdominanz im Mädchenschulwesen?, in: Die Deutsche Schule. DDS. Zeitschrift für Erziehungswissenschaft, Bildungspolitik und pädagogische Praxis, Sonderheft (1990), S. 208–224, hier: S. 213.

tum aller Gläubigen waren im Hinblick auf die kirchliche Geschlechterordnung Grenzen gesetzt, die erst im 20. Jahrhundert unter den Bedingungen einer demokratischen Gesellschaft durchlässig wurden, so dass in Teilen der evangelischen Kirche Frauen zu Pastorinnen ordiniert werden können. Demgegenüber warten Katholikinnen noch heute auf ihre Zulassung zu den Weihämtern ihrer Kirche.

Zu den Autorinnen und Autoren

Umut Akkuş, Diplom-Soziologe, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Fachhochschule Dortmund im Fachbereich Angewandte Sozialwissenschaften und Doktorand an der Fakultät für Erziehungswissenschaften der Universität Bielefeld.

Forschungsschwerpunkte: Ursachen und Faktoren religiöser/politischer Radikalisierung, gesellschaftliche Auswirkungen und Verantwortung sowie Jugendkultur- und Genderaspekte in Radikalisierungsprozessen.

Publikationen: Prävention gegen religiös motivierte Radikalisierung in Schule und Jugendhilfe, in: Heidi Albrecht/Matthias Dargel u. a. (Hg.), #religionsundkultursensibel. Perspektiven für die Arbeit mit Kindern und Jugendlichen in evangelischen Kontexten, Leipzig 2018, S. 407–412.

Anne Conrad, Prof. (apl.) Dr. phil., katholische Theologin und Historikerin, ist Akademische Direktorin und außerplanmäßige Professorin am Institut für Katholische Theologie der Philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes in Saarbrücken.

Forschungsschwerpunkte: historisch-theologische Geschlechterforschung, besonders zur Frühen Neuzeit (Reformation, Konfessionalisierung, Aufklärung), Ordensgeschichte, historische Bildungsforschung.

Publikationen: Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts, Mainz 1991; Rationalismus und Schwärmerei. Studien zur Religiosität und Sinndeutung in der Spätaufklärung, Hamburg 2008; Vernünftiger Glaube und Unsterblichkeit der Seele. Zum Zusammenspiel von Aufklärung und Esoterik bei Elisa von der Recke, in: Valérie Leyh/Adelheid Müller u. a. (Hg.), Elisa von der Recke. Aufklärerische Kontexte und lebensweltliche Perspektiven, Heidelberg 2018, S. 111–129; (Hg.), „In Christo ist weder man noch weyb“. Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform, Münster 1999 (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 59); (Hg.), Welt-geistliche Frauen in der Frühen Neuzeit. Studien zum weiblichen Semireligiosentum, Münster 2013; (Hg.) zus. mit Kaspar von Greyerz, Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Bd. 4: 1650–1750, Paderborn/München u. a. 2012; (Hg.) zus. mit Johanna E. Blume u. a., Frauen – Männer – Queer. Ansätze und Perspektiven aus der Historischen Genderforschung, Sankt Ingbert 2015; (Hg.) zus. mit Alexander Maier, Erziehung als ‚Entfehlerung‘. Weltanschauung, Bildung und Geschlecht in der Neuzeit, Bad Heilbrunn 2017.

Margit Eckholt, Prof. Dr. theol., habilitierte an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen und ist Professorin für Dogmatik mit Fundamentaltheologie am Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück, Vorsitzende von AGENDA –

Forum katholischer Theologinnen e.V. sowie Vorsitzende des Stipendienwerkes Lateinamerika-Deutschland e.V.

Forschungsschwerpunkte: Interkulturelle Theologie, Zweites Vatikanisches Konzil und ekklesiologische Perspektiven, lateinamerikanische Befreiungstheologien, Kirche und Frauen-/Gender-Fragen, Theologie und Spiritualität, Schöpfungs- und Gnadentheologie.

Publikationen: Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen. Der Aufbruch des Konzils und die Zeichen der Zeit, Ostfildern 2012; Frauendiakonot – neue Bewegung?, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 165 (2017), S.266–275; Notwendige Klärungsprozesse. Anmerkungen zur Gender-Debatte in der katholischen Kirche und Theologie, in: L’Homme. Europäische Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft 29 (2018), S.133–139; (Hg.), Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche, Ostfildern 2017; (Hg.) zus. mit Ulrike Link-Wieczorek u.a., Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene, Freiburg i. Br./Göttingen 2018; (Hg.) zus. mit Virginia Azcuy, Friedens-Räume. Interkulturelle Friedenstheologie in feministisch-befreiungstheologischen Perspektiven, Ostfildern 2018; (Hg.) zus. mit Farina Dierker, Theologische Frauenforschung in „bewegter stabilitas“. Für Elisabeth Gössmann anlässlich ihrer Ehrenpromotion an der Universität Osnabrück, München 2017.

Mareike Fingerhut-Säck, Dr. phil., Historikerin, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl Geschichte der Neuzeit (16.–19. Jahrhundert) mit dem Schwerpunkt der Geschlechterforschung an der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg, Fakultät für Humanwissenschaften, Institut II: Gesellschaftswissenschaften, Bereich Geschichte.

Forschungsschwerpunkte: Geschichte der Neuzeit (17.–19. Jahrhundert), Religions- und Frömmigkeitsgeschichte, speziell Pietismusforschung, Sepulkralgeschichte, besonders Leichenpredigten- und Konsistorialforschung, Geschlechtergeschichte.

Publikationen: Das Gottesreich auf Erden erweitern. Einführung und Festigung des Pietismus durch das Grafenpaar Sophie Charlotte und Christian Ernst zu Stolberg-Wernigerode in seiner Grafschaft (1710–1771), Halle 2019; „... daß die Glückseligkeit vieler andern Menschen zu befördern die besondere Bestimmung und Absicht Ihres Standes ist“. Sophie Charlotte und Christian Ernst zu Stolberg-Wernigerode als Begründer des Pietismus in ihrer Grafschaft, in: Andreas Pečar/Holger Zaunstock u.a. (Hg.), Wie pietistisch kann Adel sein? Hallescher Pietismus und Reichsadel im 18. Jahrhundert, Halle 2016, S.29–47; Stolberg-Wernigerode, Sophie Charlotte zu (1695–1762), in: Eva Labouvie (Hg.), Frauen in Sachsen-Anhalt. Ein biographisch-bibliographisches Lexikon vom Mittelalter bis zum 18. Jahrhundert, Köln/Weimar u.a. 2016, S.352–356; Stolberg-Stolberg, Sophie Eleonore zu (1669–1745), in: Eva Labouvie (Hg.), Frauen in Sachsen-Anhalt. Ein biographisch-bibliographisches Lexikon vom Mittelalter bis zum 18. Jahrhundert, Köln/Weimar u.a. 2016, S.345–346.

Ute Gause, Prof. Dr. theol., Kirchenhistorikerin, ist seit 2007 Professorin für Kirchengeschichte (Reformation und Neueste Zeit) an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

Forschungsschwerpunkte: Paracelsus, (radikale) Reformation, historisch-theologische Genderforschung, speziell im Bereich der Diakonie (Monographie über die Schwestern der Diakonissenanstalt Sarepta/Bethel).

Publikationen: Kirchengeschichte und Genderforschung. Eine Einführung in protestantischer Perspektive, Tübingen 2006; Dienst und Demut. Diakoniegeschichte als Geschichte christlicher Frauenbilder, in: Siri Fuhrmann/Irmgard Pahl u. a. (Hg.), Soziale Rollen von Frauen in Religionsgemeinschaften. Ein Forschungsbericht, Münster/Berlin u. a. 2003, S. 65–88 (= Theologische Frauenforschung in Europa 12); Durchsetzung neuer Männlichkeit? Ehe und Reformation, in: Evangelische Theologie 73 (2013), Heft 5, S. 326–338; Dekonstruktion der Reformation?, in: Evangelische Theologie 74 (2014), Heft 2, S. 87–95; Reformation und Genderforschung. Schritte der Neukonzeptionierung, in: Martina Schattkowsky (Hg.), Frauen und Reformation. Handlungsfelder – Rollenmuster – Engagement, Leipzig 2016, S. 21–37 (= Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde 55); (Hg.) zus. mit Stephanie Scholz, Ehe und Familie im Geist des Luthertums. Die Oeconomia Christiana (1529) des Justus Menius, Leipzig 2012 (= Historisch-theologische Genderforschung 6); (Hg.) zus. mit Beate Ego u. a., Theodicy and Protest. Jewish and Christian Perspectives, Leipzig 2018 (= Studien zu Kirche und Israel, Neue Folge 13); (Hg.) zus. mit Isolde Karle u. a., Gottes Wort in der Geschichte. Reformation und Reform in der Kirche, Freiburg i. Br./Basel u. a. 2015.

Nicole Grochowina, Dr. phil. habil, Historikerin, ist wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl Neuere Kirchengeschichte II und Lehrbeauftragte am Lehrstuhl für Geschichte der Frühen Neuzeit an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen/Nürnberg.

Forschungsschwerpunkte: Konfessionsgeschichte/konfessionelle Ambiguität, Rechtsgeschichte, Frauen- und Geschlechtergeschichte, Erinnerungskultur in religiösen Gemeinschaften, Ordenstheologie.

Publikationen: „Het Offer des Herren“. Das Martyrium als Heiligenideal niederdeutscher Täufer um 1570, in: Jürgen Beyer/Albrecht Burkhardt u. a. (Hg.), Confessional Sanctity (c. 1500–c. 1800), Mainz 2004, S. 65–81 (= Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Beiheft 51); Die Opfer des Herren. Das Ringen um Männlichkeiten in den täuferischen Martyrologien des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Martin Dinges (Hg.), Männer – Macht – Körper. Hegemoniale Männlichkeiten vom Mittelalter bis heute, Frankfurt a. M./New York 2005, S. 69–85 (= Geschichte und Geschlechter 49); Images of Women in the Anabaptists' Martyrology, in: Mirjam van Veen/Piet

Visser u.a. (Hg.), *Sisters. Myth and Reality of Anbaptist, Mennonite, and Doopsgezind Women ca. 1525–1900*, Leiden/Boston 2014, S. 105–121 (= Brill's Series in Church History and Religious Culture 65); (Hg.) zus. mit Rainer Oechslen, *Streit der Religionen. Konflikte und Toleranz*, Erlangen 2013.

Birgit Heller, Mag. Dr. theol., Prof. Dr. phil., ist Professorin am Institut für Religionswissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Forschungsschwerpunkte: Themen der systematisch-vergleichenden Religionswissenschaft (Anthropologie, Sterben, Tod und Trauer, Jenseitsvorstellungen, Religionen und Medizinethik), Geschlechterforschung, moderne Hindu-Religionen, praxisorientierte Religionswissenschaft (interreligiöse und spirituelle Dimensionen von Palliative Care).

Publikationen: Heilige Mutter und Gottesbraut. Frauenemanzipation im modernen Hinduismus, Wien 1999; Gender und Religion, in: Johann Figl (Hg.), *Handbuch Religionswissenschaft*, Innsbruck 2003, S. 758–769; Revision des homo religiosus. Religion und Geschlecht, in: Ruth Becker/Beate Kortendiek (Hg.), *Handbuch der Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*, 2. erw. und aktualisierte Aufl., Wiesbaden 2008, S. 705–710; Zwischen Diskriminierung und Geschlechtergleichheit. Frauen und Religionen, in: *APuZ* 24 (2013), S. 35–39; Geschlechtergerechtigkeit in den Religionen? Systematisch-religionswissenschaftliche Perspektiven, in: Christoph Elsas/Edith Franke u.a. (Hg.), *Geschlechtergerechtigkeit. Herausforderung der Religionen*, Göttingen 2014, S. 29–44; „Beste Freunde“? Religionen, Politik und Geschlechterordnung, in: Doron Kiesel/Ronald Lutz (Hg.), *Religion und Politik. Analysen, Kontroversen, Fragen*, Frankfurt a.M./New York 2015, S. 303–316; Symbols of Emancipation? Images of God/dess, Devotees and Transsex/gender in Hindu Traditions, in: *Interdisciplinary Journal of Religion and Transformation* 5 (2017), S. 235–257.

Maria Jepsen ist Bischöfin im Ruhestand der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche (Sprengel Hamburg-Lübeck). 1991 bis 2008 war sie Mitglied der Synode der Evangelischen Kirche Deutschlands, 1992 bis 2010 Vorsitzende des Evangelischen Missionswerkes und Mitglied der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland und von 2003 bis 2010 Mitglied im Rat des Lutherischen Weltbundes.

Publikationen: Ordinierte Frauen – ein Erfahrungsbericht, in: *Theologische Quartalschrift* 173 (1993), S. 163–172; Biblische Frauengestalten und moderne Gesellschaft, in: Michael Langer (Hg.), *Weil Gott nicht nur zu Mose sprach ... Frauen nehmen Stellung*, Innsbruck 1996, S. 209–219; Frauen in der pastoralen Arbeit, in: Anne Jensen/Maximilian Liebmann (Hg.), *Was verändert feministische Theologie? Interdisziplinäres Symposium zur Frauenforschung* (Graz, Dezember 1999), Münster/Hamburg u.a. 2000, S. 147–159 (= *Theologische Frauenforschung in Europa* 2).

Dorothee Kommer, Dr. theol., Theologin, ist seit 2014 Pfarrerin in Haigerloch. Nach dem Studium begann sie am Graduiertenkolleg in Tübingen die Arbeit an ihrer Promotion zu Frauen als Flugschriftenautorinnen der Reformationszeit, die sie 2012 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen abschloss.

Publikationen: Reformatorische Flugschriften von Frauen. Flugschriftenautorinnen der frühen Reformationszeit und ihre Sicht von Geistlichkeit, Leipzig 2013 (= Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 40); Oberweimar, Florentina von, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 23, Nordhausen 2004, S. 1031–1033; Frauen melden sich zu Wort. Reformatorische Flugschriftenautorinnen in der frühen Reformationszeit, in: Martina Schattkowsky (Hg.), Frauen und Reformation. Handlungsfelder – Rollenmuster – Engagement, Leipzig 2016, S. 197–208 (= Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde 55); Klartext: Flugschriften für die neue Lehre. Ursula Weyda, geborene von Zschöpferitz (1504–nach 1565), in: Eva-Maria Bachteler/Petra Ziegler (Hg.), Auf zur Reformation. Selbstbewusst, mutig, fromm – Frauen gestalten Veränderung, Stuttgart 2016, S. 54–62; Florentina von Oberweimar. Das Kloster als Gefängnis, in: Evangelische Frauen in Deutschland (EFiD) (Hg.), Frauen und Reformation, URL: <http://frauen-und-reformation.de/?s=bio&id=58> (Stand 26.3.2019); Margareta von Treskow – Ländlicher Widerstand gegen altgläubige Religionspolitik, in: Evangelische Frauen in Deutschland (EFiD) (Hg.), Frauen und Reformation, URL: <http://www.frauen-und-reformation.de/?s=bio&id=67> (Stand 26.3.2019).

Eva Labouvie, Prof. Dr. phil., Historikerin, ist Professorin für Geschichte der Neuzeit mit dem Schwerpunkt der Geschlechterforschung an der Fakultät für Humanwissenschaften, Institut II: Gesellschaftswissenschaften, Bereich Geschichte der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg. Sie war lange im Vorstand und Vorsitzende des bundesweiten Arbeitskreises für Historische Frauen- und Geschlechterforschung (AKHFG) und ist Mitherausgeberin der Reihe „Studien zur Geschichte und Kultur Mitteldeutschlands“.

Forschungsschwerpunkte: Kultur- und Sozialgeschichte des 16. bis 19. Jahrhunderts, Historische Anthropologie, Frauen- und Geschlechterforschung, Religions-, Kriminalitäts-, Wahrnehmungs- und Körpergeschichte, Umweltgeschichte, Stadt- und Adelforschung.

Publikationen: Zauberei und Hexenwerk. Ländlicher Hexenglaube in der frühen Neuzeit, Frankfurt a.M. 1991, ²1993; Verbotene Künste. Volksmagie und ländlicher Aberglaube in den Dorfgemeinden des Saarraumes (16.–19. Jahrhundert), St. Ingbert 1992 (= Saarland Bibliothek 4); Geistliche Konkubinate auf dem Land. Zum Wandel von Ökonomie, Spiritualität und geistlicher Vermittlung, in: Geschichte und Gesellschaft 26 (2000), Heft 1, S. 105–127; (Hg.), Schwestern und Freundinnen. Zur Kulturgeschichte weiblicher Kommunikation, Köln/Weimar u.a. 2009; (Hg.), Frauen in Sachsen-Anhalt. Ein biographisch-bibliographisches Lexikon vom Mittelalter bis zum 18. Jahrhundert,

Köln/Weimar u.a. 2016; (Hg.), Frauen in Sachsen-Anhalt 2. Ein biographisch-bibliographisches Lexikon vom 19. Jahrhundert bis 1945, Köln/Weimar u.a. 2019; (Hg.) zus. mit Ramona Myrrhe, Familienbande – Familienschande. Geschlechterverhältnisse in Familie und Verwandtschaft, Köln/Weimar u.a. 2007.

Heiner Lück, Prof. Dr. iur., ist Universitäts-Professor für Bürgerliches Recht, Europäische, Deutsche und Sächsische Rechtsgeschichte an der Juristischen und Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und Ordentliches Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig.

Forschungsschwerpunkte: Rezeption des Sachsenspiegels und des Magdeburger Stadtrechts in Europa, Gerichtsverfassung im Mittelalter, Rechtsarchäologie, Rechtsikonographie, Geschichte der Universität Wittenberg, Einflüsse der Reformation auf das Recht.

Publikationen: Lehnrecht und Ehebruch. Das Beispiel Tristan, in: wagnerspectrum 1 (2005), S. 80–97; Von Jungfrauen, Bräuten und Steinen. Der „Brautstein“ als Element archaischer Eheschließungsrituale, in: Sybille Hofer/Diethelm Klippel u.a. (Hg.), Perspektiven des Familienrechts. Festschrift für Dieter Schwab zum 70. Geburtstag, Bielefeld 2005, S. 205–226; Zwischen Rechtsgebot und Begierde. Mätressen geistlicher Amtsträger als Rechtsproblem des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts, in: Andreas Tacke (Hg.), „... wir wollen der Liebe Raum geben“. Konkubinate geistlicher und weltlicher Fürsten um 1500, Göttingen 2006, S. 93–110; Armen- und Fürsorgeordnungen der Reformationszeit – Anfänge eines neuen Sozialrechts?, in: Stefan Oehmig (Hg.), Medizin und Sozialwesen in Mitteldeutschland zur Reformationszeit, Leipzig 2007, S. 197–212 (= Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 6); Ehe und Familie in den Kirchenordnungen des Johannes Bugenhagen (1485–1558). Ein Beitrag zur Etablierung des evangelischen Kirchenrechts im Ostseeraum, in: Danuta Janicka (Hg.), Judiciary and Society Between Privacy and Publicity. 8th Conference on Legal History in the Baltic Sea Area, Toruń 2016, S. 303–327.

Claudia Opitz-Belakhaj, Prof. Dr. phil., Historikerin, war von 1991 bis 1994 Professorin für Neuere Geschichte am Historischen Seminar der Universität Hamburg. Seit 1994 ist sie Ordentliche Professorin für Neuere Geschichte an der Universität Basel/Schweiz. Sie ist seit 2011 Redaktionsmitglied von „L'Homme – Europäische Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft“.

Forschungsschwerpunkte: Geschichte der Geschlechterbeziehungen, Politische Theorie der frühen Neuzeit, Bildungs- und Wissensgeschichte, Emotionengeschichte, Geschichte der Aufklärung und der Französischen Revolution, Theorie und Methodologie der Geschlechtergeschichte.

Publikationen: Einführung in die Geschlechtergeschichte, Frankfurt a.M. 2010, 2. erw. Aufl. 2018; Böse Weiber. Wissen und Geschlecht in der Dämonologie der Frühen Neuzeit, Sulzbach/Taunus 2017; (Hg.) zus. mit Elke Kleinau, Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1996; (Hg.) zus. mit Martina Wehrli-Johns, Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter, Freiburg i. Br./Basel u.a. 1998 (= Herder-Spektrum 4692); (Hg.) zus. mit Monika Mommerz, Das Geschlecht des Glaubens. Religiöse Kulturen in Europa zwischen Mittelalter und Moderne, Frankfurt a.M./New York 2008.

Cornelia Schlarb, Dr. theol., ist Theologin und Kirchenhistorikerin sowie Koordinatorin des Masterstudiengangs „Intercultural Theology“ an der Georg-August-Universität Göttingen.

Forschungsschwerpunkte: Kirchengeschichte Südosteuropas, Frauen und Ämter in der Alten Kirche, Frauen in der Reformationszeit, Geschichte der Ordination von Frauen.

Publikationen: Die (un)gebändigte Witwe. Exegetische Überlegungen zur Entwicklung eines Frauenamtes in der Syrischen Didaskalia, in: Martin Tamcke/Wolfgang Schwaigert u.a. (Hg.), Syrisches Christentum weltweit. Studien zur syrischen Kirchengeschichte. Festschrift Prof. Hage, Münster 1995, S. 36–75 (= Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 1); Der Konvent Evangelischer Theologinnen in der Bundesrepublik Deutschland e.V., in: Gisela Matthiae/Renate Jost u.a. (Hg.), Feministische Theologie. Initiativen, Kirchen, Universitäten – eine Erfolgsgeschichte, Gütersloh 2008, S. 193–196; Weibliche Mission in der Alten Kirche, in: Jobst Reller (Hg.), Frauen und Zeiten. Frauen in der Hermannsburger Mission und ihren Partnerkirchen im 20. Jahrhundert, Münster/Berlin 2014, S. 27–42 (= Quellen und Beiträge zur Geschichte der Hermannsburger Mission und des Ev.-Luth. Missionswerkes in Niedersachsen 23); Frauen bewegen Geschichte – Reformatorinnen – Reformatorinnenfrauen – reformatorisch wirksame Frauen, in: Bernd Harbeck-Pingel/Wilhelm Schwendemann (Hg.), Immer reformieren. Über-Setzungen und Neues, Göttingen 2017, S. 189–212; Frauenordination weltweit. Zur Gleichstellung der Frau im geistlichen Amt, in: Deutsches Pfarrerblatt 117 (2017), S. 64–69; (Hg.) zus. mit Hannelore Baier, Frauen in Rumänien. Lebensberichte zur Lage der Frauen in Beruf – Familie – Gesellschaft – Kirche, Sibiu (Hermannstadt) 2000.

Julia A. Schmidt-Funke, PD Dr. phil., Historikerin, ist wissenschaftliche Koordinatorin des Sammlungs- und Forschungsverbunds Gotha und Privatdozentin an der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

Forschungsschwerpunkte: Kultur- und Sozialgeschichte der Frühen Neuzeit und der Sattelzeit, Forschungen zur materiellen Kultur, zur Konsum-, Wissens- und Geschlechtergeschichte, Stadtgeschichte, Presse- und Buchgeschichte.

Publikationen: Materielle Kultur und Konsum in der Frühen Neuzeit, Köln/Weimar u.a. 2019; Reformation und Geschlechterordnung. Neue Perspektiven auf eine alte Debatte, in: Werner Greiling/Armin Kohnle u.a. (Hg.), Negative Implikationen der Reformation? Gesellschaftliche Transformationsprozesse 1470–1620, Köln/Weimar u.a. 2015, S.29–54 (= Quellen und Forschungen zu Thüringen im Zeitalter der Reformation 4); Erweckte Interieurs. Lebensentwürfe und Lebensräume in den protestantischen Frömmigkeitsbewegungen um 1700, in: Historische Anthropologie 26 (2018), Heft 3, S.329–349; Appetitus ad mulierem est creatio Dei. Zum Problem der Keuschheit im Protestantismus, in: Klaus Fitschen/Marianne Schröter u.a. (Hg.), Kulturelle Wirkungen der Reformation – Cultural Impact of the Reformation. Kongressdokumentation Lutherstadt Wittenberg August 2017, Bd. 2, Leipzig 2019, S.183–193 (= Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 37).

Kerstin Söderblom, Dr. phil, ist evangelische Theologin, systemische Beraterin, Supervisorin und Coach, Pfarrerin und Studienleiterin im Evangelischen Studienwerk e.V. in Villigst.

Forschungsschwerpunkte: Systemische und interkulturelle Beratung und Seelsorge, Theologie der Vielfalt, queere Theologie.

Publikationen: Religionspädagogik der Vielfalt. Herausforderungen jenseits der Heteronormativität, in: Silvia Arzt/Monika Jakobs u.a. (Hg.), Gender Religion Bildung. Beiträge zu einer Religionspädagogik der Vielfalt, Gütersloh 2009, S.371–386; Zwischen Grenzen und Momenten von Transzendenz – Eine Fallstudie über die Wahrnehmung des Anderen in der Flüchtlingsunterkunft am Internationalen Flughafen in Frankfurt, in: Günter Heimbrock/Trygve Wyller (Hg.), Den Anderen Wahrnehmen. Fallstudien und Theorien für respektvolles Handeln, Göttingen 2010, S.128–153; Zwischen den Welten. Flughafenseelsorge, in: Kristin Merle (Hg.), Kulturwelten. Zum Problem des Fremdverstehens in der Seelsorge, Berlin/Münster 2013, S.205–224; Homophobie und gruppenbezogener Menschenhass, in: Sonja Angelika Strube (Hg.), Rechtsextremismus als Herausforderung für die Theologie, Freiburg i. Br./Basel u.a. 2015, S.223 f.; Schulseelsorge für lesbische Mädchen und schwule Jungs als Beitrag für eine Pastoraltheologie der Vielfalt, in: Michaela Breckenfelder (Hg.), Homosexualität und Schule. Handlungsfelder – Zugänge – Perspektiven, Opladen/Berlin u.a. 2015, S.259–269; Konfliktberatung in Organisationen, in: Deutsche Gesellschaft für Coaching (DGFC) (Hg.), Beratungspraxis an der Schnittstelle von Coaching und Organisationsentwicklung, Dresden 2016, S.68–83.

Ahmet Toprak, Prof. Dr. phil., ist Professor für Erziehungswissenschaften an der Fachhochschule Dortmund und Dekan des Fachbereichs Angewandte Sozialwissenschaften.

Forschungsschwerpunkte: Migration und Integration, Geschlechterforschung im Kontext der Migration, Männlichkeitsnormen, Gewalt bei Jugendlichen, religiöse Radikalisierung.

Publikationen: Das schwache Geschlecht – die türkischen Männer. Zwangsheirat, häusliche Gewalt, Doppelmoral der Ehre, Freiburg i. Br. 2007; Muslimische Jungen – Prinzen, Machos oder Verlierer? Ein Methodenhandbuch, Freiburg i. Br. 2012; „Unsere Ehre ist uns heilig“. Muslimische Familien in Deutschland, Freiburg i. Br. 2012; Türkeistämmige Mädchen in Deutschland. Erziehung – Geschlechterrollen – Sexualität, Freiburg i. Br. 2014; Jungen und Gewalt. Die Anwendung der Konfrontativen Pädagogik mit türkeistämmigen Jungen, Wiesbaden 2015; Gender und Islam in Deutschland, Berlin 2016; (Hg.) zus. mit Aladin El-Mafaalani, Muslimische Kinder und Jugendliche in Deutschland. Lebenswelten, Denkmuster, Herausforderungen, St. Augustin/Berlin 2011; (Hg.) zus. mit Michael Meuser u. a., Jungen und ihre Lebenswelten – Vielfalt als Chance und Herausforderung, Berlin/Toronto 2013; (Hg.) zus. mit Gerrit Weitzel, Salafismus in Deutschland. Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven, Wiesbaden 2016.

Christian Volkmar Witt, PD Dr. theol., ist Heisenberg-Stipendiat am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte Mainz und Privatdozent im Fach Kirchengeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel.

Forschungsschwerpunkte: Kirchenrechts- und Theologiegeschichte der Ehe, Geschichte der christlich-theologischen Deutung von Sexualität, theologische Begriffsgeschichte, historisch-theologische Wahrnehmungsforschung.

Publikationen: Martin Luthers Reformation der Ehe. Sein theologisches Eheverständnis vor dessen augustinisch-mittelalterlichem Hintergrund, Tübingen 2017 (= Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 95); Zwischen Kontinuität und Diskontinuität. Luthers theologisches Eheverständnis und die Orientierungshilfe des Rates der EKD, in: Catholica. Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie 68/3 (2014), S. 194–208; Schöpfungstheologische Verankerung, rechtfertigungstheologische Aufladung, praktisch-theologische Operationalisierung. Martin Luthers Verständnis von Ehe und Familie, in: Armin Kohnle/Wolfgang Ratzmann u. a. (Hg.), Martin Luther als Praktischer Theologe, Leipzig 2017, S. 303–322 (= Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 50); Luthers Reformation der Ehe als kulturgeschichtliche Zäsur, in: Klaus Fitschen/Marianne Schröter u. a. (Hg.), Kulturelle Wirkungen der Reformation – Cultural Impact of the Reformation. Kongressdokumentation Lutherstadt Wittenberg August 2017, Bd. 2, Leipzig 2019, S. 163–171 (= Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 37).

Heide Wunder, Prof. Dr. phil. em., war Professorin für Sozial- und Verfassungsgeschichte der Frühen Neuzeit an der Universität Kassel.

Forschungsschwerpunkte: Geschichte der ländlichen Gesellschaft sowie der Frauen- und Geschlechtergeschichte des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit.

Publikationen: Geschichte der bäuerlichen Gemeinde, Göttingen 1986; ‚Er ist die Sonn’, sie ist der Mond‘. Frauen in der Frühen Neuzeit, München 1992; ‚Gewirkte Geschichte‘. Gedenken und ‚Handarbeit‘. Überlegungen zum Tradieren von Geschichte im Mittelalter und zu seinem Wandel am Beginn der Neuzeit, in: Joachim Heinzle (Hg.), Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche, Frankfurt a. M. 1994, S. 324–354; Das Selbstverständliche denken. Ein Vorschlag zur vergleichenden Analyse ländlicher Gesellschaften in der Frühen Neuzeit, ausgehend vom ‚Modell ostelbische Gutsherrschaft‘, in: Jan Peters (Hg.), Gutsherrschaft als soziales Modell. Vergleichende Betrachtungen zur Funktionsweise frühneuzeitlicher Agrargesellschaften, München 1995, S. 23–49 (= Historisches Zeitschrift, Beiheft 18); Einleitung: Dynastie und Herrschaftssicherung in der Frühen Neuzeit. Geschlechter und Geschlecht., in: Dies. (Hg.), Dynastie und Herrschaftssicherung in der Frühen Neuzeit. Geschlechter und Geschlecht, Berlin 2002, S. 9–27 (= Beiheft der ZHF 28); Marriage in the Holy Roman Empire of the German Nation from the Fifteenth to the Eighteenth Century. Moral, Legal and Political Order, in: Silvana Seidel Menchi (Hg.) with the Collaboration of Emlyn Eisenach, Marriage in Europe. 1400–1800, Toronto/Buffalo u. a. 2016, S. 61–93; zus. mit Dieter Wunder, Herrendienst, Konfession und im Stande bleiben. Die österreichischen Freiherren von Hohenfeld im Reich und im *vatterland*, in: Nassauische Annalen 123 (2012), S. 305–348.