



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Vorstellungen über Ehe und Sexualität im Zeitalter der deutschen Reformation. Mit einem Theorieteil über die Historiographie der Sexualität.“

Verfasserin

Sabine Striny

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. Phil.)

Wien, 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 312 300
Studienrichtung lt. Studienblatt: Geschichte
Betreuerin / Betreuer: Univ.-Prof. Mag. Dr. Karl Vocelka

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	3
I. THEORIETEIL:	
2. Die Entdeckung der menschlichen Sexualität für die Historiographie – Von der Sittengeschichte zur Geschichte des sexuellen Subjekts	6
<u>2.1 Erste Phase: Die Sittengeschichte</u>	7
Exkurs: Ein Eheratgeber aus dem frühen 20. Jahrhundert	8
<u>2.2 Zweite Phase: Die Sexualitätsgeschichte im Bann der „Repressionshypothese“</u>	10
2.2.1 Psychoanalytisch-marxistische Ansätze innerhalb der „Repressionshypothese“	12
Exkurs: Der sozialpsychologische Ansatz	15
2.2.2 Der zivilisationstheoretische Ansatz	22
<u>2.3 Dritte Phase: Von der Repression zur „Diskursivierung“ des Sexuellen</u>	28
2.3.1 Der Wille zum Wissen	28
2.3.2 Der Gebrauch der Lüste	32
2.3.3 Die Sorge um sich	33
<u>2.4 Vierte Phase: Die Geschichte des „sexuellen Subjekts“</u>	34
II. PRAXISTEIL:	
3. Die katholische Ehe- und Sexualmoral	38
<u>3.1 Die antiken Wurzeln der katholischen Sexualethik</u>	38
3.1.1 Die Kirchenväter Ambrosius († 397) und Hieronymus († 420)	41
3.1.2 Der Kirchenvater Augustinus († 430)	42
<u>3.2 Die sexualmoralischen Verhaltensregeln an die Laien – Teil 1</u>	44
<u>3.3 „Die Lust kann nie ohne Sünde sein“ - Das Mittelalter und der Kampf um die Lust</u>	45
3.3.1 Der Scholastiker Thomas von Aquin († 1274)	47
<u>3.4 Die sexualmoralischen Verhaltensregeln an die Laien – Teil 2</u>	49
4. „Göttlich Werk“ und „weltlich Ding“ – Martin Luthers Vorstellungen über Ehe und Sexualität	53
5. Polygamie und sexueller Utopismus im Täuferreich zu Münster	61
6. Das Zusammenspiel von Angst, Beichte und Buße als Erklärungsversuch für die Internalisierung von Moralvorstellungen	66
7. Schlussbetrachtungen	73
8. Literaturverzeichnis	76
9. Anhang	84

1. Einleitung

„Heute wird dem Christentum der Vergangenheit vielfach Leibfeindlichkeit vorgeworfen und Tendenzen in dieser Richtung hat es auch immer gegeben. Aber die Art Verherrlichung des Leibes, die wir heute erleben, ist trügerisch.“¹

Dieser kurze Auszug aus der ersten Enzyklika Papst Benedikt XVI. aus dem Jahr 2005, dem ersten seines Pontifikats, birgt einen inhaltlichen Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit bereits in sich: Die christliche Sexual-, Lust- und Frauenfeindlichkeit, die bis in die Antike zurückreicht und auch heute noch Bestandteil der katholischen Kirche ist. Papst Benedikt XVI. versucht zwar in seiner Enzyklika „Deus caritas est“ (Gott ist Liebe) die katholische Kirche zu rehabilitieren, indem er betont, dass diese gegenüber der geschlechtlichen Liebe, für die er das griechische Wort „Eros“ verwendet, nicht feindlich eingestellt sei, verliert aber kein Wort über so brisante Themen wie Verhütung, Abtreibung, Zölibat oder Homosexualität, an denen sich die Leibfeindlichkeit der katholischen Kirche über die Jahrhunderte hindurch am Besten manifestieren lässt. In der heutigen „Verherrlichung des Leibes“ sieht er die Gefahr, dass Liebe mit Sex gleichgesetzt und somit zu einer kaufenden bzw. verkaufenden Ware wird. Der Mensch wird dabei für ihn ebenfalls zur Ware degradiert. Die Lösung dieses Problems findet sich in seiner Enzyklika weiter unten, wenn er schreibt: „Der Eros verweist von der Schöpfung her den Menschen auf die Ehe, auf eine Bindung, zu der Einzigkeit und Endgültigkeit gehören.“² Dieses Zitat enthält bereits die zwei wesentlichen Punkte christlicher Sexualmoral, nämlich einerseits die, seit Beginn des Christentums, Beschränkung der Sexualität auf die Ehe und andererseits die Unauflöslichkeit des ehelichen Bandes.

Die menschliche Sexualität stellt für das Christentum seit jeher eine Möglichkeit dar, auf die Verhaltensweisen ihrer Gläubigen Einfluss zu nehmen. Dass dieser Einfluss heutzutage nicht mehr so groß ist wie in früheren Epochen mag auf den anhaltenden Bedeutungsverlust, den die Kirche in der Gegenwart durchlebt, zurückzuführen sein. Die katholische Kirche der frühen Neuzeit und später auch die aus der Reformation neu entstandenen Kirchenbewegungen sahen in der Sexualität des Menschen in vielerlei Hinsicht einen

¹ Benedikt XVI., Enzyklika: Deus caritas est, Rom 2005. Online im Internet: WWW: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/dokuments/hf_benxvi_enc_20051225_deus-caritas-est_ge.html (10. 09. 2007)

² Benedikt XVI., Enzyklika: Deus caritas est, Rom 2005. Online im Internet: WWW: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/dokuments/hf_benxvi_enc_20051225_deus-caritas-est_ge.html (10. 09. 2007)

Regulierungsbedarf. Die Kirchengzucht, welche sich unter anderem die Einhaltung einer strengen Ehe- und Sexualmoral zur Aufgabe machte, wird im Zuge der Konfessionalisierung immer bedeutender und auch der absolutistische Staat bediente sich ihrer im Zuge seiner Sozialdisziplinierung, indem er bestimmte Aspekte der Kirchengzucht für seine Interessen instrumentalisierte. Die katholische ebenso wie die protestantische Kirchengzucht griff auf eine Reihe von Mitteln und Kontrollmechanismen, angefangen vom Katechismusunterricht in der Schule bis hin zu den propagandistischen Inhalten der Predigt, bei der Disziplinierung ihrer Gläubigen, zurück. Einen besonderen Aspekt bei der Kontrolle und Bekämpfung sündhaften Verhaltens bildete die Beichte, auf die ich daher im Zuge meines letzten Kapitels dieser Arbeit eingehen werde.

Aus der regionalen und zeitlichen Eingrenzung meines Themas erschließt sich die nächste Schwerpunktsetzung. Das Zeitalter der deutschen Reformation bietet Gelegenheit sich das Thema Kirche, Sexualität und Ehe aus der Sicht verschiedener Glaubensvorstellungen heraus näher zu betrachten. Das Aufkommen des Protestantismus mit seinen radikaleren Erscheinungsformen – hier sei vorweg schon einmal auf die Bewegung der Täufer hingewiesen, auf die ich mich in meiner Arbeit konzentrieren werde – führte schließlich zu einem neuen Verständnis von Ehe und Sexualität.

Wie bereits vorhin erwähnt, wird die mittelalterliche und vor allem neuzeitliche Sexualität stets mit einer strengen christlichen Ehe- und Sexualmoral in Verbindung gebracht. Es ist daher unmöglich sich einem solchen Vorhaben zu nähern, ohne sich den kirchlichen und damit auch verbundenen ehelich-familiären Aspekt vor Augen zu halten. Es wird sich jedoch zeigen, dass der Versuch, das Sexualleben früherer Generationen zu untersuchen noch andere Schwierigkeiten mit sich bringt und dies wird einem umso bewusster, wenn man sich mit der Historiographie und dem Forschungsstand der Sexualitätsgeschichte näher auseinandersetzt.

Wenn man heute eine Geschichte über das Geschlechtsleben von Menschen vergangener Epochen schreiben möchte, so erweist sich dies als nicht gerade einfaches Unterfangen. Wie schon Wolfgang Beutin in seiner literaturpsychologischen Studie über sexuelle und obszöne Inhalte in epischen Dichtungen des Mittelalters und der Renaissance bemerken musste, liegt das Hauptproblem bei der Beschäftigung mit der Geschlechtlichkeit früherer Epochen in dem Fehlen einer einheitlichen Historiographie der Sexualität.³ Innerhalb der

³ Vgl. Wolfgang Beutin, *Sexualität und Obszönität. Eine literaturpsychologische Studie über epische Dichtungen des Mittelalters und der Renaissance*, Würzburg 1990, S. 22.

Sexualitätsgeschichtsforschung gab und gibt es auch heute keinen allgemein gültigen Königsweg und so herrsch(t)en in ihr sowohl gegensätzliche Thesen als auch verschiedene Interpretationsergebnisse vor. Unter den Autoren sexualgeschichtlicher Werke ist man sich uneinig wie man das Geschlechtsleben in den einzelnen Epochen wie Antike, Mittelalter und Neuzeit bewerten und darüber schreiben soll bzw. inwieweit und wo es zwischen diesen Differenzierungen festzumachen gilt. Es zahlt sich daher aus, zunächst einen Blick auf die Geschichte der Historiographie der Sexualität zu werfen.

2. Die Entdeckung der menschlichen Sexualität für die Historiographie – Von der Sittengeschichte zur Geschichte des sexuellen Subjekts⁴

Das Interesse, eine Geschichte der menschlichen Sexualität zu schreiben, nahm seinen Beginn am Ende des 19. Jahrhunderts mit der gleichzeitigen Etablierung einer neuen Wissenschaft, die sich die Erforschung des Sexuellen zur Aufgabe gesetzt hatte. Die Sexualwissenschaft⁵ und die Sexualitätsgeschichte hatten somit zur selben Zeit die ihnen gemeinsame Tätigkeit, nämlich die menschliche Sexualität zu erkunden, wahrgenommen. Während sich die ersten deutschsprachigen Sexualforscher⁶ - unter ihnen Magnus Hirschfeld, Richard von Krafft-Ebing, Albert Moll, Carl Friedrich Otto Westphal, Max Marcuse, Albert Eulenburg, Wilhelm Reich und Iwan Bloch, um hier nur einige der berühmtesten unter ihnen zu nennen – vor allem mit der Frage der gleichgeschlechtlichen Liebe⁷ und deren strafrechtliche Verfolgung im Sinne des § 175 beschäftigten – nahm die Sexualitätsgeschichte in Form der sogenannten „Sittengeschichten“ ihre ersten, wenn auch noch sehr unwissenschaftlichen, Anlaufversuche.

⁴ Hier sei auf folgende zwei Werke, auf die ich mich in diesem Kapitel weitgehend beziehen werde, hingewiesen: Franz X. Eder, *Kultur der Begierde. Eine Geschichte der Sexualität*, München 2002, S. 10-27; Walter Tilmann, *Unkeuschheit und Werk der Liebe, Diskurse über Sexualität am Beginn der Neuzeit in Deutschland*, Berlin/New York 1998, S. 9-39.

⁵ Zur Etablierung der Sexualwissenschaft als Disziplin in Deutschland siehe Manfred Baumgardt, *Das Institut für Sexualwissenschaft (1919-1933)*, in: Rüdiger Lautmann (Hg.), *Homosexualität. Handbuch der Theorie- und Forschungsgeschichte*, Frankfurt a. M./New York 1993, S. 117-123.

⁶ Die Untersuchungen der Sexualforscher gingen davon aus, dass es innerhalb des Sexuellen Richtlinien und Normen geben würde, welche ein sexuelles Verhalten als richtig bzw. „normal“ oder als falsch und daher als „pervers“ einstufen lassen. Sozialhygienische Maßnahmen, welche vor den Gefahren eines abweichenden sexuellen Verhaltens warnen sollten, standen hier im Vordergrund. Im Laufe der Zeit wandelte sich schließlich der wissenschaftliche Diskurs über die Sexualität von einer alleinig geführten Expertendiskussion hin zu einem Diskurs, der auch die breite Öffentlichkeit erreichen sollte. Dieser Wandel vollzog sich in den USA am Ende der vierziger bzw. am Anfang der fünfziger Jahre maßgeblich durch die beiden Kinsey-Berichte. Die Verfasser dieser Reports analysierten, gegenüber der älteren Sexualforschung, die menschliche Sexualität nicht anhand unumstößlich geltender moralischer Normvorstellungen oder versuchten diese gar zu bestätigen, sondern beschrieben empirisch, mittels statistischer Daten, die sie aus den von ihnen durchgeführten persönlichen und vertraulichen Interviews mit über 11000 Männern und Frauen gewannen, das reale Verhalten der Bevölkerung werturteilsfrei. Ziel dieses Vorhabens war, die Öffentlichkeit wachzurütteln und schließlich für eine Diskussion über die geltende Sexualmoral zu gewinnen (vgl. Walter Tilmann, *Unkeuschheit und Werk der Liebe*, S. 3f.).

⁷ Die sich im weltweiten Sprachgebrauch durchgesetzten Begriffe „Homosexualität“ und „Heterosexualität“ finden erstmals in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Erwähnung und gehen auf den deutsch-ungarischen Schriftsteller Karl Maria Kertbeny zurück. Davor gab es zahlreiche andere Bezeichnungen, wie etwa die von Karl Heinrich Ulrichs vorgeschlagenen Ausdrücke „Urnig“ oder „Uranier“ für homosexuelle und „Dioning“ bzw. „Dionäer“ für heterosexuelle Männer, die sich aber alle in der allgemeinen Terminologie nicht durchsetzen konnten (siehe dazu Hubert Kennedy, Karl Heinrich Ulrichs sowie Manfred Herzer u. Jean-Claude Féray, Karl Maria Kertbeny, in: Rüdiger Lautmann, *Homosexualität*, S. 35 u. S. 46).

2.1 Erste Phase: Die Sittengeschichte

Die Historiographie der Sexualität möchte ich in vier Phasen einteilen. Eine erste Phase bildete die, überwiegend auf skandalträchtige und schlüpfrige Erzählungen beruhende und reich mit anzüglichem Bildmaterial versehene, Sittengeschichte. Sittengeschichtliche Werke⁸ wurden zum größten Teil auch nicht von Historikern, sondern von Wissenschaftlern anderer Fachrichtungen, vor allem aus der Medizin, der Anthropologie und der Ethnologie, geschrieben. Die Sittengeschichte, welche auch als „Kulturgeschichte“ bezeichnet wird, stellte an sich noch keine kritische und auf wissenschaftlichen Methoden beruhende Auseinandersetzung mit der Sexualität vergangener Epochen und Völker dar. Zu sehr stand in sittengeschichtlichen Werken, wie Tilmann betont, der Unterhaltungsgrad, mit dem man eine breite und einschlägig interessierte Leserschaft ansprechen wollte, im Vordergrund. Im Zeitalter bürgerlicher Moralvorstellungen boten die oft mehrere Bände füllenden erotischen bzw. pornographischen Erzählungen der Sittengeschichte mit den dazu entsprechenden bildreichen Darstellungen so die Möglichkeit eines gesellschaftlich geduldeten Voyeurismus.⁹

Die Verfasser von Sittengeschichten gingen von einem zyklischen Geschichtsbild aus. Veränderungen und Unterschiede im Sexualverhalten vergangener oder fremder Generationen deuteten sie, im Gegensatz zu einem evolutionären Geschichtsbild, nicht als zivilisatorischen Fortschritt, „[...] sondern als Ausdruck des spezifischen ‚Volksgeistes‘ oder morphologischen Zeitcharakters“¹⁰. Gegen einen solchen Fortschrittsglauben und damit gegen die Eliassche Zivilisationstheorie, auf die ich noch zu sprechen kommen werde, wendet sich der Ethnologe Hans Peter Duerr in seinem vierbändigen Werk „Der Mythos vom Zivilisationsprozeß“¹¹. Im Vorwort zum ersten Band wirft er den Europäern vor, die Zivilisation als Vorwand verwendet zu haben um den Kolonialismus zu rechtfertigen.¹² Der inhaltliche und methodische Aufbau in Duerrs Büchern erweckt den Eindruck, dass er sich hier eines sittengeschichtlichen Konzepts bedient. Reich mit einschlägigem Bildmaterial versehen untersucht er etwa im ersten Band die Schamhaftigkeit der Menschen von der Antike bis zum Mittelalter und lässt dabei auch Beispiele fremder Stämme bzw. Völker aber auch Beispiele aus der eigenen

⁸ Hier gilt die sechsbändige Abhandlung von Eduard Fuchs mit dem Titel „Illustrierte Sittengeschichte vom Mittelalter bis zur Gegenwart“, München 1909-1916, auch heute noch als wohl bekanntestes und bedeutendstes sittengeschichtliches Werk.

⁹ Vgl. Walter Tilmann, Unkeuschheit und Werk der Liebe, S. 12f.

¹⁰ Ebd., S. 15.

¹¹ Hans Peter Duerr, Der Mythos vom Zivilisationsprozess, 4 Bde., Frankfurt a. M. 1988-1993.

¹² Hans Peter Duerr, Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Bd. 1: Nacktheit und Scham, Frankfurt a. M. 1988, S. 7.

Kultur – hier verweist er auf die Nudistenbewegung - zur Bestätigung seiner These, dass es sowohl in den archaischen bis mittelalterlichen sowie in den sogenannten „primitiven“ Gesellschaften Scham in Bezug auf Nacktheit gegeben habe, einfließen. Er kommt schließlich zu dem Ergebnis, dass dies daher rühren muss, dass „[...] die Scham vor der Entblößung des Genitalbereichs keine historische Zufälligkeit ist, sondern zum *Wesen* [Hervorhebung im Original, S.S.] des Menschen gehört“¹³ und bereits in der Bibel angelegt sei. Im Vorwort zum zweiten Band, der den Untertitel „Intimität“ trägt und sich mit der weiblichen Genitalscham über die Jahrhunderte hindurch befasst, betont er diese Erkenntnis aus seinem ersten Band nochmals ausdrücklich, wenn er schreibt, „[...] daß die menschliche Körperscham , ungeachtet kultureller und historischer Unterschiede der ‚Schwellenhöhe‘, nicht *kulturspezifisch* [Hervorhebung im Original, S.S.], sondern charakteristisch für die menschliche Lebensform überhaupt zu sein scheint [...]“. Nicht ohne Grund liegt bei Duerrs umfassendem Gesamtwerk, in welchem er eine „[...] parataktische Aneinanderreihung von Anekdotischem, Schockierendem und Skandalträchtigem“¹⁴ vornimmt, die Vermutung nahe, wie vor allem Tilmann hier bemerkt, dass er mit diesem eine sittengeschichtliche Fortsetzung angetreten hat.¹⁵

Die Sittengeschichte, mit ihren allzu stark verallgemeinernden und unreflektierten Aussagen kann daher aus den genannten Gründen noch kaum als eine ernst zu nehmende, weil auf wissenschaftliche Standards fundierte, Historiographie des Sexuellen gesehen werden.

Exkurs: Ein Eheratgeber aus dem frühen 20. Jahrhundert

In einer Eheratgeber-Broschüre von ca. 1920 bzw. 1930 habe ich passend in Bezug auf das dem Menschen angeblich angeborene Schamempfinden folgende kurze Passage gefunden, die ich angesichts ihrer Aussagekraft hier zitieren möchte:

„Es ist eine durchaus irrige und verkehrte Ansicht, daß das Schamgefühl ein Erzeugnis der Sitte und der Überlieferung sei und daß es uns durch unsere Umgebung anerzogen werde. Nein, wir bringen vielmehr diese Schamempfindung als eine der menschlichen Naturanlagen mit auf die Welt und nicht die Scham selbst, sondern allein die Formen ihrer Betätigung sind von Sitte und Erziehung abhängig. Sie ist den Menschen von der

¹³ Ebd., S. 335.

¹⁴ Walter Tilmann, *Unkeuschheit und Werk der Liebe*, S. 27.

¹⁵ Vgl. ebd., S. 27.

Natur als eine Art Hemmungsvorrichtung verliehen, welche sehr notwendig erscheint, wenn man erwägt, daß unser Geschlechtsleben nicht wie das tierische durch Brunftzeiten eingeschränkt und reguliert wird, sondern weit mehr dem freien Willen anheimgegeben ist. Sie ist daher als eine lebenserhaltende Kraft anzusehen, welche, abgesehen von den sittlichen Gesichtspunkten, schon zur Förderung unserer Gesundheit gepflegt und entwickelt werden muß. Diese biologische Rolle spielt die Scham ebenso sehr im Leben der Völker wie in dem des Einzelnen.“¹⁶

Ebenso wie bei Duerr wird auch in diesem Zitat die Scham als etwas Naturhaftes und dem Menschen Innewohnendes verstanden. Des Weiteren wird ihr hier ein sittlicher und gesundheitlicher Aspekt in Bezug auf das Geschlechtsleben zugeschrieben, der weiter unten noch präzisiert wird:

„Nicht minder wichtig aber ist auch für das Wohlbefinden des einzelnen die Forderung, daß er das Naturgesetz der geschlechtlichen Scham nicht verachte, sondern in Ehren halte, denn sie hat die wichtige Aufgabe, das gefährliche Feuer des Geschlechtstriebes einzudämmen und zurückzuhalten. Sie gebietet uns, Gelegenheiten zur geschlechtlichen Erregung nicht aufzusuchen, sondern zu meiden, und wenn wir diesem Gebote folgen, so dürfen wir sicher sein, daß wir dadurch das Beste zur Erhaltung unserer geschlechtlichen Kraft und Gesundheit beitragen. Denn dieses köstliche und nach seiner Verschleuderung kaum wieder einbringliche Lebensgut des Mannes wird durch nichts so sehr bedroht als durch unregelmäßigen und zügellosen Liebesgenuß.“¹⁷

Die durchgehend negative Bewertung des Geschlechtlichen, wie sie in diesem Zitat zum Ausdruck kommt, setzt sich die gesamte Broschüre hindurch fort. So etwa wird als Beweis und als mahnendes Beispiel für die Folge des Verfalls von Sitte und Geschlechtszucht der Untergang großer Völker wie der Römer und Griechen angeführt. Der Verfasser, welcher anonym bleiben wollte, sieht vor allem in der zu seiner Zeit übermäßigen „[...] Betonung der Geschlechtsliebe in Romanen, Erzählungen und Gedichten, in den Darbietungen der Bühne und des Films sowie in der Malerei und Plastik [...]“¹⁸ eine Gefahr für die Jugend, da diese sittenlosen Darstellungen die Geschlechtszucht untergraben würden. Der voreheliche bzw. der außereheliche Geschlechtsverkehr im Zusammenhang mit einer zügellosen und daher sündhaften Geschlechtslust wird vom Autor strikt abgelehnt, da dieser nicht den natürlichen

¹⁶ Autor [o.A.], Aus dem Intimsten des Ehelebens, Geheimmappe für vertrauliche Winke zum Praktischen Hausschatz der Heilkunde, Leipzig [o.J.], S. 3.

¹⁷ Ebd., S. 4.

¹⁸ Ebd., S. 4.

Zweck der Fortpflanzung zum Ziel hat. Die Steigerung der Geschlechtslust zum Selbstzweck – hier spricht er vor allem die Onanie und die Prostitution an - wirke aber auch gesundheitsschädlich und sei daher wider der Natur. Als Abschreckung werden einige Geschlechtskrankheiten aufgezählt und näher beschrieben um dann als abschließendes Fazit zu betonen, dass ein gesundes Maß an Sexualität, aus diesen genannten Gründen, daher nur innerhalb der Ehe gewährleistet werden kann. Skeptisch spricht sich der Autor auch gegen künstliche Kontrazeptionsmittel aus und rät lieber, in Bezug auf die Verhütung, auf die von der Natur vorgesehenen Beschränkungen bei der Frau – damit meint er die Schwangerschaft und Stillperiode sowie die Menstruationszeiten - zu vertrauen. Ansonsten wird den Lesern dieses Eheratgebers noch Diskretion und Zurückhaltung in ihren sexuellen Belangen ans Herz gelegt. Dies wird umso deutlicher, da der Autor selbst seine Broschüre als „Geheimmappe“ bezeichnet, welche nur für Eheleute und nicht, wie ausdrücklich betont wird, für Jugendliche bestimmt sei. Den Verheirateten soll sie schließlich Rat und Aufklärung sowie „gute Winke“ und die Beantwortung von Fragen in deren geschlechtlichen Beziehungen bieten.

Wie sich noch zeigen wird, steckt in den Aussagen dieses Eheratgebers vieles an christlichen Vorstellungen über Ehe und Sexualität, die in meinem Kapitel über die „Christliche Ehe- und Sexualmoral“ zur Sprache kommen werden.

2.2 Zweite Phase: Die Sexualitätsgeschichte im Bann der „Repressionshypothese“

Zu einer Wende in der Sexualitätsgeschichtsschreibung und somit zur zweiten Phase kam es während der Nachkriegszeit und insbesondere in den sechziger Jahren, dem Zeitalter der „Sexuellen Revolution“. Biologische und psychoanalytische Ansätze gewannen zunehmend an Bedeutung und formierten sich zu einer essentialistischen Sexualitätsgeschichte. Diese sehen den Menschen als naturhaftes Wesen an, der von seinen Genen, Hormonen und dem innewohnenden Sexualtrieb gesteuert wird. Dem Sexualtrieb schrieb man schließlich auch die sexuelle Neigung eines Menschen - wie etwa hetero, homo oder anders geartete - zu. Die Triblehre und der Ödipus-Komplex im Zusammenhang mit der Freudschen Psychoanalyse bieten hier zusätzliche Erklärungsversuche für die sexuelle Begierde, Orientierung und Identität eines Menschen.

Eine solche biologistische Auffassung der menschlichen Sexualität sowie die bereits weiter oben, im Zusammenhang mit Hans Peter Duerrs Werk, erwähnte anti-zivilisatorische Haltung legen nun den Verdacht nahe, dass es durch die Jahrhunderte hindurch innerhalb der

menschlichen Geschlechtlichkeit vielleicht zu gar keinen Veränderungen gekommen sein muss.¹⁹ Eine solche Hypothese findet sich bereits in dem 1913 erschienenen Werk „Die Weiberherrschaft in der Geschichte der Menschheit“ des Sexualwissenschaftlers Alfred Kind, der darin feststellte:

„[...] der innere Sexualcharakter des Menschen ist nahezu unabänderlich und keiner Wandlung fähig. Was wechselt, sind nur die im öffentlichen Leben jeweils zugelassenen Ausdrucksformen der sogenannten geschlechtlichen Sittlichkeit, worunter man nach einem stillschweigenden Abkommen eine geschlechtliche Unsittlichkeit zu verstehen pflegt... Wenn wir also die innere Psychologie des Getriebes aufzeigen, so wird man erkennen, daß sie zu allen Zeiten und Orten dieselbe ist. So weit die menschliche Gesellschaft zurückreicht, sehen wir, daß die Sexualhandlungen in gleicher Variation und gleicher Qualität auftreten ... Die Zeit ist also ohne nachweisbaren Einfluß auf die Abwandlung des Sexual-Instinktes geblieben. Daher dürfen alle Belege dafür gewissermaßen als *zeitlos* [Hervorhebung im Original, S.S.] gelten.“²⁰

Eine solche Annahme würde dann in weiterer Folge den Schluss nach sich ziehen, dass eine rein auf biologische Vorgänge determinierte Sexualität auch keine Geschichte habe. Van Dülmen allerdings warnt, man müsse sich „[...] davor hüten, Sexualität allein als eine biologische bzw. natürliche Äußerung zu beurteilen“²¹, denn „Sexualität“ tritt immer, so weit wir auch zurückgehen, als eine von Menschen geformte Sexualität, als ein kulturelles Phänomen auf, das ebenso wie andere Handlungen einem Wandel unterliegt“²². Und Dinzelsbacher meint hierzu, dass die Untersuchung dieses Wandels in den

¹⁹ Auch Freud vertritt die Ansicht, wie Grunberger und Chausseguet-Smirgel schreiben, dass es eine Anzahl von „Universalien“ gibt, die sich während der gesamten Menschheitsgeschichte nicht verändert hätten. Hier sei vor allem auf die Urtriebe und Urphantasien, den Ödipuskomplex und das Über-Ich im Zusammenhang mit dem Inzestverbot verwiesen, von denen Freud in Zuge seiner Kulturtheorie behauptete, man würde diese Universalien in jeder vergangen sowie gegenwärtigen Kultur vorfinden (vgl. Béla Grunberger/Janine Chausseguet-Smirgel, Freud oder Reich? Psychoanalyse und Illusion, Frankfurt a. M. 1979, S. 26), da diese als psychische Anlage - basierend auf der Erfahrung, dem Erlebten und dem Erlernen früherer Geschlechter –in der Form einer „archaischen Erbschaft“ bzw. eines „phylogenetischen Besitzes“ immer an die nächste Generation weitergegeben werden (vgl. hierzu Sigmund Freud, Der Mann Moses und die monotheistische Religion (1939 [1934-38]), in: ders., Studienausgabe Bd. 9: Fragen der Gesellschaft / Ursprünge der Religion, Frankfurt a. M. 2000, hier S. 545-549). Aus diesem Grund ist nach seiner Auffassung auch „[...] der Mensch in der Lage, Menschen aus allen Epochen, sozio-ökonomischen Staatsformen, Zivilisationen, Rassen, Kontinenten. Ob Gesunde oder Kranke, zu *verstehen*, weil die Menschen auf Grund der Existenz einiger biologisch fundierter Invarianten *gleichartig* sind“ (Béla Grunberger/Janine Chausseguet-Smirgel, Freud oder Reich? Psychoanalyse und Illusion, S. 26).

²⁰ Alfred Kind/Eduard Fuchs, Die Weiberherrschaft in der Geschichte der Menschheit, 2 Bde., München 1913-1914, zitiert nach: Wolfgang Beutin, Sexualität und Obszönität. Eine literaturpsychologische Studie über epische Dichtungen des Mittelalters und der Renaissance, Würzburg 1990, S. 25.

²¹ Richard van Dülmen, Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit, 3 Bde., Bd. 1: Das Haus und seine Menschen 16. - 18. Jahrhundert, München 1990, S. 184.

²² Ebd., S. 184f.

Sexualitätseinstellungen durch die einzelnen Zeitepochen hindurch, sich die Mentalitätsgeschichte zur Aufgabe gemacht hat.²³

Konträr zu den essentialistischen Erklärungsmodellen von Sexualität entwickelten sich daher in den frühen siebziger Jahren sozial-konstruktionistische Konzepte, welche sexuelles Verhalten als soziales, kulturelles und historisches Konstrukt ansehen.²⁴ Für die Etablierung eines solchen sozial-konstruktionistischen Ansatzes trug in erster Linie Michel Foucault und dessen Werk „Sexualität und Wahrheit“ maßgeblich bei, auf das ich daher weiter unten noch näher eingehen werde.

In dieser zweiten Phase sind es nun auch vor allem Historiker/innen und Sozialwissenschaftler/innen, die die menschliche Sexualität, insbesondere die des Bürgertums, als Forschungsgegenstand für sich zu entdecken beginnen. Als Ergebnis der Analyse bürgerlicher Sexualität steht schließlich die viel beschworene „Repressionshypothese“. Diese besagt, dass die menschliche Sexualität seit Beginn der Frühen Neuzeit eine zunehmende Verdrängung und Unterdrückung erfahren hätte. Innerhalb der „Repressionshypothese“ herrschen zwei Ansätze, nämlich ein psychoanalytischer und ein marxistischer, vor. Die Grenze zwischen diesen beiden ist aber durchaus fließend, so dass man hier auch von einem „freudomarxistischen Ansatz“ sprechen könnte.

2.2.1 Psychoanalytisch-marxistische Ansätze innerhalb der „Repressionshypothese“

Die Vertreter dieser Ansätze gehen davon aus, dass sich die Sexualität früherer Epochen - hier wird vor allem auf das Mittelalter, mit seiner freizügigeren und ungezwungeneren Lebensweise sowie auf die Antike als angeblich homosexuelles Paradies²⁵ verwiesen – einer größeren Freiheit erfreuen konnte. In diesem Zusammenhang erscheint ihnen nun die Sexualität der Gegenwart als Produkt jahrhundertelanger Repression. Besonders psychoanalytische Ansätze sehen in der Unterdrückung des sogenannten „Sexualtriebes“²⁶ die

²³ Peter Dinzelsbacher, Sexualität/Liebe - Mittelalter, in: ders. (Hg.), Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1993, S. 71.

²⁴ Zum Diskurs zwischen diesen beiden Positionen innerhalb der Sexualitätsgeschichte siehe Franz X. Eder, Die Historisierung des sexuellen Subjekts. Sexualitätsgeschichte zwischen Essentialismus und sozialem Konstruktivismus, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 5 (1994), H. 3, S. 311-327.

²⁵ Vgl. Walter Tilmann, Unkeuschheit und Werk der Liebe, S. 20.

²⁶ Sigmund Freud, der als der Begründer der Psychoanalyse gilt, verwendete den Begriff „Sexualtrieb“ im Zuge seiner Trieblehre, wo er diesen auch als Terminus einführte (siehe dazu Sigmund Freud, Triebe und Tribschicksale (1915), in: ders., Studienausgabe Bd. 3: Psychologie des Unbewußten, Frankfurt a. M. 2000, S. 75-102). Indem Freud den Sexualtrieb an das „Sexualobjekt“, und an das „Sexualziel“ bindet, grenzt er diesen zu dem in seiner Zeit damals gängigen Begriff des „Sexualinstinktes“ ab (vgl. Wolfgang Beutin, Sexualität und

Voraussetzung für die Entstehung psychischer Degenerationen in Form von Wahnsinn, Hysterie, Perversionen und Neurosen. Einen Angriffspunkt bietet hier – wie sich noch zeigen wird - die christliche Sexualmoral, auf die ich später noch zu sprechen kommen werde.

Der englische Biologe Gordon R. Taylor greift in seinem 1953 erschienen Werk „Im Garten der Lüste“ eine solche psychologische Herangehensweise auf. Taylor versucht darin, die Wandlungen menschlicher Sexualität über die verschiedenen Zeitepochen hindurch, mithilfe des zu seiner Zeit gewonnen Wissens aus Verhaltensforschung und Psychoanalyse zu analysieren. Ganz im Sinne der „Repressionshypothese“ spricht er sich für eine zunehmende Unterdrückung des Sexuellen gegen Ende des Mittelalters aus, während noch zu seinem Beginn eine „freie Sexualität“²⁷ vorherrschte. Indem Taylor hier nun folgert, dass mit der zunehmenden Verdrängung des Sexualtriebes durch das kirchliche Kontrollsystem mit seinen strengen Moralvorstellungen die psychoneurotischen Störungen zunehmen, argumentiert er ganz im Sinne eines psychoanalytischen Ansatzes. Er geht sogar soweit, das gesamte Gedankengebäude der mittelalterlichen Kirche, welches für ihn von einem sexuellen Ideal beherrscht wurde, selbst als pathologisch anzusehen.²⁸

Marxistische Ansätze neigen dazu, wie Tilmann ausführt, die Unterdrückung des Geschlechtlichen als Ausgangspunkt für die Unterdrückung des Menschen in kapitalistischen Gesellschaften anzunehmen und in der sexuellen Befreiung der Individuen die Möglichkeit zu sehen, eine gesellschaftliche Umwandlung herbeizuführen.²⁹ Jos van Ussel tendiert in seinem Buch, welches 1970 unter dem Titel „Sexualunterdrückung“ erschien, zu einem solchen Ansatz wenn er schreibt, „[...] dass die *Verbürgerlichung der Gesellschaft* [Hervorhebung, S.S.] dazu führte, dass ein völlig neuer Menschentyp, neue zwischenmenschliche Beziehungen, sozio-ökonomische Verhältnisse und somit eine neue antisexuelle Haltung entstanden“³⁰. Ussel sucht daher die Hauptschuld an der in der Neuzeit zunehmenden

Obszönität, S. 12). Explizit wurde der Begriff „Sexualtrieb“ bei ihm aber schon in seiner Schrift „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“ aus dem Jahr 1905 erwähnt (siehe dazu Sigmund Freud, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905), in: ders., Studienausgabe Bd. 5: Sexualleben, Frankfurt a. M. 1982, S. 37-145). Freud beschäftigte dabei vor allem der Einfluss, welchen das Sexuelle auf das Seelenleben nimmt und wie es in diesem Zusammenhang in weiterer Folge zur Entstehung psychischer Störungen kommen kann (siehe dazu Sigmund Freud, Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen (1898) und Meine Ansichten über die Rolle der Sexualität in der Ätiologie der Neurosen (1906 [1905]), in : ders., Studienausgabe Bd. 5: Sexualleben, Frankfurt a. M. 1982, S. 11-35 u. 147-157) . Für die psychoanalytischen Ansätze innerhalb der Sexualitätsgeschichtsschreibung wurde Sigmund Freud aus diesem Grunde richtungsweisend.

²⁷ Vgl. Gordon Rattray Taylor, Im Garten der Lüste. Herrschaft und Wandlungen der Sexualität, Frankfurt a. M. 1970, S. 29.

²⁸ Vgl. ebd., S. 57.

²⁹ Walter Tilmann, Unkeuschheit und Werk der Liebe, S. 17f.

³⁰ Jos van Ussel, Sexualunterdrückung. Geschichte der Sexualfeindschaft, Hamburg 1970, S. 7.

Sexualfeindlichkeit und Sexualunterdrückung weniger im Christentum und in dessen Moralvorstellungen als beim, zu diesem Zeitpunkt aufkommenden, Bürgertum. Große Hoffnungen legt er vor allem in die sexuelle Revolution, die „[...] durchgreifende soziale und ökonomische Veränderungen voraus[setzt], folglich auch politische Aktionen, die letztlich darauf gerichtet sind, auf dem Wege über die gesellschaftlichen Umwandlungen den Menschen zu emanzipieren“³¹.

Zusammenfassend kann jedoch festgehalten werden, dass sich die freudomarxistischen Ansätze innerhalb der Repressionshypothese in den sechziger und siebziger Jahre für die Sexualgeschichtsschreibung früherer Epochen nicht eignen, da sie sich in ihrer Herangehensweise kaum von derjenigen der Sittengeschichte unterschieden, da diese, wie Tilman betont, „[...] innerhalb der inhaltlichen, methodischen und fachstilistischen Bahnen argumentiert[en] [...], die die Sittengeschichte der Gründerjahre entwickelt hat, [und] daß eine Befragung historischer Zeugnisse weitgehend unterblieben ist [...]“³². Wie bereits bei den umfangreichen Werken der Sittengeschichte stand auch hierbei das Anliegen, „[...] ein möglichst einleuchtendes, monolithisch geschlossenes Bild vergangener Wirklichkeit zu entwerfen, das man den für die eigene Zeit beobachteten Verhältnissen entgegenstellen konnte“³³, im Vordergrund. Die linksgerichtete „Repressionshypothese“ erfährt daher auch in den achtziger Jahren eine zunehmende kritische Hinterfragung.

In den siebziger und achtziger Jahren waren es vor allem Vertreter und Vertreterinnen der Homosexuellenbewegung und des Feminismus die Kritik an biologisch essentialistischen Erklärungsmodellen von Sexualität übten und im Zuge dieser Kritik kam auch bald die Frage, ob psychoanalytische Ansätze innerhalb der Historie bzw. der Historiographie eine Bedeutung zukommen sollte, auf. Ich möchte hier auf ein Interview, welches Franz X. Eder mit Peter Gay, der sich darin selbst als „guten Freudianer“ bezeichnet, kurz eingehen.³⁴ Gay sieht den Widerstand der Historiker/innen gegen die Psychoanalyse darin begründet, dass sie mit ihr als Hilfswissenschaft nichts anzufangen wissen, da diese alles auf das Unbewusste reduziere und die äußere Welt, welche für Historiker/innen von großer Wichtigkeit ist, außen vor lässt. Gay aber, der sich für eine psychoanalytische Ausbildung für Historiker/innen ausspricht, sieht in der Psychoanalyse eine mögliche und durchaus effiziente Methode sich dem individuellen

³¹ Ebd., S. 228.

³² Vgl. Walter Tilman, Unkeuschheit und Werk der Liebe, S. 23.

³³ Ebd., S. 19.

³⁴ Vgl. Peter Gay/Franz X. Eder, Freud für die Historie?, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 1 (1990), H. 1, S. 101-110.

und kollektiven Unbewussten innerhalb der Geschichte, besonders im Hinblick auf die Sexualität, zu nähern.³⁵

Auch wenn die Psychoanalyse als Hilfswissenschaft innerhalb der Historie umstritten bleibt, konnte sie sich in anderen Disziplinen und Fachrichtungen besser etablieren. Innerhalb der deutschen Soziologie fand sie nach anfänglicher Ablehnung - unter anderem durch einen der wichtigsten Begründer und gleichzeitig prominentesten Vertreter der deutschen Soziologie als Wissenschaft, nämlich Max Weber – allmählich bei der zweiten und vor allem dritten Generation von Soziologen immer mehr an Zustimmung.³⁶ Ich möchte hier schon mal vorweg den Namen Norbert Elias erwähnen, der mit seinem zweibändigen Werk „Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen“³⁷ zu dieser dritten Generation von Soziologen zählt, da ich im Laufe meiner Arbeit noch auf ihn und sein Werk zu sprechen kommen werde. Zunächst allerdings möchte ich hier noch fortfahren und in einem kurzen Exkurs auf die weitere Entwicklung der Psychoanalyse innerhalb der Sozialwissenschaften eingehen sowie anhand der Theorien Wilhelm Reichs und Erich Fromms, die das Thema Sexualität und Nationalsozialismus aufgreifen, den sozialpsychologischen Ansatz vorstellen.

Exkurs: Der sozialpsychologische Ansatz

Psychoanalytische Ansätze fanden besonders in den dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts verstärkt Eingang in die deutschen Sozialwissenschaften. Besonders die Kritische Theorie, welche innerhalb der Frankfurter Schule entwickelt wurde und sich als Sozialphilosophie versteht, verband in sich die Freudsche Psychoanalyse mit der Marxistischen Gesellschaftskritik. Innerhalb der Soziologie kam es zu einer sozialpsychologischen Herangehensweise, die dazu beitragen sollte, soziale Zusammenhänge zu analysieren. Sozialpsychologische Ansätze dienten in weiterer Folge vor allem auch dazu, das Aufkommen des Nationalsozialismus zu erklären. Vor allem die Theorien von Wilhelm Reich und Erich Fromm befassten sich bereits in den dreißiger Jahren mit dem Zusammenhang von Sexualität, Ideologie und Faschismus und ihre Arbeiten dazu können hier als Pionierarbeiten einer freudomarxistischen Gesellschaftstheorie angesehen werden.

³⁵ Vgl. ebd., S. 101f., S. 104.

³⁶ Siehe dazu Reinhard Blomert, Abwehr und Integration. Wandlungen im Verhältnis von Soziologen zur Psychoanalyse, in: Hermann Korte (Hg.), Gesellschaftliche Prozesse und individuelle Praxis. Bochumer Vorlesungen zu Norbert Elias □ Zivilisationstheorie, Frankfurt a. M. 1990, S. 15-41.

³⁷ Norbert Elias, Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bde., Amsterdam 1997.

Nach Reich erkläre sich der Nationalsozialismus aus einem massenpsychologischen³⁸ bzw. „sexualökonomischen“ Zusammenhang heraus, der vor allem die Art des Geschlechtslebens der breiten Masse der Bevölkerung, namentlich des Proletariats, umfasst.³⁹ Unter dem Begriff der „Sexualökonomie“ versteht er „eine Forschungsrichtung, die sich [...] an der Soziologie des menschlichen Geschlechtslebens durch Anwendung des dialektischen Materialismus auf dieses Gebiet formiert [...]“⁴⁰ und deren Fragestellung die Erkenntnisse, welche die Freudsche Psychoanalyse aufdeckte, einbezieht. Reich sieht in der Psychoanalyse „[...] die [Hervorhebung im Original, S.S.] Grundlage einer künftigen dialektisch-materialistischen Psychologie“⁴¹. Dabei verfolgt Reich im Kern nichts anderes als die Repressionshypothese im marxistischen Sinne, wonach sich die Sexualunterdrückung und Sexualverdrängung im Kapitalismus durch die Aneignung von Privateigentum in Form von Produktionsmitteln und der zunehmenden Klassenteilung herauszubilden beginnt und im engen Zusammenhang damit steht schließlich auch die Ausbeutung menschlicher Arbeitskraft durch die herrschende Klasse.⁴² Die Familie als Institution und ideologische Reproduktionsstätte des privatwirtschaftlichen bzw. kapitalistischen Gesellschaftssystems, in der sich sowohl ökonomische als auch sexuelle Interessen vereinen, liegt im Fokus klassenstaatlicher Aufmerksamkeit. Die sexuelle Unterdrückung, die bereits im Kindesalter einsetzt, führt dazu, dass autoritätsfürchtige, gehorsame, unpolitische, kritikunfähige, ängstliche Menschen heran erzogen werden, die später durch ihre verinnerlichte antisexuelle, moralische Hemmung daran gehindert werden, sich ihrer sozialen Lage bewusst zu werden.⁴³

Ausgehend von dieser Logik bildet für Reich demnach die Sexualunterdrückung innerhalb der patriarchalen kleinbürgerlichen Familie die Ausgangsbasis für ein abnormes, weil aggressives, sadistisches Verhalten und führe zu einer libidinösen Verehrung des

³⁸ Freud erläutert bereits 1921 in seiner Abhandlung „Massenpsychologie und Ich-Analyse“ sehr konkret anhand psychologischer Mechanismen, wie die Identifizierung bzw. die libidinöse Bindung der Individuen einer Masse zu einem Führer vor sich geht. Für Freud setzt sich demnach eine Masse, wie sie etwa Kirche und Heer bilden, durch „[...] eine Anzahl von Individuen, die ein und dasselbe Objekt [in diesem Fall Christus und Heerführer, S.S] an die Stelle ihres Ichideals gesetzt und sich infolgedessen in ihrem Ich miteinander identifiziert haben“ zusammen (Sigmund Freud, Massenpsychologie und Ich-Analyse (1921), in: ders., Studienausgabe Bd. 9: Fragen der Gesellschaft/Ursprünge der Religion, Frankfurt a. M. 1982, S. 108).

³⁹ Wilhelm Reich, Massenpsychologie des Faschismus. Zur Sexualökonomie der politischen Reaktion und zur proletarischen Sexualpolitik, Kopenhagen/Prag/Zürich 1933.

⁴⁰ Ebd., S. 42f.

⁴¹ Ebd., S. 47.

⁴² Vgl. ebd., S. 48f.

⁴³ Vgl. ebd., S. 50ff.

Militarismus.⁴⁴ Diese Verhaltensweise tritt dann als Ersatzbefriedigung an die Stelle einer sexuellen Befriedigung. Des Weiteren führe die Sexualverneinung besonders im Kleinbürgertum zur Bindung an die Familie und hier insbesondere an die Mutter. Indem es die nationalsozialistische Ideologie nun verstand diese Mutterfixierung auf die Nation zu transformieren, schaffte sie die Grundlage eines Nationalgefühls. Der Führer wird schließlich in der Rolle des strengen aber auch beschützenden Vaters zur personifizierten Nation für die Massenindividuen.

Hinter der Rassetheorie der Nationalsozialisten deckt Reich zwei Funktionen auf, nämlich einerseits eine objektive, die imperialistische Strömungen verfolgt und eine subjektive, welche „[...] Ausdruck bestimmter *affektiver, unbewusster* [Hervorhebung im Original, S.S.] Strömungen im Fühlen des nationalistischen Menschen [ist] und bestimmte psychische Haltungen zu verdecken“⁴⁵ versucht. Hinter der faschistischen Panikmache der „Blutsvermischung“ bzw. „Blutschande“, welche zur Vergiftung und Degeneration und darüber hinaus schließlich zum Niedergang des Volkskörpers führt, entlarvt Reich die damals weit verbreitete Angst vor der Syphilis. Die „Rassereinheit“, die daraufhin zu einem nationalsozialistisch-mystischen Gebot wird, speist sich ihm zufolge aus den zu dieser Zeit geführten rassenmystischen Diskursen über die Weltanschauungen der „Seele“ und ihrer „Reinheit“, die man mit „sexueller Reinheit“ also „Asexualität“ gleichsetzte.⁴⁶ Im Kern der Rassetheorie sieht Reich demnach nichts anderes als die Sexualverdrängung und die „[...] Angst und Scheu vor der sinnlichen, körperlichen Sexualität“⁴⁷. Den Beweis hierfür sieht Reich in der faschistisch negativen Bewertung des Sexualverhaltens „fremder Rassen“. Indem man auf der einen Seite die eigene arische Rasse als rein und asexuell qualifizierte, disqualifizierte man auf der anderen Seite jegliches erotisch-sinnliche, triebhafte, ekstatische Verhalten, welches man den Fremdrassigen, vor allem den Juden, zuschrieb und bewertete dieses als unmenschlich, tierisch, dämonisch und zerstörerisch.⁴⁸

Zusammenfassend kann man sagen, dass sich nach Reich die Ideologie der Nationalsozialisten auf die Familie, die sich durch ihre sexualverneinende Sexualordnung kennzeichnete, sowie auf die Nation stützte. Eine weitere Stütze bilde nach Reich die

⁴⁴ Vgl. hierzu das Kapitel 2.2.1. Reichs massenpsychologische und sexualökonomische Erklärung des Faschismus als Folge von Sexualunterdrückung in der patriarchalen Gesellschaft, S. 27-31, in: Torsten Reters, Liebe, Ehe und Partnerwahl zur Zeit des Nationalsozialismus. Eine soziologische Semantikanalyse, Dortmund 1997, hier S. 29.

⁴⁵ Wilhelm Reich, Massenpsychologie des Faschismus, S. 120.

⁴⁶ Vgl. ebd., S. 123-127.

⁴⁷ Ebd., S. 128.

⁴⁸ Vgl. ebd., S. 132f.

Religion, da die nationalsozialistische Auffassung und Aneignung des Christentums maßgeblich zur Generierung des Faschismus beitrage. Er drückt dies in dem Satz, dass „[...] die religiöse Verseuchung die wichtigste massenpsychologische Massnahme [...]“ darstellt, „die den Grund zur Aufnahme faschistischer Ideologie [...] legt [...]“⁴⁹ aus. Die Nationalsozialisten stimmten vor allem in dem Punkt mit dem Christentum vollends überein, dass auch sie die sexuellen Beziehungen nur innerhalb der Ehe verankert wissen wollten. Die Menschen im Dritten Reich sollten demnach zu „Zucht“ und „Sittsamkeit“ sowie zu „Gehorsam“ und „Entsagung“ angehalten werden und dies bedeutete nach Reich nichts anderes, als „praktische Sexualverneinung“⁵⁰ bei der die christliche Religion dem Nationalsozialismus zu Nutze kam. Reich erklärt dies aus der sexualfeindlichen Stellung des Christentums, die sich wiederum als „Produkt der patriarchalischen Organisation“⁵¹ bzw. aus der „Sexualunterdrückung des Patriarchats“⁵² ableiten lässt, heraus. Die Religion schaffe es durch die Erzeugung von Schuldgefühlen eine Sexualangst zu erzeugen und so die Massen an sich zu binden. Die unterdrückte genitale Sexualität findet ihren Ausdruck innerhalb der kirchlichen Anhängerschaft in einer „passiv-homosexuellen“ und „masochistischen Haltung“ wider.⁵³ Diese moralische Abwehrhaltung gegen die Sexualität bildet schließlich die Basis für ein religiöses Selbstwertgefühl sowie für ein nationalistisches Empfinden. Nach Reich erkläre dies, „[...] warum der christlich oder national ‚sittlich‘ erzogene Mensch den Phrasen der politischen Reaktion wie ‚Ehre‘, ‚Reinheit‘ etc. so leicht zugänglich ist“⁵⁴.

Im Sozialismus bzw. in einer proletarischen Sexualrevolution sieht Reich schließlich die Lösung für die Beendigung der kapitalistischen und sexuellen Unterdrückung. Aber auch im Kampf gegen die Religion, wie er damals in der Sowjetunion auf wirtschaftlicher und intellektueller Basis geführt wurde, sieht Reich eine Lösung des Problems. Die „Entlarvung der Religion“⁵⁵ wie Reich es nennt, soll dazu beitragen, das abergläubisch-mystische Empfinden in den Menschen zu zerstören und sie so für ein sexuelles Bewusstsein frei zu machen, denn letzten Endes ist „[...] die natürliche Geschlechtlichkeit der Todfeind der Religion [Hervorhebung im Original, S.S] [...]“⁵⁶.

⁴⁹ Ebd., S. 170.

⁵⁰ Ebd., S. 175.

⁵¹ Ebd., S. 202.

⁵² Ebd., S. 203.

⁵³ Vgl., ebd., S. 218.

⁵⁴ Ebd., S. 226.

⁵⁵ Ebd., S. 237.

⁵⁶ Ebd., S. 238.

Erich Fromm knüpft hier an Reich an, wenn er sich in diesem Zusammenhang mit der Interaktion von „Autorität und Über-Ich“⁵⁷ aus sozialpsychologischer Sicht beschäftigt. Anhand unterschiedlicher Autoritätsverhältnisse, wie etwa Vater-Sohn, Offizier-Soldat usw., zeigt er die Identifizierung und Verinnerlichung der äußeren Autorität, die mit der Bildung des Über-Ichs⁵⁸ einhergeht, auf. Diese Verinnerlichung der äußeren Gewalt mit all ihren Ge- und Verboten führt dazu, dass das Individuum „[...] nun nicht mehr allein aus Furcht vor äußeren Strafen, sondern aus Furcht vor der psychischen Instanz, die es in sich selbst aufgerichtet hat“⁵⁹ ihrer entsprechend handelt.

Die Familie spielt bei der Erzeugung des Über-Ichs, wie sie schon Freud in seiner Theorie des Oedipuskomplexes hervorgehoben hat, eine bedeutende Rolle, da die äußere Gewalt dem Kind zuerst in der Person der Eltern und in der patriarchalisch geprägten Kleinfamilie vor allem in der Person des Vaters – der seine Autorität letztlich aus der gesamtgesellschaftlichen Autoritätsstruktur bezieht⁶⁰ - entgegentritt.⁶¹ Später findet dann ein Transformationsprozess statt, der nach Fromm folgendermaßen abläuft:

„Durch die Identifizierung mit dem Vater und Verinnerlichung seiner Ge- und Verbote wird das Über-Ich als eine Instanz mit den Attributen der Moral und Macht bekleidet. Ist aber diese Instanz einmal aufgerichtet, so vollzieht sich mit dem Prozess der Identifizierung gleichzeitig ein umgekehrter Vorgang. Das Über-Ich wird immer wieder von neuem auf die in der Gesellschaft herrschenden Autoritätsträger projiziert, mit andern Worten, das Individuum bekleidet die faktischen Autoritäten mit den Eigenschaften seines eigenen Über-Ichs. Durch diesen Akt der Projektion des Über-Ichs auf die Autoritäten werden diese weitgehend der rationalen Kritik entzogen.“⁶²

Das Verhältnis von Autorität und Über-Ich ist demnach ein dialektisches, denn einerseits repräsentiert das Über-Ich die verinnerlichte Autorität und andererseits verkörpert die Autorität das personifizierte Über-Ich.⁶³ Der Familie komme, so Fromm, dabei die Funktion

⁵⁷ Erich Fromm, Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil, in: Max Horkheimer (Hg.), Studien über Autorität und Familie, Paris 1936, S. 77-135.

⁵⁸ Freud verwendet die Begriffe „Über-Ich“, „Ichideal“ und „Ideal-Ich“ synonym. Er verstand darunter jene seelische und kritische Instanz, deren „[...] Funktionen die Selbstbeobachtung, das moralische Gewissen, die Traumzensur und den Haupteinfluß bei der Verdrängung [...]“ darstellen (Sigmund Freud, Massenpsychologie und Ich-Analyse (1921), in: ders., Studienausgabe Bd. 9: Fragen der Gesellschaft/Ursprünge der Religion, S. 102).

⁵⁹ Erich Fromm, Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil, S. 84.

⁶⁰ Vgl. ebd., S. 88.

⁶¹ Vgl. ebd., S. 84.

⁶² Ebd., S. 84.

⁶³ Vgl. ebd., S. 85.

zu, „[...] bestimmte gesellschaftliche Inhalte [...]“⁶⁴ zu repräsentieren und zwar in Form „[...] der Produktion der gesellschaftlich erwünschten seelischen Struktur [...]“⁶⁵. Bei der Entwicklung des kindlichen Über-Ichs bilden sowohl die Angst sowie der Wunsch nach Liebe die Grundlage. Fehlverhalten löst so im Kind nicht nur die Angst vor der Strafe, sondern auch die Angst vor dem Liebesverlust der Eltern aus. Dabei zeigt Fromm anhand von Beispielen, welche die unterschiedlichen Familienstrukturen und die daraus erwachsenen Vater-Sohn-Beziehungen zum Inhalt haben, auf, dass diese Angst-Liebes-Beziehung zu den Eltern, welcher das Über-Ich seine Entstehung verdankt, selbst wieder gesamtgesellschaftlich bedingt ist. Fromm will damit hinweisen, dass das Über-Ich als seelische Instanz keine „natürliche“ Gegebenheit ist, da es „[...] selbst von der Lebensweise der Menschen, letzten Endes von der Produktionsweise und der daraus resultierenden gesellschaftlichen Struktur jeweils mit bedingt [...]“⁶⁶ ist.

Die gesellschaftliche Notwendigkeit von Autorität und Über-Ich erläutert Fromm im Zusammenhang mit ihrer Bedeutung bei der Triebabwehr. Auch hier spielt die Angst vor Strafe bzw. die Angst vor einem möglichen Liebesverlust die zentrale Rolle.

„Der Mensch will sich vom Über-Ich sowohl wie von der Autorität geliebt fühlen, fürchtet ihre Feindschaft und befriedigt seine Selbstliebe, wenn er seinem Über-Ich oder seinen Autoritäten, mit denen er sich identifiziert, wohlgefällt. Mit Hilfe dieser emotionellen Kräfte gelingt es ihm, die gesellschaftlich unzulässigen, beziehungsweise gefährlichen Impulse und Wünsche zu unterdrücken.“⁶⁷

Das Christentum mit seiner sexualfeindlichen Einstellung veranschaulicht hier für Fromm, wie eine solche Triebabwehr mittels Angst vor sich geht. Indem nämlich die christliche Kultur, „[...] die sexuellen Wünsche und ihre Befriedigung als etwas an sich Schlechtes und Sündhaftes hin[...]stellt, das nur unter bestimmten Bedingungen, wie des Wunsches nach Erzeugung von Kindern in der monogamen Ehe, den Charakter des Sündhaften verliert“⁶⁸. Durch die verpönte Sexualität komme es automatisch zur Produktion von Angst und Schuldgefühlen und diese stärken wiederum „[...] die Bedeutung der Rolle von Über-Ich und Autorität für das Individuum“⁶⁹. Indem nun die katholische Kirche ihren Gläubigern die

⁶⁴ Ebd., S. 87.

⁶⁵ Ebd., S. 87.

⁶⁶ Ebd., S. 92.

⁶⁷ Ebd., S. 95.

⁶⁸ Ebd., S. 104.

⁶⁹ Ebd., S. 104.

Möglichkeit bietet, sich von ihren Schuldgefühlen in Form der Beichte zu befreien, bindet sie diese noch mehr an sich. Vom Beichtvater, der hier eine Art moralische Autorität verkörpert, erhofft sich der Beichtende Vergebung und Erleichterung und er nimmt dafür den Preis der damit einhergehenden Unterwerfung in Kauf.⁷⁰

Die Autorität schafft es also mit Hilfe des sie repräsentierenden verinnerlichten Über-Ichs mittels Unterdrückung und Verdrängung von Trieben die Individuen zu unterwerfen, indem es ihr gelingt, einerseits durch Furcht und andererseits durch die Verkörperung von Idealen zu den Unterworfenen eine Gefühlsbeziehung aufzubauen.

„Gerade die Tatsache, dass Autorität wie Über-Ich dieses doppelte Gesicht haben, ist eine wesentliche Bedingung für ihre Wirksamkeit. Indem sie auch die idealen und positiven Triebe des Individuums zum Inhalt haben, wird die triebunterdrückende Seite gleichsam vom Glanze dieser positiven Funktion gefärbt. Würden Autorität und Über-Ich nur gefürchtet, so würden sie anders gefürchtet, als wenn sie gleichzeitig als Verkörperung der Ideale auch geliebt werden. Gerade ihre Doppelfunktion schafft jene eigenartige irrationale Gefühlsbeziehung, die der Furcht vor den Autoritäten die zum Prozess der Verdrängung notwendige Stärke gibt. Die Verbote der Autorität zu übertreten, heisst eben nicht nur, die Gefahr der Bestrafung riskieren, sondern den Verlust der Liebe jener Instanz, welche die eigenen Ideale, den Inhalt alles dessen, was man selbst werden möchte, verkörpert.“⁷¹

Diese irrationale Gefühlsbeziehung zur Autorität führt schließlich auch dazu, dass die Ich-Entwicklung bei den ihr unterworfenen Individuen gehemmt wird. Diese Ich-Schwäche der Individuen gepaart mit ihrer irrationalen Gefühlsbeziehung zur Autorität führe laut Fromm dann zur Herausbildung eines autoritär-masochistischen Charakters, welche totalitäre Gesellschaftsstrukturen generieren. Diese Charakterstruktur zeichne sich für Fromm durch folgende Züge aus: „Lust am Gehorchen, an der Unterwerfung, an der Aufgabe der eigenen Persönlichkeit [...]“⁷². Ein Mensch mit einem solchen Charakter findet demnach sein Glück und seine Befriedigung im Befolgen und Ausführen von Befehlen, „[...] falls nur diese Befehle von einer Instanz kommen, die er infolge ihrer Macht und der Sicherheit ihres Auftretens fürchten, ehrfürchten und lieben kann“⁷³. Das Aufgeben der eigenen Persönlichkeit findet eine „[...] narzisstische „Ersatzbefriedigung“ durch masochistische

⁷⁰ Vgl. ebd., S. 104.

⁷¹ Ebd., S. 109.

⁷² Ebd., S. 112.

⁷³ Ebd., S. 115f.

Hingabe an eine höhere, gewaltige Macht [...]“⁷⁴ an der man selbst teil hat. Der gleichzeitig vorhandene Neid und Hass gegen die mächtige und starke Autorität ist hier verdrängt und entzieht sich dem Bewusstsein. Die dadurch entstehende Feindseligkeit und Aggression wird gleichzeitig auf ein schwächeres Objekt transformiert.⁷⁵

Die Autorität stützt sich zur Aufrechterhaltung ihrer Macht nicht nur auf die Schutz- und Angstfunktion, die sie bei den ihr Unterworfenen erweckt, sondern auch auf eine weitgehend ideologische Begründung ihres Daseins- und Machtanspruches. Dabei spielt „[...] vor allem die Erzeugung des Gefühls einer absoluten Distanz und Wesensverschiedenheit zwischen der Masse und den Trägern der Autorität“⁷⁶ eine entscheidende Rolle. Einen weiteren Punkt bildet hierbei auch die Moral. Indem bereits die Familie das Kind auf die moralischen Qualitäten der Autorität aufmerksam macht, stellt sie gleichzeitig die Weichen für den autoritären Charakter.

„Dieser Glaube an die moralische Qualität der Macht wird wirkungsvoll durch die ständige Erziehung zum Gefühl der eigenen Sündhaftigkeit und moralischen Unwürdigkeit ergänzt. Je stärker das Schuldgefühl und die Überzeugung eigener Nichtigkeit ist, desto heller strahlt die Tugend der Oberen. Der Religion und der strengen Sexualmoral kommt die Hauptrolle bei der Erzeugung der für das Autoritätsverhältnis so wichtigen Schuldgefühle zu.“⁷⁷

Die hier angeführten sexual-ökonomischen und sozialpsychologischen Erkenntnisse von Reich und Fromm sollte sich schließlich die Sozialgeschichtsschreibung der sechziger Jahre, zur Beschreibung des Geschlechterverhältnisses und des Alltags während der Naziherrschaft, zu Nutze machen.⁷⁸

2.2.2 Der zivilisationstheoretische Ansatz

Bevor ich zur Foucaultschen Wende innerhalb der Historiographie der Sexualitätsgeschichte zu sprechen kommen werde, möchte ich an dieser Stelle, wie bereits erwähnt, noch kurz auf die Zivilisationstheorie von Norbert Elias eingehen.

⁷⁴ Ebd., S 125.

⁷⁵ Vgl. ebd., S. 116f.

⁷⁶ Ebd., S. 128f.

⁷⁷ Ebd., S. 130.

⁷⁸ Vgl. Torsten Reters, Liebe, Ehe und Partnerwahl zur Zeit des Nationalsozialismus, S. 32.

Norbert Elias entwickelte seine Theorie bereits in den dreißiger Jahren in seinem Hauptwerk „Über den Prozeß der Zivilisation“⁷⁹, diese gelangte allerdings erst Mitte der siebziger Jahre zu ihrem wissenschaftlichen Durchbruch. Elias, der sich selbst als „Menschenwissenschaftler“ verstand und sein ganzes Bemühen daher in die Entwicklung einer universalen interdisziplinären Theorie der „Menschenwissenschaften“ legte, sieht in der Zusammenarbeit der verschiedenen Einzeldisziplinen wie Geschichte, Soziologie, Psychologie bzw. Psychoanalyse, Philosophie, Politikwissenschaft, Ökonomie, Anthropologie und Ethnologie den Schlüssel für ein neues Wissenschaftskonzept mit dessen Hilfe menschliche bzw. gesellschaftliche Phänomene und Gesamtzusammenhänge geklärt werden sollen. Große Aufmerksamkeit legt Elias dabei auf die Empirie in Form historischer Beispiele zur Unterlegung seiner Theorie. Mit der Ausarbeitung seiner Zivilisations- und Staatsbildungstheorie verdeutlicht er schließlich, wie nun ein solches integratives, menschenwissenschaftliches Konzept aussehen kann.

Elias sieht die Zivilisation sowohl als psychogenetischen, auf das menschliche Verhalten hin, als auch soziogenetischen, auf die Staatsbildung hin abzielenden langfristigen Prozess. Für ihn stehen Psychogenese und Soziogenese somit in gegenseitiger Abhängigkeit zueinander, die gemeinsam den Prozess der Zivilisation bilden. Mit Hilfe seiner Prozesstheorie verspricht er sich nun den Grad und die Richtung menschlicher bzw. gesellschaftlicher Entwicklung im Abendland zu analysieren. Elias betont, dass sich der Zivilisationsprozess als ganzer ungeplant - d.h. nicht „rational“ von einer Instanz oder einem überindividuellen Prinzip auf ein bestimmtes Ziel hin gesteuert wird -, aber dennoch strukturiert und gerichtet – d.h. dass er sich nicht kontinuierlich sondern mittels Schüben und Oszillationsbewegungen langfristig gesehen doch in eine bestimmte Richtung, die durch steigende Affektregulierung und gesellschaftliche Integration bestimmt wird - vollzieht.⁸⁰ Ebenso hat für ihn der Prozess der Zivilisation keinen Null- und auch keinen Endpunkt.

Die Bedeutung des Begriffs „Zivilisation“, verbindet er mit dem abendländischen „Selbstbewußtsein“ bzw. Überlegenheitsgefühl gegenüber den „primitiveren“ zeitgenössischen bzw. früheren Gesellschaften.⁸¹ Anhand zahlreicher historischer Belege aus den frühmittelalterlichen Feudalgesellschaften bis hin zu den höfisch-absolutistischen Gesellschaften des 18. Jahrhunderts – hier bezieht er sich vor allem auf Frankreich - versucht

⁷⁹ Norbert Elias, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1997.

⁸⁰ Vgl. Ralf Baumgart/Volker Eichner, Norbert Elias zur Einführung, Hamburg 1991, S. 76f.

⁸¹ Vgl. Norbert Elias, Über den Prozess der Zivilisation, Bd. 1, S. 89.

er nun diesen Prozess abendländischer Zivilisation mit all seinen Mechanismen in seiner Untersuchung aufzuzeigen. Dabei geht es ihm vor allem darum, den Wandel menschlicher Affekt-, Trieb- und Kontrollstrukturen seit dem Mittelalter hervorzuheben. Persönlichkeits- und Verhaltenswandel geht bei ihm aber, wie bereits erwähnt, immer auch mit einem gesellschaftlichen Wandel einher. Gesellschaft und Individuum stehen daher bei ihm in einer ständigen gegenseitigen Wechselwirkung zueinander.

Das Ergebnis von Elias' Untersuchung lässt sich nun wie folgt kurz zusammenfassen: Für ihn führt demnach die sozioökonomische Ausdifferenzierung im Arbeits- und Funktionsbereich aus Wettbewerbsgründen im Zuge der langfristigen gesellschaftlichen Entwicklung - am Übergang von der Natural- zur Geldwirtschaft - auch zu einem stärkeren bzw. komplexeren Abhängigkeitsverhältnis zwischen den einzelnen Menschen und den gesellschaftlichen Einheiten die sie formen, da immer mehr Handlungen und Vorgänge aufeinander abgestimmt werden müssen. Diese größeren Interdependenzen bzw. Verflechtungssituationen untereinander - Elias führt hierzu später den Begriff der „Figuration“ ein - verlangen jedoch von jedem einzelnen auch ein berechenbareres, weil kontrolliertes und reguliertes, Verhalten - besonders in Form von Selbstzwängen - ab.⁸² Das bedeutet also, dass je höher das Niveau der Differenzierung und der Interdependenz in einer Gesellschaft ist, desto höher ist auch der Grad menschlicher Trieb- und Affektkontrolle. Hier liegt, wie Markus Reisenleitner richtig bemerkt, der Fokus in Elias' Theorie, dass nämlich „[...] das Werden von Persönlichkeits- und Gesellschaftsstrukturen sich in einem *unlösaren Zusammenhang beider* [Hervorhebung im Original, S.S.] vollzieht“⁸³ und Elias wendet sich damit vehement gegen „[...] soziologische[...] Theorien, die Gesellschaft in einem homöostatischen Gleichgewicht sehen und soziale Wandlungen als etwas von außen Herangetragenenes beschreiben [...]“⁸⁴.

Welche Bedeutung hat nun Elias' Zivilisationstheorie für die Sexualitätsgeschichte? Zunächst einmal sei festgehalten, dass die Sexualität in Elias angeführter Beispielreihe innerhalb seiner Analyse einen nicht allzu großen Platz zwischen den Quellen über die mittelalterlichen Tischsitten, über das Schneuzen und Spuken sowie über die natürlichen Bedürfnisse einnimmt. Anstands- und Manierenbücher bilden hier das überwiegende Quellenmaterial für seine Untersuchungen des Prozesses menschlicher Verhaltensänderungen.

⁸² Vgl. Ralf Baumgart/Volker Eichner, Norbert Elias zur Einführung, S. 55f.

⁸³ Markus Reisenleitner, Die Bedeutung der Werke Elias' für die Erforschung der Frühen Neuzeit, in: FRÜHNEUZEIT-INFO 1, 1990, S. 47.

⁸⁴ Ebd., S. 47.

Dabei sei bei Elias, laut Baumgart und Eichner, das Verhalten von Menschen „[...] keineswegs ‚natürlich‘, [...], sondern nur das Zwischenergebnis eines jahrhundertelangen Prozesses der Modellierung der menschlichen Psyche, dessen einzelne Schritte immer wieder in zeitgenössischen Quellen festgehalten worden sind“⁸⁵.

Im Zuge seines Kapitels über die Schlafgewohnheiten sowie in einem anderen, wo er sich mit den Wandlungen in der Einstellung zu den Beziehungen von Mann und Frau näher befasst, nimmt er auch kurz Bezug auf die Sexualität. Für Elias rückt diese, genauso wie die anderen untersuchten Triebäußerungen, im Zuge des Zivilisationsprozesses „[...] mehr und mehr hinter die Kulissen des gesellschaftlichen Lebens [...] und [wird] in einer bestimmten Enklave, der Kleinfamilie, gleichsam eingeklammert; ganz entsprechend werden auch im Bewußtsein die Beziehungen zwischen den Geschlechtern eingeklammert, ummauert und ‚hinter die Kulissen‘ verlegt“⁸⁶. Der Sexualtrieb erfährt im Laufe des Zivilisationsprozesses auch eine immer strengere gesellschaftliche Regelung und Umformung sowie eine verstärkte Assoziierung mit Scham- und Peinlichkeitsgefühlen, welche von den Menschen verinnerlicht werden in Form zunehmender Selbstkontrolle.

Die Zivilisationstheorie von Norbert Elias erfreut sich bis heute innerhalb der Soziologie und unter zivilisationstheoretisch orientierten Historikern/innen großer Beliebtheit. Besonders seit den siebziger und achtziger Jahren – also in dem Zeitraum als Elias’ Zivilisationstheorie der wissenschaftliche Durchbruch gelang – wird seine Theorie gerne als Erklärungsversuch in mentalitätsgeschichtlichen Studien, bei denen es darum geht Änderungen im menschlichen Trieb- und Affekthaushalt im Laufe der Geschichte zu analysieren, herangezogen. So meint auch Richard van Dülmen dazu, dass es „[...] heute kaum mehr einen (Frühneuzeit-)Historiker gibt, der sich nicht auf Elias bezieht, ihn zumindest im Literaturverzeichnis erwähnt, [...]“⁸⁷. Die Bedeutung von Elias’ Werken sieht Dülmen vor allem darin, dass er den Historikern zu einer neuen Perspektive bzw. Sichtweise in Bezug auf mentalitäts-, kultur- und alltagsgeschichtliche Fragestellungen verhalf.⁸⁸

Trotz all des Lobes für die Eliassche Theorie fehlt es auch hier nicht an Kritik. So hebt etwa van Dülmen – genauso wie Walter Tilmann - hervor, dass Elias sich bei seiner Analyse auf normative Quellen stützt, die nicht oder nur selten reale Umstände widerspiegeln, sondern

⁸⁵ Ralf Baumgart/Volker Eichner, Norbert Elias zur Einführung, S. 58.

⁸⁶ Norbert Elias, Über den Prozess der Zivilisation, Bd. 1, S. 340.

⁸⁷ Richard van Dülmen, Gesellschaft der Frühen Neuzeit: Kulturelles Handeln und sozialer Prozeß. Beiträge zur historischen Kulturforschung, Wien/Köln/Weimar 1993, S. 361.

⁸⁸ Vgl. ebd., S. 366f.

überwiegend moralische und soziale Wunschvorstellungen.⁸⁹ Eine kritische Hinterfragung seiner angeführten Quellen habe bei Elias demzufolge nicht stattgefunden. Ebenso wird Elias von vielen Seiten vorgeworfen, dass er bei seiner Analyse der höfischen Gesellschaft die eigenständige Rolle des Bürgertums bzw. der Arbeiterschaft im Prozess der Zivilisation vernachlässige, aber auch der Begriff „Zivilisation“ an sich mit seinen assoziierten Wertvorstellungen westeuropäischen Gepräges und der damit einhergehende Vorwurf des Ethnozentrismus stehen oftmals im Kreuzfeuer der Auseinandersetzungen zwischen Verfechtern der Zivilisationstheorie und deren Gegnern.⁹⁰ Vor allem die Frage nach der Anwendbarkeit des Zivilisationsbegriffs auf außereuropäische Gesellschaften steht hier zur Diskussion. „Der Begriff der Zivilisation selbst ist ein dem abendländischen Kulturkreis einheimischer“, so Reisenleiter und „es fragt sich, inwiefern er sich auf andere Kulturen anwenden läßt, inwiefern er nicht gerade den Zugang zu diesen Kulturen verstellt und ob er nicht auch eine implizite Wertung enthält, die bedenklich erscheint“⁹¹.

Einen besonders wichtigen Kritikpunkt heben vor allem wieder van Dülmen und Tilmann hervor, wenn sie Elias vorwerfen, die religiöse Komponente bei seiner Untersuchung über die Wandlungen des menschlichen Trieb- und Affekthaushaltes – und hier insbesondere innerhalb der Geschlechterbeziehungen - außer Acht gelassen zu haben, indem er den Prozess der Verinnerlichung von Scham- und Peinlichkeitsempfindungen allein auf eine säkulare Entwicklung zurückführt.⁹² Tilmann meint hierzu, „[...] daß man den gesellschaftlichen Umgang mit der Sexualität und die mutmaßliche psychische Struktur, die dies bei den Individuen dieser Zeit bewirkt haben könnte, bis weit in die Neuzeit Europas hinein schlechthin *nicht* [Hervorhebung im Original, S.S.] untersuchen kann, wenn man die Aussagen der Kirche und später der verschiedenen Konfessionen unberücksichtigt läßt“⁹³. Ebenfalls kritisiert er, dass Elias die Formen zunehmender internalisierter Selbstkontrolle erst in der Neuzeit ansetzt und damit übersieht, dass man solcherlei (literarischer) Forderungen bereits in den Schriften der frühen Kirchenväter findet.⁹⁴ Van Dülmen ist hier wichtig zu betonen, dass - anders als bei Elias - „[...] nicht nur der entstehende Staat Zwänge zur

⁸⁹ Vgl. ebd., S. 367f. sowie vgl. Walter Tilmann, *Unkeuschheit und Werk der Liebe*, S. 490f.

⁹⁰ Zur diesen Kritikpunkten siehe Ralf Baumgart/Volker Eichner, *Norbert Elias zur Einführung*, S. 87ff. sowie Nico Wilterdink, *Die Zivilisationstheorie im Kreuzfeuer der Diskussion. Ein Bericht vom Kongreß über Zivilisationsprozesse in Amsterdam*, in: Peter Gleichmann/Johan Goudsblom/Hermann Korte (Hg.), *Macht und Zivilisation. Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie 2*, Frankfurt a. M. 1984, S. 280-304.

⁹¹ Markus Reisenleitner, *Die Bedeutung der Werke Elias' für die Erforschung der Frühen Neuzeit*, in: *FRÜHNEUZEIT-INFO 1*, 1990, S. 52.

⁹² Vgl. Walter Tilmann, *Unkeuschheit und Werk der Liebe*, S. 499 sowie Richard van Dülmen, *Gesellschaft der Frühen Neuzeit*, S. 370f.

⁹³ Ebd., S. 490.

⁹⁴ Vgl. ebd., S. 499.

Zivilisierung [produzierte], sondern ebenso andere alte, traditionelle wie neue, moderne Institutionen“.⁹⁵

Gegen Elias' These, dass die zunehmende gesellschaftliche Differenzierung und die damit einhergehende untereinander steigende Interdependenz eine stärkere Trieb- und Affektkontrolle von den Menschen abverlangt, bringt vor allem Duerr, der - wie bereits weiter oben erwähnt – als einer der heftigsten Gegner der Zivilisationstheorie gilt, Kritik⁹⁶ vor. Er stellt in diesem Zusammenhang das Gegenargument, nämlich [...] daß die Menschen in kleinen, überschaubaren ‚traditionellen‘ Gesellschaften mit den Angehörigen der eigenen Gruppe viel enger verflochten waren, als dies bei uns heutigen der Fall ist; was bedeutet, daß die unmittelbare soziale Kontrolle, der man unterworfen war, viel unvermeidbarer und lückenloser gewesen ist“⁹⁷, auf. Für Duerr gab es demnach höchstwahrscheinlich „[...] innerhalb der letzten vierzigtausend Jahre weder Wilde noch Primitive, weder Unzivilisierte noch Naturvölker [...]“⁹⁸. Auch van Dülmen bestreitet „[...] die von Elias unterstellte Freizügigkeit“⁹⁹ vor dem 16. Jahrhundert und knüpft damit an Duerr an, da auch er hier die „traditionelle Kontrolle“¹⁰⁰ hervorhebt. Des Weiteren glaubt er auch nicht daran, dass das von Elias so generell beschriebene Vorrücken der Scham- und Peinlichkeitsgrenze so einfach stattgefunden habe sowie, dass der Wandel vom Fremd- zum Selbstzwang sich derart allgemein vollzogen haben soll.¹⁰¹

Wie sich anhand der oben angeführten Kritikpunkte zeigt, bietet auch die Zivilisationstheorie von Norbert Elias nur Ansatzpunkte in der Beantwortung der Frage nach der Historiographie der Sexualität. Einen entscheidenden Richtungsweiser in dieser Fragestellung, der auch noch bis heute die wissenschaftliche Diskussion beherrscht, lieferte schließlich Michel Foucault.

⁹⁵ Richard van Dülmen, *Gesellschaft der Frühen Neuzeit*, S. 371.

⁹⁶ Zur weiteren Auseinandersetzung mit der vorgetragenen Kritik von H. P. Duerr gegen den Zivilisationsprozess siehe Michael Schröter, *Scham im Zivilisationsprozess. Zur Diskussion mit Hans Peter Duerr*, in: Hermann Korte, *Gesellschaftliche Prozesse und individuelle Praxis. Bochumer Vorlesung zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie*, Frankfurt a. M. 1990, S. 42-85.

⁹⁷ Hans Peter Duerr, *Der Mythos vom Zivilisationsprozess*, Bd. 1: *Nacktheit und Scham*, S. 10.

⁹⁸ Ebd., S. 12.

⁹⁹ Richard van Dülmen, *Gesellschaft der Frühen Neuzeit*, S. 369.

¹⁰⁰ Ebd., S. 369.

¹⁰¹ Vgl. ebd., S. 369.

2.3 Dritte Phase: Von der Repression zur „Diskursivierung“ des Sexuellen

Den Auslöser der Kritik an der Repressionshypothese in den achtziger Jahren bildet Michel Foucaults erster Band seiner insgesamt drei Bücher mit dem Titel „Sexualität und Wahrheit“¹⁰². Seine Abrechnung darin mit der Repressionshypothese markiert die dritte Phase innerhalb der Historiographie des Sexuellen und gleichzeitig auch die Etablierung eines sozial-konstruktionistischen Ansatzes. Foucault, in seinen früheren Werken der Repressionshypothese selbst nicht abgeneigt, versucht sie darin zu widerlegen und fordert, in Bezug auf die Sexualität, eine Abkehr von essentialistischen Modellen à la Sigmund Freud. Er lehnte damit, so Franz X. Eder, „die gängige Ansicht, wonach die Geschichte des menschlichen Sexualverhaltens als eine der Unterdrückung der im Individuum biologisch verankerten, zur Befriedigung drängenden sexuellen Triebe zu schreiben sei, [...]“¹⁰³ ab. Foucault betont ausdrücklich im Vorwort zum ersten Band von „Sexualität und Wahrheit“, dass es ihm auch nicht darum gehe eine Geschichte der sexuellen Verhaltensweisen über die Jahrhunderte hindurch zu schreiben, sondern darum wie diese Verhaltensweisen zu Objekten des Wissens wurden.¹⁰⁴ Bei Foucault tritt daher an die Stelle der Analyse der Repression die der Diskurspraktiken in denen sich das Wissen formiert.

2.3.1 Der Wille zum Wissen

Für Foucault kommt es demnach seit dem 17. Jahrhundert – eine Epoche, die für marxistische Ansätze innerhalb der Repressionshypothese von großer Bedeutung ist, da man in ihr zeitlich die Entstehung des Kapitalismus ansiedelt - auch weniger zu einer Unterdrückung des Sexuellen, die sich im Verbot, in der Verneinung der Existenz und im Verschweigen äußert, sondern vielmehr zu einer Intensivierung über den Sex zu sprechen in Form eines regelrechten Geständniszwanges. Die gesellschaftliche „Diskursivierung“ des Sexes wie Foucault es nennt, führt zum Werden eines Wissens, welches wiederum die Grundlage für Machtpraktiken darstellt. Wissenserzeugende Diskurspraktiken und Machtpraktiken beziehen sich somit aufeinander. Dieser Wissen-Macht-Komplex durchzieht wie ein roter Faden Foucaults sämtliche Arbeiten oder wie Hinrich Fink-Eitel meint, dass

¹⁰² Michel Foucault, Sexualität und Wahrheit, Bd. 1: Der Wille zum Wissen, Frankfurt a. M. 1983.

¹⁰³ Franz X. Eder, „Sexualunterdrückung“ oder „Sexualisierung“? Zu den theoretischen Ansätzen der „Sexualitätsgeschichte“, in: Daniela Erlach/Markus Reisenleitner/Karl Vocelka, Privatisierung der Triebe? Sexualität in der Frühen Neuzeit, Frankfurt a. M./Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1994, S. 11.

¹⁰⁴ Vgl. ebd. S. 7.

Wissen, Macht, Sexualität die drei Begriffe seien, unter denen man Foucaults Gesamtwerk zusammenfassen könnte¹⁰⁵. Foucault meint hierzu selbst:

„Es ist das Problem, das fast alle meine Bücher bestimmt: wie ist in den abendländischen Gesellschaften die Produktion von Diskursen, die (zumindest für eine bestimmte Zeit) mit einem Wahrheitswert geladen sind, an die unterschiedlichen Machtmechanismen und –institutionen gebunden?“¹⁰⁶

Die Grundannahme eines Willensprinzips spielt in der Philosophie Foucaults eine entscheidende Rolle, denn der Wille zum Wissen ist für ihn dabei gleichzeitig auch immer ein Wille zur Macht.¹⁰⁷ Diese philosophische Grundannahme findet bei ihm auch eine praktische Umsetzung wenn er schreibt: „Ich möchte mir nicht nur diese Diskurse von allen Seiten ansehen, sondern auch den Willen der sie trägt und die strategische Intention, die ihnen zugrundeliegt.“¹⁰⁸ Bezüglich seiner Feststellung, dass es seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert zu einer zunehmenden „Diskursivierung“ des Sexuellen gekommen ist, interessiert ihn der Nachweis wer über den Sex was, wo und wann und vor allem auch unter welchen Gesichtspunkten spricht bzw. welche Institutionen Anreiz geben darüber zu reden und in weiterer Folge schließlich welche Machtwirkung von dem Gesagten ausgehen.¹⁰⁹

„Kurz, es geht darum, das Regime von Macht–Wissen–Lust in seinem Funktionieren und in seinen Gründen zu bestimmen, das unserem Diskurs über die menschliche Sexualität unterliegt.“¹¹⁰

Ging die zunehmende „Diskursivierung“ des Sexes zunächst von kirchlich-pastoraler Seite in Form der verschärften Bußpraktiken nach dem tridentinischen Konzil, die den Gläubigen während der Beichte ein Geständnis über die Sünden des Fleisches entlocken sollten, aus, so gelangt Foucault aufgrund seiner weiteren Ausführungen zu der Ansicht, dass sich seit dem 18. Jahrhundert, „ein politischer, ökonomischer und technischer Anreiz, vom Sex zu sprechen“¹¹¹ dahinter verbirgt. Foucault meint damit, dass die Diskurse über den Sex nun ein anderes Interesse, als jenes der mittelalterlichen und neuzeitlichen Bußpraktiken, wo es darum ging den Ursprung aller Sündhaftigkeit, nämlich die begehrliehen und geheimen Regungen des Fleisches im Auftrag des Seelenheils ans Licht zu zerren, verfolgen. Vielmehr setzt im 18.

¹⁰⁵ Vgl. Hinrich Fink-Eitel, Foucault zur Einführung, Hamburg 1992, S. 79.

¹⁰⁶ Michel Foucault, Sexualität und Wahrheit, Bd. 1: Der Wille zum Wissen, S. 8.

¹⁰⁷ Vgl. Hinrich Fink-Eitel, Foucault zur Einführung, S. 7.

¹⁰⁸ Michel Foucault, Sexualität und Wahrheit, Bd. 1: Der Wille zum Wissen, S. 18.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., S. 21.

¹¹⁰ Ebd., S. 21.

¹¹¹ Ebd., S. 35.

Jahrhundert ein „öffentliches Interesse“ ein vom Sex zu sprechen, wie er es nennt. Was Foucault darunter versteht, fasst Hinrich Fink-Eitel wie folgt zusammen:

„Im 18. Jahrhundert weckten dann bevölkerungspolitisch-administrative Maßnahmen das Interesse für Gesundheit, Ernährung, Lebensdauer, Arbeitsfähigkeit und Fruchtbarkeit der Bevölkerung, für Daten also, die – am Schnitt von Ökonomie und Biologie – die Aufmerksamkeit zunehmend auf die Sexualität lenkten.¹¹²

Foucault zufolge wird der Sex im 18. Jahrhundert „[...] zum öffentlichen Einsatz zwischen Staat und Individuum [...]“¹¹³. Man beginnt ihn buchstäblich „in Rechnung“ zu stellen mittels „[...] Analyse, Buchführung, Klassifizierung und Spezifizierung, in Form quantitativer oder kausaler Untersuchungen“.¹¹⁴ Besonders innerhalb der Fachrichtungen Medizin, Pädagogik und Psychiatrie beginnt man die „Diskursivierung“ der Sexualität voranzutreiben.

Ab dem 18. Jahrhundert breitete sich demnach innerhalb der Gesellschaft ein wahres Netzwerk von (machtstrategischen) Diskursen und Praktiken aus, welches Foucault unter den Begriff „Sexualitätsdispositiv“ zusammenfasst. Involviert und in einem wechselseitigen Informationsaustausch stehend, finden sich eine Vielzahl von Institutionen und deren Vertreter, wie etwa Ärzte, Psychologen, Psychiater, Pädagogen, Erzieher, Lehrer, Beamte, Demographen, aber auch die Eltern, in diesem Netzwerk. Die Bereiche oder die vier strategischen Komplexe, wie er es nennt, die sich im 19. Jahrhundert zum Sexualitätsdispositiv entwickeln sind: Die Hysterisierung des weiblichen Körpers, die Pädagogisierung des kindlichen Sexes, die Sozialisierung des Fortpflanzungsverhaltens und zum Schluss die Psychiatrisierung der perversen Lust.¹¹⁵ Jeder dieser vier Bereiche begann nun „[...] um den Sex spezifische Wissens- und Machtdispositive [zu] entfalten“¹¹⁶.

Besonders das aufsteigende Bürgertum im 18. Jahrhundert begann, Foucault zufolge, „seinen eigenen Sex als wichtige Sache, zerbrechlichen Schatz, unbedingt zu erkennendes Geheimnis zu betrachten“¹¹⁷. Mit Hilfe der Technologie des Sexes gab es sich einen eigenen Körper, „[...] den es zu pflegen, zu schützen, zu kultivieren, vor allen Gefahren und Berührungen zu bewahren und von den anderen [das sind die Aristokraten und die Proletarier,

¹¹² Hinrich Fink-Eitel, Foucault zur Einführung, S. 82.

¹¹³ Michel Foucault, Sexualität und Wahrheit, Bd. 1: Der Wille zum Wissen, S. 39.

¹¹⁴ Ebd., S. 35.

¹¹⁵ Vgl. ebd., S. 126f.

¹¹⁶ Michel Foucault, Sexualität und Wahrheit, Bd. 1: Der Wille zum Wissen, S. 125.

¹¹⁷ Ebd., S. 145.

S.S.] zu isolieren galt, damit er seine eigenen Werte behalte“¹¹⁸. Als Gegenstück zur Symbolik vom „blauen Blut“ mit der die Aristokratie ihre Macht und ihre Standesdifferenz lange Zeit behauptete, setzte das Bürgertum als Unterscheidungs- und Abgrenzungsmerkmal im Kampf um die gesellschaftliche Hegemonie seinen Sex ein. Der Sexualität kam dabei die Rolle einer Gesundheitspolizei zu, deren Aufgabe es war, den Familienstammbaum, im Hinblick auf die genetische Vererbung, gesund zu erhalten. Dem Bürgertum ging es laut Foucault deshalb weniger um Askese als vielmehr um eine Aufwertung bzw. „[...] um eine Intensivierung des Körpers, eine Problematisierung der Gesundheit und ihrer Funktionsbedingungen“¹¹⁹. Eine gesunde Sexualität, die wiederum gesunde und kräftige Nachkommen hervorbringt wird deshalb zum Charakteristikum dieser Klasse.

In seinem Schlusskapitel führt er die vier Komplexe des Sexualitätsdispositivs in den Terminus der „Bio-Macht“¹²⁰ über. Er meint damit, dass sich die „Todesmacht“, also das frühere Recht des Souveräns über Leben und Tod zu entscheiden, hin zu einer „Macht zum Leben“ transformiert hat. Dieser Wandel beginnt sich einerseits im 17. Jahrhundert mit der allmählich einsetzenden Disziplinierung der Körper in Bezug auf seine Nützlichkeit für die Gesellschaft und andererseits mit den etwas später vor sich gehenden bevölkerungspolitisch regulierenden Kontrollen, für die Foucault den Begriff „Bio-Politik“¹²¹ einführt, zu vollziehen. Mit diesem letztgenannten Begriff drückt Foucault nichts anderes als den Eintritt des Lebens in das Interesse der Politik aus.

Der neuen „Lebensmacht“ gehe es jetzt primär darum, „[...] Kräfte hervorzubringen, wachsen zu lassen und zu ordnen, anstatt sie zu hemmen, zu beugen oder zu vernichten“¹²² und ihre Technologie richtet sich einerseits auf den Individualkörper, den es zu disziplinieren gilt zum Zwecke einer Effizienzsteigerung in Bezug auf seine Arbeitskraft und seine Rekrutierbarkeit und andererseits auf den gesamten Gattungskörper, den es mittels bevölkerungspolitischer Maßnahmen zu regulieren gilt. Voraussetzung und Ergebnis dieser Machttechnologie ist Foucault zufolge die Durchsetzung des Kapitalismus und die Konstitution des modernen Nationalstaates, denn „sie ermöglicht es, ökonomisch produktive, militärisch nützliche und politisch gehorsame Körper zu schaffen“¹²³. Das

¹¹⁸ Ebd., S. 148.

¹¹⁹ Ebd., S. 147.

¹²⁰ Ebd., S. 167.

¹²¹ Ebd., S. 166.

¹²² Ebd., S. 163.

¹²³ Thomas Lemke, Rechtssubjekte oder Biomasse? Reflexion zum Verhältnis von Rassismus und Exklusion, in: Martin Stingelin (Hg.), Biopolitik und Rassismus, Frankfurt a. M. 2003, S. 163.

Sexualitätsdispositiv bildet den Weg über den sich die neue Macht Zugang und Kontrolle zu den Individuen und in weiterer Folge über die Bevölkerung verschafft. Es wird schließlich in Form von Gesetzen, die zur Norm werden und in regulierende Apparate, denen man die Gesundheit und die Verwaltung anvertraut, eingebettet. Dies alles führt in weiterer Folge, so Foucault, zur Entstehung einer Normalisierungsgesellschaft.¹²⁴

2.3.2 Der Gebrauch der Lüste

Foucault hatte im ersten Band „Der Wille zum Wissen“ noch vor seine Überlegungen, die er in diesem Band anstellte, weiter auszuformulieren. Sein Plan war es, im Anschluss an seinen ersten Band von „Sexualität und Wahrheit“, die vier Bereiche des Sexualitätsdispositivs jeweils einzeln und eigens in einem Band abzuhandeln. Die Titel dazu sollten lauten: „Der Kinderkreuzzug“, „Bevölkerung und Rasse“, „Die Frau, die Mutter und die Hysterische“ und „Die Perversen“. Stattdessen folgten noch zwei Bände über die griechisch-römische Antike, in denen er den Formen und „[...] Weisen, in denen die Individuen dazu gebracht werden, sich als sexuelle Subjekte anzuerkennen [...]“¹²⁵ hinterher spürt.

In der griechisch-römischen Kultur liegt Foucault zufolge der Ausgangspunkt für die „Problematierung“ des sexuellen Verhaltens und der Genüsse mittels Selbstpraktiken für die er den Begriff „Existenzkünste“ einführt.

„Darunter sind gewußte und gewollte Praktiken zu verstehen, mit denen sich die Menschen nicht nur die Regeln ihres Verhaltens festlegen, sondern sich selber zu transformieren, sich in ihrem besonderen Sein zu modifizieren und aus ihrem Leben ein Werk zu machen suchen, das gewisse ästhetische Werte trägt und gewissen Stilkriterien entspricht.“¹²⁶

Die Geschichte jener „Ästhetiken der Existenz“ und auch jener Selbsttechniken zu schreiben macht sich Foucault nun in seinen folgenden Bänden zu „Sexualität und Wahrheit“ zur Aufgabe. Im zweiten Band, der den Titel „Der Gebrauch der Lüste“ trägt, beschäftigt er sich zunächst ausführlicher mit der im vierten vorchristlichen Jahrhundert antiken philosophischen und medizinischen Vorgehensweise bei der theoretischen Problematierung

¹²⁴ Vgl. Michel Foucault, Sexualität und Wahrheit, Bd. 1: Der Wille zum Wissen, S. 172.

¹²⁵ Michel Foucault, Sexualität und Wahrheit, Bd. 2: Der Gebrauch der Lüste, Frankfurt a. M. 1989, S. 11.

¹²⁶ Ebd., S. 18.

des Geschlechtlichen und der Lüste, um daran anschließend den moralischen Code der antiken Ethik im klassischen Griechenland anhand dreier Problemfelder und der ihnen zugeordneten Lebenskünste - die da wären die Sorge um den Körper (Diätetik), das Verhältnis zur Frau und zur Ehe (Ökonomik) und die Knabenliebe (Erotik)¹²⁷ - aufzuzeigen. Innerhalb dieser Künste stand stets das moralische Prinzip des maßvollen Genusses der Lüste im Vordergrund, welches die Medizin und die Philosophie formulierten.

2.3.3 Die Sorge um sich

Der dritte Band trägt den Namen „Die Sorge um sich“ und Foucault setzt sich darin mit dieser Problematisierung in den griechischen und lateinischen Texten im ersten und zweiten nachchristlichen Jahrhundert auseinander. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass sich strengere Vorschriften in Bezug auf die sexuellen Lüste durchzusetzen begannen, die sich wiederum in den Selbsttechniken niederschlugen. Besonders die Medizin rät in Hinblick auf die Gesundheit und den Körper zu sexueller Enthaltsamkeit und die Philosophen der Stoa wollen den Geschlechtsakt nur innerhalb der Ehe verankert wissen. Die Knabenliebe wird zunehmend abgelehnt und in eine rein platonische, weil auf philosophische Erziehung beruhende, Weisheitsliebe des Knaben zum Lehrer transformiert.¹²⁸ Daraus schließt Foucault, dass sich innerhalb der Lebenskünste allmählich eine gesteigerte Sorge um Sich selbst ablesen lässt. Foucault betont aber, dass es sich dabei nicht um die ersten Vorzeichen einer neuen Moral, nämlich der des Christentums, handelt, sondern vielmehr gab es zwischen antiker und christlicher Sittenstrenge eine gewisse Kontinuität, auch wenn das Christentum einige einschneidende Modifikationen innerhalb der Sexualmoral vornahm. Diese Modifikationen sind es schließlich auch, die hier den christlichen Bruch mit der antiken Ethik ausmachen. Darunter zählt er vor allem die moralchristliche Bewertung der Lust als Sünde im Gegensatz zur Antike, in der man sie als natürlich ansah oder aber auch die christliche Forderung an die Gläubigen sich einem allgemeinen göttlichen Gesetz zu unterwerfen. Im Unterschied zur antiken Ethik, die sich mit ihren Vorschriften nur an die freien Männer richtete, forderte das Christentum die Einhaltung ihrer Moralvorstellungen von allen.¹²⁹ Das Christentum trennte außerdem das Begehren und die Lust vom sexuellen Akt und führte eine „reinigende Hermeneutik des Begehrens“¹³⁰ mittels „Seelenentzifferung“ und „Selbstentsagung“¹³¹ ein,

¹²⁷ Vgl. Hinrich Fink-Eitel, Foucault zur Einführung, S. 106.

¹²⁸ Vgl. Hinrich Fink-Eitel, Foucault zur Einführung, S. 109.

¹²⁹ Vgl. ebd., S. 110f.

¹³⁰ Michel Foucault, Sexualität und Wahrheit, Bd. 3: Die Sorge um sich, Frankfurt a. M. 1986, S. 307.

¹³¹ Ebd., S. 307.

zur Verhinderung sündiger fleischlicher Kontakte, die nicht um der Fortpflanzung willen geschehen.¹³² Die Aufwertung von Jungfräulichkeit und sexueller Askese bildete somit den Grundstein innerhalb der christlichen Moral. Für Foucault spielen diese Veränderungen eine entscheidende Rolle auf dem Weg des Individuums sich „[...] selbst als Moralsubjekt seiner sexuellen Verhaltensweisen zu konstituieren“¹³³.

Foucaults Tod im Jahr 1984 verhinderte schließlich die Veröffentlichung des vierten und letzten Bandes der den Titel „Die Geständnisse des Fleisches“ trägt und sich im Anschluss an die griechisch-römische Antike mit dem christlichen Abendland befassen und den von Foucault inhaltlich gezogenen Kreis somit schließen würde.

2.4 Vierte Phase: Die Geschichte des „sexuellen Subjekts“

„Denn das ist das Wesentliche: seit dem Christentum hat das Abendland unaufhörlich wiederholt: ‚Um zu wissen, wer du bist, mußt du wissen, was mit deinem Sex los ist.‘ Stets war der Sex der Knotenpunkt, an dem sich gleichzeitig die Geschehnisse unserer Spezies und unsere ‚Wahrheit‘ als menschliches Subjekt verknüpfen.“¹³⁴

Diese Aussage Foucaults in einem Gespräch mit Bernard-Henri Lévy unterstreicht hier nochmals ausführlich seine These von der unglaublichen Bedeutung und Wirkung, welche man der Sexualität seit jeher innerhalb der abendländischen Gesellschaften beimisst. Als Beweis für diese Annahme führt Foucault das zunehmende Sprechen über die Sexualität, das zuerst in Form der christlichen Beichte und Gewissensprüfung vor sich ging und dann ab dem 18. Jahrhundert einem zunehmenden öffentlich-politischen Interesse über den Sex zu reden weicht, an. Nicht die Tabuisierung der Sexualität also, wie sie bis dahin immer angenommen wurde, sondern im Gegenteil ihre „Diskursivierung“ gilt es zu analysieren und zu hinterfragen.

Foucaults Gesamtwerk „Sexualität und Wahrheit“ bildet so die Grundlage eines neuen theoretischen Ansatzes innerhalb der Historiographie der Sexualität oder wie Eder meint, so leitet dieses eine „[...] kopernikanische Wende in der historischen Sicht der menschlichen Sexualität und eine Infragestellung scheinbar unverrückbarer Grundannahmen im Gefolge der

¹³² Vgl. Hinrich Fink-Eitel, Foucault zur Einführung, S. 111.

¹³³ Michel Foucault, Sexualität und Wahrheit, Bd. 3: Die Sorge um sich, Frankfurt a. M. 1986, S. 307.

¹³⁴ Michel Foucault, Nein zum König Sex. Ein Gespräch mit Bernard-Henri Lévy, in: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin 1978, S. 176.

Psychoanalyse als auch der empirischen Sexualforschung“¹³⁵ ein. Das neuartige in Foucaults Werk ist die Absicht mit der er sich an dieses Thema heranwagt. Nicht mehr die „Repressionsthese“ innerhalb einer psychoanalytisch orientierten Sexualitätsgeschichtsschreibung, die bis dahin das wissenschaftliche Forschungsfeld bestimmte und sich in den publizierten Arbeiten niederschlug, sollte im Vordergrund seiner Analyse stehen, sondern „[...] die Geschichte der Konstruktion einer spezifischen sozio-historischen Kategorie, einer ‚Sexualität‘ ohne naturwüchsigen sexuellen Trieb“¹³⁶. Foucault stellt damit der bis dahin weit verbreiteten „Repressionsthese“ die der „Sexualisierungsthese“ gegenüber. Foucault sieht in dieser die moderne (abendländische) Vorstellung von „Sexualität“ als ein historisches Konstrukt an, welches sich mit der zunehmenden Problematisierung und Diskursivierung im 18. Jahrhundert auf immer weitere Bereiche des menschlichen Lebens auszubreiten beginnt.¹³⁷ Er spricht hier „von der ‚Sexualität‘ als einer historisch besonderen Erfahrung [...]“¹³⁸, die sich in drei Achsen gliedern lässt: „die Formierung der Wissen, die sich auf sie beziehen; die Machtssysteme, die ihre Ausübung regeln; und die Formen, in denen sich die Individuen als Subjekte dieser Sexualität (an)erkennen können und müssen“¹³⁹. Die Aufgabe der „Sexualisierungsthese“ sei es nun, diese Formen und „[...] Weisen, in denen die Individuen dazu gebracht werden, sich als sexuelle Subjekte anzuerkennen [...]“¹⁴⁰ aufzudecken. Foucault äußert damit als erster sein Bedenken, wie Tilmann hier bemerkt, gegenüber allem angeblich Ahistorischen.¹⁴¹

Foucault ist es auch wichtig in diesem Zusammenhang zu betonen, dass das Wort „Sexualität“ an sich erst im 19. Jahrhundert entstand und selbst als Produkt bzw. Konstrukt einer „Diskursivierung“ anzusehen sei.¹⁴² Foucault unterscheidet hier nämlich zwischen den Begriffen „Sexualität“ und „Sex“. Unter „Sex“ versteht er den geschlechtlichen Akt schlechthin, während er das Wort „Sexualität“, dessen sich vor allem die *Scientia sexualis* bedient, als zeitgebundenes Sprachkonstrukt jüngerer Vergangenheit für den Geschlechtsakt angesehen haben will.¹⁴³ Foucault ging es also nicht darum, wie bereits oben erwähnt, eine „Geschichte der Sexualität“ im Sinne sexueller Verhaltensweisen zu schreiben, sondern, wie

¹³⁵ Franz X. Eder, „Sexualunterdrückung“ oder „Sexualisierung“? Zu den theoretischen Ansätzen der „Sexualitätsgeschichte“, S. 8.

¹³⁶ Ebd., S. 11.

¹³⁷ Vgl. Ebd., S. 11f.

¹³⁸ Ebd., S. 10.

¹³⁹ Ebd., S. 10.

¹⁴⁰ Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 2: *Der Gebrauch der Lüste*, Frankfurt a. M. 1989, S. 11.

¹⁴¹ Vgl. Walter Tilmann, *Unkeuschheit und Werk der Liebe*, S. 73.

¹⁴² Vgl. Hinrich Fink-Eitel, *Foucault zur Einführung*, S. 82f.

¹⁴³ Vgl. Walter Tilmann, *Unkeuschheit und Werk der Liebe*, S. 30.

Tilman hier ausführt, „[...] die eines Wortes und der Inhalte, die Medizin, Tiefenpsychologie und Gesellschaftspolitik im 19. Jahrhundert damit verbunden haben“¹⁴⁴.

Foucaults Theorie von der Konstruktion des sexuellen Subjekts bietet der Historiographie der Sexualität hier - nach der Aufgabe essentialistisch-triebbestimmter Erklärungsmodelle - zwar neue theoretische Handlungsmöglichkeiten, allerdings unterließ es Foucault selbst, „die Einschreibung des Sexualitätsapparates in das Individuum und die Konstruktion eines durch ‚Sexualität‘ konstituierten Subjekts [...]“¹⁴⁵ zu unternehmen. Hier liegt, wie Eder meint, auch das Problem für die zukünftige Sexualitätsgeschichte, da Foucault es unterließ, eine „[...] sozio-historische[...] Psychologie (der ‚Sexualität‘) [...]“¹⁴⁶ zu entwickeln, welche „[...] die Quelle des sexuellen Begehrens nicht an die Natur deligiert [sic], sondern die individuelle und kollektive Konstruktion und Einschreibung dieses Begehrens theoretisch konzipieren kann“¹⁴⁷. Eine weitere Schwierigkeit, die das Unterfangen einer historischen Re-Konstruktion der „Sexualität“ mit sich bringt, ist die Tatsache, dass sich die „Sexualität“ immer gegenwartsspezifisch konstituiert und daher „[...] vergangene ‚Sexualitäten‘ nur als eine parzellierte und abgetrennte Sphäre der menschlichen Existenz gleichwie als ein Prinzip der Individualisierung und Identitätsstiftung des Menschen [...]“¹⁴⁸ versteht. Auch auf die Frage, wie denn nun die Genese des sexuellen Subjekts - die die sexuelle Identität, die sexuelle Orientierung und die sexuelle Begierde miteinschließt - unter den verschiedenen sozio-kulturellen Voraussetzungen vor sich gehe oder wie sich denn nun das moderne sexuelle Subjekt von jenem früherer Epochen unterscheidet, konnte auch Foucault keine zufriedenstellende Antwort geben.¹⁴⁹

Um diese Antwort bemüht sind seit Foucault zahlreiche Wissenschaftler, unter ihnen auch Jeffrey Weeks, ein Anhänger der Foucaultschen Konstruktionismus- und Historisierungstheorie in Sachen Sexualität. Weeks sieht, ebenso wie Foucault, Sexualität als ein diskursives und ideologisches Konstrukt der bürgerlichen Gesellschaft an und wendet sich so ebenfalls gegen eine essentialistische Triebtheorie. Sexuelles Verhalten ist für ihn sowohl kontext- als auch zeitgebunden und könne daher ohne Bezugnahme auf den sozialen und historisch-kulturellen Zusammenhang nicht erfasst werden.¹⁵⁰ Kritiker könnten Weeks, wie

¹⁴⁴ Ebd., S. 30.

¹⁴⁵ Franz X. Eder, „Sexualunterdrückung“ oder „Sexualisierung“?, S. 19.

¹⁴⁶ Ebd., S. 19.

¹⁴⁷ Ebd., S. 24.

¹⁴⁸ Ebd., S. 23.

¹⁴⁹ Vgl. Franz X. Eder, Kultur der Begierde, S. 238ff.

¹⁵⁰ Vgl. Marc Hantscher, Sexualität als Konstrukt, in: SOWI 24 (1995), H.1, S. 23.

Marc Hantscher schreibt, allerdings vorwerfen, dass er das Subjekt zur leeren Hülle degradiere, da es bei ihm nur aus sozialen und kulturellen Inhalte bestehe ohne wirklich eigene subjektive Erfahrungen und Entwicklungen, die darin Platz finden, da diese nur von der Gesellschaft produziert werden würden.¹⁵¹ Hantscher zieht für sich daraus den Schluss, dass „eine überzeugende Theorie, die soziale und kulturelle Faktoren mit subjektivem Erleben und individueller Entwicklung zusammenführt und zwischen beiden kein Einbahnstraßenverhältnis annimmt, [...] eine Aufgabe für die Zukunft [ist]“¹⁵².

Wie der Theorieteil meiner Arbeit gezeigt hat ist der Königsweg für die Historiographie der Sexualität noch nicht gefunden. Egal, für welche Methode man sich entscheidet, ob nun essentialistische oder konstruktionistische, Tatsache ist, dass man die Geschichte der Sexualität nicht schreiben kann, ohne den kirchlichen Aspekt mit einzubeziehen. Die Kirche hat nämlich seit Anbeginn ihrer Zeit versucht, den „Sexualtrieb“ der Menschen in die, ihrer Ansicht nach, richtige Bahn seiner Zweckerfüllung zu lenken. Den Praxisteil meiner Arbeit möchte ich daher diesem kirchlichen Bereich näher widmen um mehr Licht in das Thema Ehe und Sexualität anno dazumal zu bringen, denn wie Jean-Louis Flandrin hier richtig bemerkt, sprechen „nur wenige Quellen [...] über die eheliche Sexualität mit solcher Ausführlichkeit wie die Abhandlungen zur Moraltheologie, die Sammlungen von Gewissensfällen, die Beichtbücher usw.“¹⁵³. Auch Walter Tilmann schließt sich dieser Meinung an, indem er den katechetischen Texten einen besonderen Wert als Quellen zuschreibt, da diese als überhistorische Wahrheiten angesehen werden können.¹⁵⁴

¹⁵¹ Vgl. ebd., S. 23f.

¹⁵² Ebd., S. 24.

¹⁵³ Jean-Louis Flandrin, Das Geschlechtsleben der Eheleute in der alten Gesellschaft: Von der kirchlichen Lehre zum realen Verhalten, in: Philippe Ariès/André Béjin (Hg.), Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland, Frankfurt a. M. 1984, S. 147.

¹⁵⁴ Vgl. Walter Tilmann, Unkeuschheit und Werk der Liebe, S. 54.

3. Die katholische Ehe- und Sexualmoral¹⁵⁵

Die Leibfeindlichkeit und die Aversion gegen die sexuelle Lust zählen ebenso wie die Keuschheit bis heute zu den Charaktermerkmalen einer christlich-katholischen Moraltheologie. Die Bindung der Sexualität an die Ehe, die Ablehnung von hormonellen und mechanischen Kontrazeptiva und die negative Einstellung gegenüber der Homosexualität sowie gegenüber der Abtreibung sind nur einige Beispiele, an denen sich die beharrliche Kontinuität der katholischen Kirche in familiären und sexuellen Fragen am besten verdeutlicht. Wie es zu dieser moralischen Haltung kam, möchte ich im folgenden Kapitel aufzeigen.

3.1 Die antiken Wurzeln der katholischen Sexualethik

Der Sexualpessimismus mit seiner Lust- und Leibfeindlichkeit ist keine primäre Erfindung des Christentums, sondern seine Wurzeln sind bereits vielmehr in der Antike bzw. im Heidentum angelegt. Der Unterschied zwischen der antiken und der christlichen Sexualfeindlichkeit liegt in ihrer Begründung wie die katholische Theologin Uta Ranke-Heinemann schreibt:

„Der Sexualpessimismus der Antike leitet sich nicht wie später im Christentum aus Sündenfluch und Sündenstrafe ab, sondern vorwiegend aus medizinischen Vorstellungen.“¹⁵⁶

Aus medizinischer Sicht sollte man der Fleischeslust nur in Maßen frönen, da sie gesundheitsschädlich ist, weil sie zu einem gefährlichen Energieverlust führt, welcher wiederum verschiedene Krankheiten im Körper auslösen oder sogar zum Tod führen könnte.

Michel Foucault, der sich im zweiten und dritten Band von „Sexualität und Wahrheit“ mit den ethischen Vorstellungen der griechisch-römischen Antike in Bezug auf die geschlechtliche Liebe beschäftigt, zeigt ebenfalls auf, dass die Begründung für diese vor allem medizinischer sowie philosophischer Natur ist, wie ich bereits weiter oben im Zusammenhang mit Foucaults Gesamtwerk erwähnt habe. Besonders die Anhänger der Stoa, einer hellenistisch-römischen Philosophenschule die zwischen 300 vor und 250 nach Christi

¹⁵⁵ Hier sei auf folgendes Werk, auf das ich mich in diesem Kapitel weitgehend beziehen werde, hingewiesen: Uta Ranke-Heinemann, Eunuchen für das Himmelreich. Katholische Kirche und Sexualität, Hamburg 1988.

¹⁵⁶ Ebd., S. 13.

existierte, lehnten bereits jegliches Luststreben ab und forderten zugleich die Verankerung des Geschlechtsaktes nur innerhalb der Ehe, wo er aber auch möglichst zurückhaltend und leidenschaftslos erfolgen sollte. Denn laut dem Stoiker Seneca sei: „Nichts [...] verderbter, als seine Gattin wie eine Ehebrecherin zu lieben.“¹⁵⁷ Die Männer schließlich „[...] sollen sich ihren Frauen nicht als Liebhaber, sondern als Ehemänner erweisen“¹⁵⁸. Diese Aussagen Senecas tauchen in den Schriften der mittelalterlichen und neuzeitlichen Theologen immer wieder auf, wie sich noch später zeigen wird.

In der Folge sollte nur mehr jener eheliche Geschlechtsverkehr gutgeheißen werden, der der Zeugung von Nachkommen, also der *coitus legitimus*, diene. Dies bedeutete nun die endgültige Absage an jedwedes sexuelle Lustgefühl, sowohl vor, außerhalb und auch innerhalb der Ehe, da es den Menschen von Gott fernhält. Die Homosexualität, der vor- und außereheliche Geschlechtsverkehr, welcher im Mittelalter und in der frühen Neuzeit auch als „Hurerei“ bezeichnet wurde, die Empfängnisverhütung, der Beischlaf mit einer menstruierenden oder schwangeren Frau und der Verkehr unter älteren Eheleuten werden als Sünde aufs Schärfste kritisiert, da all diese Vorgehensweisen charakteristisch für das Streben nach Lust und nicht für die Fortpflanzung gedeutet werden. Als löbliches Vorbild wie mit der menschlichen Geschlechtlichkeit umzugehen sei, werden in der Antike oftmals Beispiele aus der Tierwelt herangezogen, welche aber später auch gerne vom Christentum rezipiert werden, besonders Thomas von Aquin greift später gerne auf Vergleiche aus dem Tierreich zur Untermauerung seiner Verhaltensregeln zurück. Der antike Naturwissenschaftler Plinius der Ältere etwa beschreibt in seinem umfassenden naturwissenschaftlichen Gesamtwerk den Elefanten als besonders keusch, denn:

„Aus Schamhaftigkeit begatten sich die Elefanten niemals außer im Verborgenen [...] Sie tun es nur alle zwei Jahre, und auch dann, wie man sagt, nie länger als fünf Tage. Am sechsten baden sie sich im Fluß. Vorher kehren sie nicht zur Herde zurück. Ehebruch kennen sie nicht“¹⁵⁹.

Beinahe Hand in Hand mit der stoischen Ablehnung der Fleischeslust ging dann schließlich auch die Aufwertung der Ehelosigkeit einher, die dann im Jungfräulichkeitsideal - besonders idealisiert durch die Jungfrauengeburt Marias - des späteren Christentums ihre Entsprechung findet.

¹⁵⁷ Seneca, Schrift „Über die Ehe“ zitiert nach: Uta Ranke-Heinemann, *Eunuchen für das Himmelreich*, S. 15.

¹⁵⁸ Ebd., S. 16.

¹⁵⁹ Plinius der Ältere, *Historia naturalis* 8,5 zitiert nach: Uta Ranke-Heinemann, *Eunuchen für das Himmelreich*, S. 18.

Richtungsweisend für die christliche Sexualmoral wurde aber nicht nur die Stoa, sondern noch eine andere Bewegung, die um das Jahr Null herum zunehmend an Einfluss gewinnt. Die Gnosis, welche damals zur schärfsten Konkurrenz für das Frühchristentum wurde und das daher darum bemüht war sich von ihr abzugrenzen, war tief geprägt von einem Daseinss pessimismus, der der antiken Welt bis zu diesem Zeitpunkt fremd war.¹⁶⁰ Leibfeindlichkeit im Sinne sexueller Askese und Ehelosigkeit wird bei den Gnostikern groß geschrieben entsprechend ihrer verneinenden Weltanschauung. Sosehr das Christentum auch darum bemüht war sich von der gnostischen Bewegung ebenso wie vom Judentum abzugrenzen, geschah dies nicht ohne bestimmte Anschauungen beider, zum eigenen Zweck und Nutzen, zu absorbieren. Von der Gnosis fand vor allem die Höherwertung der Ehelosigkeit bzw. des Witwenstandes gegenüber dem ehelichen Leben Eingang in die christliche Sexualmoral. Die Lustfeindlichkeit dagegen beruht sowohl auf stoischem als auch auf gnostischem Erbe. Dem Judentum folgt man insoweit, dass gewisse Aspekte aus dem Alten Testament, wie die Reinheitsgebote, die Befleckungsangst, die Ablehnung gegenüber jedweder außerehelicher Sexualität, der Verwandtenehe - die das Christentum allerdings noch zu spezifizieren weiß - der Homosexualität, der Empfängnisverhütung sowie der Abtreibung und der Kindestötung den christlichen Sexualcodex beeinflussten. Ein großer Unterschied zwischen der jüdisch-alttestamentarischen und christlichen Moral besteht allerdings darin, dass das Judentum keine Sexualaskese kennt und ihr auch die Erbsündenlehre, wie sie vom Christentum praktiziert wird, fremd ist.

Innerhalb der Erbsündenlehre geht man davon aus, dass im Paradies keine geschlechtliche Fortpflanzung stattfand und es die Ehe und die Leidenschaften nicht gab, da der Mensch ursprünglich nach dem Ebenbild Gottes geschaffen wurde. Erst nach dem Sündenfall übernahm der Mensch den tierischen Zeugungsakt und mit diesem trat in ihm schließlich die tierisch-leidenschaftliche Natur zutage, die davor von Gott nur den Tieren zugedacht war.¹⁶¹ Der Bischof Gregor von Nyssa († 395) beschreibt das Leben und die Vermehrung im Paradies als „engelgleich“.¹⁶²

Die Ehe wird von den frühen Kirchenvätern überwiegend als negativ bewertet, da sie erst nach dem Sündenfall dem Menschen durch dessen Ungehorsam aufgebürdet wurde als ein Teil seines zukünftigen mühevollen und schmerz erfüllten Lebens. In Anlehnungen an den

¹⁶⁰ Vgl. Uta Ranke-Heinemann, Eunuchen für das Himmelreich, S. 18f.

¹⁶¹ Vgl. ebd., S. 56f.

¹⁶² Vgl. ebd., S. 56.

ersten Korintherbrief des Apostel Paulus leitet der Prediger Johannes Chrysostomus († 407) den Zweck, der der Ehe zukommen sollte, ab. In diesem Brief rät Paulus den Korinthern auf ihre Anfragen über die Ehe und die Ehelosigkeit:

„Es ist gut für den Mann, keine Frau zu berühren“. ¹⁶³ Wegen der Gefahr der Unzucht soll aber jeder seine Frau haben, und jede soll ihren Mann haben“ [1. Kor. 7,1-2].

Wird die Ehe also einerseits zum Zeugungszweck fast allgemein akzeptiert, erhält sie bei Chrysostomus „[...] als *remedium concupiscentiae* oder auch *remedium carnis* gesehen, d.h. als Hilfs- oder Heilmittel gegen das unwillkürliche sexuelle Begehren [...]“ ¹⁶⁴ in der Form sündhafter Unzucht noch eine weitere Bedeutung. Chrysostomus ist es aber auch, der den Frauen nach dem Tod ihrer Ehemänner rät keine erneute Ehe, die ja offensichtlich kein Glück bringt, einzugehen und um „[...] nicht wieder unters Sklavenjoch [...]“ ¹⁶⁵ zu fallen. Damit spricht er die christliche Unterordnung der Frau unter das Haupt des Mannes an, wie sie mit dem Satz begründet wird, dass Eva als Gehilfin Adams von Gott geschaffen wurde und nicht umgekehrt. ¹⁶⁶ Den Witwen rät er stattdessen in diesem Zusammenhang sie sollen sich lieber „[...] nicht soviel an die Erde binden, sondern, wenn sie einmal gelöst sind, sollen sie frei bleiben ... und mit Christus verbunden alles so tun, wie es sich für diejenigen ziemt, welche diesen haben als Bräutigam“ ¹⁶⁷. Die Wiederverheiratung von Frauen nach dem Tod ihrer Männer war zwar nicht verboten, aber nicht gern gesehen, während die Wiederverheiratung verwitweter Männern hingegen allgemeine Akzeptanz fand. ¹⁶⁸

Einfluss auf das frühe Christentum nehmen aber nicht nur philosophische und religiöse Bewegungen, sondern vor allem auch, wie bereits angedeutet, einzelne Kirchenpersonen die auch die Richtung der christlichen Ehe- und Sexualmoral maßgeblich vorlegen.

3.1.1 Die Kirchenväter Ambrosius († 397) und Hieronymus († 420)

Unter dem Kirchenvater Ambrosius wird das freiwillige Jungfräulichkeitsideal zur größten und originär christlichen Tugend erhoben und dies führte schließlich soweit, dass Ambrosius

¹⁶³ Dieser gnostische Satz wird, wie Ranke-Heinemann schreibt, fälschlicherweise bis heute als Paulus eigene Aussage hingestellt und muss seit jeher zur Verteidigung des Zölibats herhalten (Vgl. Uta Ranke-Heinemann, *Eunuchen für das Himmelreich*, S. 202).

¹⁶⁴ Ebd., S. 61.

¹⁶⁵ Paraphrase von Johannes, *Jungfräulichkeit* 11,44-60 zitiert nach: Hubert Cancik, *Zur Entstehung der christlichen Sexualmoral*, in: Burkhard Gladigow (Hg.), *Religion und Moral*, Düsseldorf 1976, S. 54.

¹⁶⁶ Vgl. Uta Ranke-Heinemann, *Eunuchen für das Himmelreich*, S. 16.

¹⁶⁷ Johannes, *Einmalehe*, 6,391ff. zitiert nach: Hubert Cancik, *Zur Entstehung der christlichen Sexualmoral*, S. 59f.

¹⁶⁸ Vgl. Hubert Cancik, *Zur Entstehung der christlichen Sexualmoral*, S. 51

bereits von den verheirateten Priestern verlangte, fortan keinen sexuellen Verkehr mehr mit ihren Frauen zu haben.¹⁶⁹ Die Ehe betrachtete er als Last, vor der man möglichst fliehen sollte. Falls man sich aber doch entschließen sollte zu heiraten, so soll dies ausschließlich zum Zweck der Zeugung geschehen. Den Verkehr mit einer Schwangeren sowie den unter älteren Eheleuten lehnt er, wie bereits vor ihm die Stoiker, entschieden ab.

Indem das Christentum zunehmend das Jungfräulichkeitsideal gegenüber der Ehe hervorhebt beginnt es sich immer mehr vom Judentum abzulösen. Besonders der Kirchenvater Hieronymus ist von der Höherwertigkeit der Ehelosigkeit tief überzeugt. Aus diesem Grund spricht er sich auch gegen die Wiederverheiratung verwitweter Frauen aus. Ganz nach stoischem Vorbild hat die Ehe bei ihm ebenfalls nur zur Zeugung von Nachkommen ihre Berechtigung, während die leidenschaftliche Liebe unter den Ehegatten von ihm verurteilt wird.

3.1.2 Der Kirchenvater Augustinus († 430)

Den größten Einfluss auf die christliche Ehe- und Sexualmoral nahm ohne Zweifel Augustinus, indem er „[...] die Lust- und Sexualfeindlichkeit mit dem Christentum zu einer systematischen Einheit verschmolz [...]“¹⁷⁰ und damit gleichzeitig richtungsweisend für ihren zukünftigen Weg wurde. Selbst die späteren Theologen des Mittelalters und der Neuzeit berufen sich in sexualmoralischen Fragen immer wieder auf Augustinus. Er wird auf diesem Gebiet somit zur Autorität schlechthin erklärt.

Wie auch seine Vorgänger und ganz im stoischen Sinne sieht auch Augustinus die Ehe als Zeugungsgemeinschaft. Aus diesem Grund lehnt er den Verkehr mit einer menstruierenden schwangeren oder älteren Frau, wie auch seine Vorgänger, ab, da es hierbei zu keiner Zeugung kommen kann. Desweiteren spricht er sich zur Gänze gegen jegliche Art von Verhütung aus. Das Neue allerdings an der augustinischen Theologie ist, wie Ranke-Heinemann schreibt, die Sexualangst, die er dadurch schürt, dass er die Übertragung der

¹⁶⁹ Eine Forderung, die später von Seiten der Kirche noch öfters an das verheiratete Priestertum gestellt wurde bis Papst Innozenz II. auf dem zweiten Laterankonzil 1139 die Priesterehe rechtlich endgültig verbot, indem er jene Ehen, die nach der Priesterweihe geschlossen wurden, nachträglich annullieren lässt. Seit 1139 war es auch nicht mehr möglich, als Verheirateter die Priesterweihe zu empfangen. Die Ehefrauen der Priester wurden fortan als „Konkubinen“, „Huren“ oder „Ehebrecherinnen“ bezeichnet (vgl. Uta Ranke-Heinemann, Eunuchen für das Himmelreich, S. 116). Die allgemeine Haltung gegenüber der Frau wurde zusehends negativer, je schärfer die Kirchenführung auf die Einhaltung des Priesterzölibats bestand. Die Frau, welche ohnehin leichter zur Sünde neigt, stelle nämlich für den Mann eine Gefahr bzw. Versuchung dar.

¹⁷⁰ Uta Ranke-Heinemann, Eunuchen für das Himmelreich, S. 81.

Erbsünde in Zusammenhang mit der Sexuellust bringt.¹⁷¹ Denn nach Augustinus wird die Erbsünde über den Geschlechtsverkehr bzw. über die Lust an ihm immer weiter gegeben. Das bedeutet, dass man bereits als Sünder auf die Welt kommt und nur durch die Taufe erlöst werden kann. Augustinus revidiert zwar in seinen späteren Schriften seine frühere Ansicht, dass es im Paradies keine Lust gegeben hätte, diese sei allerdings vom Willen bzw. von der Vernunft gelenkt worden, was sich nach dem Sündenfall änderte. Die heutige Lust sei als Sünde zu sehen, „weil sie durch die Sünde entstanden ist und nach der Sünde strebt“¹⁷². Der Sexualpessimismus bei Augustinus reicht soweit, dass er den Eheverkehr aus bloßer Lust und freiem Willen (*coitus impetuosus*) für eine Todsünde erklärt. Für ihn gibt es aber drei entschuld bare Gründe für die Ehe und den damit verbundenen ehelichen Akt: Mit der Absicht zur Zeugung (*coitus legitimus*), ist er sogar völlig sündenfrei, als „Heilmittel“ gegen die außereheliche Unzucht (*coitus licitus*) stellt er nur eine lässliche Sünde, d.h. eine verzeihliche Schuld dar, da er innerhalb der ehelichen Treue stattfindet und die Ehe als Sakrament¹⁷³ garantiert schließlich ihre Unauflöslichkeit.¹⁷⁴

Die Ehegatten sind verpflichtet sich die eheliche Pflicht zu leisten (*coitus coniugalis*) und hierzu findet sich bei Paulus auch die passende Begründung, die immer wieder gerne von den Geistlichen aufgegriffen wird:

„Der Mann soll seine Pflicht gegenüber der Frau erfüllen und ebenso die Frau gegenüber dem Mann. Nicht die Frau verfügt über ihren Leib, sondern der Mann. Ebenso verfügt nicht der Mann über seinen Leib, sondern die Frau. Entziehet euch einander nicht, außer im Gegenseitigen Einverständnis und nur eine Zeitlang, um für das Gebet frei zu sein. Dann kommt wieder zusammen, damit euch der Satan nicht in Versuchung führt, wenn ihr euch nicht enthalten könnt“ [1. Kor. 7,3-5].

Augustinus unterscheidet nun beim ehelichen Verkehr, der aus Pflichtleistung geschieht, zwischen jenem Gatten der die Pflicht leistet und demjenigen der sie fordert. Für ihn bleibt

¹⁷¹ Vgl. ebd., S. 81.

¹⁷² Augustinus, *Gegen Julian* 1,71 zitiert nach: Uta Ranke-Heinemann, *Eunuchen für das Himmelreich*, S. 98.

¹⁷³ Die katholische Kirche hält aufgrund des Sakramentscharakters bis heute die Scheidung einer einmal gültigen und vollzogenen Ehe zwischen zwei Getauften für ausgeschlossen. Wohl aber gibt es innerhalb der katholischen Kirche, allerdings unter Aufrechterhaltung des ehelichen Bandes, die Möglichkeit der Aufhebung der ehelichen Lebensgemeinschaft unter bestimmten Umständen. Unter diese fallen der Ehebruch sowie andere schwere Eheverfehlungen. Diese „Trennung von Tisch und Bett“, wie sie genannt wird, kann für immer, auf bestimmte oder aber auch auf unbestimmte Zeit sein (vgl. hierzu Georg May, *Die Stellung des deutschen Protestantismus zu Ehescheidung, Wiederverheiratung und kirchlicher Trauung Geschiedener*, Paderborn 1965, S. 9.).

¹⁷⁴ Vgl. Uta Ranke-Heinemann, *Eunuchen für das Himmelreich*, S. 100f.

nur der, der auf Anforderung der Pflicht leistet frei von Schuld, während der, der den Verkehr fordert eine lässliche Sünde begeht.

Trotz seiner Eheentschuldigungsgründe spricht sich Augustinus für die Josefsehe aus, in der die Ehegatten völlig enthaltsam leben und die deswegen bei ihm auch höher bewertet wird. Am allerhöchsten schätzt aber auch er die Jungfräulichkeit ein. Indem er der Sexuallust eine geistabtötende und gottesfernhaltende Wirkung zuschreibt, plädiert er, wie auch schon manche Kirchenväter vor ihm, für die Einhaltung der Enthaltensamkeit an den heiligen Tagen bzw. zu den heiligen Zeiten, um sich hier ganz auf das Beten und auf Gott konzentrieren zu können. Dazu zählten die Sonn- und vor allem die zahlreichen Feiertage, die Fastenzeit, die Gebetszeiten sowie die Tage vor Empfang der Kommunion.¹⁷⁵

3.2 Die sexualmoralischen Verhaltensregeln an die Laien – Teil 1

Konkret wird von den Eheleuten verlangt, dass sie nur miteinander verkehren zum Zwecke der Kinderzeugung oder zu zum Zwecke der gegenseitigen Pflichtleistung (*debitum reddere*). Es ist ihnen jedoch strengstens unter Buße untersagt, an den Enthaltensamkeitstagen und –zeiten miteinander zu verkehren und ebenso darf der Mann seiner Ehefrau nicht zu deren „unreinen“ Zeiten beiwohnen. Die Frau gilt nämlich während ihrer Menstruation sowie mehrere Wochen nach der Geburt eines Kindes und während der anschließenden Stillzeit als „unrein“. Dass hierbei auf das ganze Jahr hin gerechnet nicht mehr viele Tage übrig bleiben an denen man Geschlechtsverkehr haben durfte versteht sich in Anbetracht dieser Regelvorschriften von selbst. Peter Dinzelbacher zitiert hier etwa Jean-Louis Flandrin wenn er meint, dass den Ehepaaren, die sich aus liturgischen Gründen an die kirchlichen Vorschriften hielten und zu den tabuisierten Zeiten und an den als unrein geltenden Menstruationstagen der Frau nicht miteinander verkehrten, ohnehin jedes Monat nur mehr zwei bis maximal fünf Tage blieben, an denen sie dies sozusagen erlaubterweise tun durften.¹⁷⁶

Strikt verboten ist auch die Empfängnisverhütung, welche von Seiten der Kirche als schwere Sünde galt und eine harte Strafe nach sich zog. Ranke-Heinemann schreibt hierzu folgendes:

¹⁷⁵ Vgl. ebd., S. 103f.

¹⁷⁶ Jean-Louis Flandrin, *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VIe-Xie siècle)*, Paris 1983, S. 48 ff. zitiert nach: Peter Dinzelbacher (Hg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, Stuttgart 1993, S. 72.

„Als empfängnisverhütende Akte werden nicht nur die Tränke, sondern auch verschiedene Arten des ehelichen Verkehrs verurteilt, bei denen die Zeugung vermieden wird: Coitus interruptus, Anal- und Oralverkehr. Die Kirchenbußen für diese drei Arten des Verkehrs sind enorm“ und es ist dabei interessant zu sehen, „[...] daß Anal- und Oralverkehr [...] häufig schwerer als Abtreibung, ja sogar schwerer als ein vorsätzlicher Mord bestraft werden“¹⁷⁷.

Der Coitus interruptus zählt innerhalb der katholischen Kirche bis heute als Todsünde. Als schwere Sünde galten aber auch die „widernatürlichen Laster“, über die ich noch berichten werde.

Die sexualmoralischen Verhaltensregeln an die Laien finden schließlich ihre Niederschrift in sogenannten „Bußbüchern“. In diesen Bußbüchern findet man die einzelnen Sünden kategorisch mit den entsprechenden Straftarifen aufgelistet. Ab dem 12. Jahrhundert wurden diese Bußbücher, von den Beichtbüchern abgelöst. Obwohl namentlich sehr ähnlich, lag das Hauptaugenmerk der Beichtbücher nicht auf der Buße sondern auf einem detaillierten Bekenntnisprinzip.¹⁷⁸ Über das Verfahren der Beichte sowie über die Beichtbücher werde ich noch in meinem letzten Kapitel ausführlich zu sprechen kommen.

3.3 „Die Lust kann nie ohne Sünde sein“¹⁷⁹ - Das Mittelalter und der Kampf um die Lust

Diese Aussage aus dem Antwortschreiben Papst Gregor I. (des Großen) an den Bischof Augustinus in England wird richtungsweisend für die mittelalterliche Theologie. Die Theologie des Mittelalters, auch Scholastik genannt, bildet nämlich den Höhepunkt der Ehe- und Lustfeindlichkeit. Die Überbetonung des Jungfräulichkeitsideals der scholastischen Gelehrten degradierte die Ehe zu einer „[...] Krankenanstalt für diejenigen, die die eigentlich angesagte Jungfräulichkeit auf Grund ihrer Schwäche nicht schaffen“¹⁸⁰. Die Geschlechtslust wird damit als Krankheit betitelt, die „[...] innerhalb der Ehe ihre Arznei und ihre Entschuldigung“¹⁸¹ erfährt. Bei den Scholastikern wird deshalb vor allem der Heilmittelcharakter, welcher der Ehe gegen die Unzucht zugesprochen wird, hervorgehoben.

¹⁷⁷ Uta Ranke-Heinemann, Eunuchen für das Himmelreich, S. 154.

¹⁷⁸ Vgl. Günther Pallaver, Das Ende der schamlosen Zeit. Die Verdrängung der Sexualität in der frühen Neuzeit am Beispiel Tirols, Wien 1987, S. 92f.

¹⁷⁹ Papst Gregor I, Responsum Gregorii zitiert nach: Uta Ranke-Heinemann, Eunuchen für das Himmelreich, S. 147.

¹⁸⁰ Uta Ranke-Heinemann, Eunuchen für das Himmelreich, S. 159.

¹⁸¹ Ebd., S. 159.

Viele Theologen vertreten auch die Ansicht, dass dem Heilmittel Ehe eine dualistische Aufgabe zufällt. In erster Linie sei es gegen die außereheliche Unkeuschheit und in zweiter Linie gegen den ehelichen Verkehr überhaupt. Dies ist so zu verstehen, dass man annimmt, dass die geschlechtliche Begierde sich innerhalb der Ehe vermindere, dass sich eine Art Lustlosigkeit einstellen würde und das wiederum würde sich auch positiver auf die Nachkommenschaft auswirken, denn „je weniger Lust am Geschlechtsakt in der Ehe herrscht, das ist die moralische Quintessenz, desto größer wird die Zahl der Kinder und desto besser geraten diese“¹⁸².

Die Ehe- und Lustfeindlichkeit drückt sich aber auch im Sakramentscharakter aus. Das Sakrament der Ehe erhält gegenüber den restlichen sechs Sakramenten eine geringere Stellung, da es ein bloßes Zugeständnis für diejenigen darstellt, die nicht vollkommen genug sind jungfräulich zu leben. Hierin kommt wieder die Auffassung von der Höherwertigkeit des zölibatären Lebens zum Ausdruck. Der Feldzug gegen die Lust findet seinen Höhepunkt in der Zerlegung des ehelichen Aktes um so dem sündhaften Moment auf die Spur zu kommen.¹⁸³ Laut den Theologen sei das Empfinden von sexueller Lust eine Sünde und deshalb kann nur ein Geschlechtsakt der ohne Lust vollzogen wird sündenfrei sein. Als Beispiel hierzu wird der Beischlaf mit der Absicht zur Zeugung angeführt sowie der Verkehr aus Pflichtleistung. Als läßliche Sünde wird jener Verkehr angesehen, der aus Unenthaltbarkeit geschieht, d.h. wenn man aufgrund plötzlicher sexueller Erregung seinen Partner zum Verkehr auffordert, wobei jener frei von Sünde bleibt, da er nur der von ihm verlangten ehelichen Pflicht nachkommt. Eine Todsünde hingegen stellt jeder Geschlechtsakt dar, der nur um der Lust Willen geschieht also wenn die sexuelle Erregung absichtlich mittels Gedanken, Berührungen und aufreizender Mittel, – dazu zählten auch gewisse Speisen und Getränke, denen man eine Libido fördernde Wirkung nachsagte – „künstlich“ herbeigeführt wird.¹⁸⁴ Als Todsünde wurde auch der „widernatürliche Verkehr“ angesehen, über den im zweiten Teil der sexualmoralischen Verhaltensregeln an die Laien noch die Rede sein wird.

Das Damoklesschwert der Unzucht sehen die Scholastiker so gefährlich über den Köpfen der Menschen schweben, dass sie den heilbringenden, aber doch meist sündhaft angesehenen ehelichen Verkehr selbst mit Schwangeren erlauben und auch das Verbot zu den heiligen Zeiten miteinander zu verkehren sieht man nicht mehr allzu streng. Das Widersprüchliche in

¹⁸² Ebd., S. 162.

¹⁸³ Vgl. ebd., S. 163.

¹⁸⁴ Vgl. ebd., S. 166.

der scholastischen Sicht des ehelichen Aktes ist hier nicht zu verkennen, denn er ist Sünde und zugleich das Heilmittel dagegen. Ein Teil von Theologen spricht sich daher, wie bereits Augustinus, für die rein geistige Ehe aus, die höher zu bewerten sei wie die, in der auch der fleischlichen Begierde nachgegeben wird. Als Vorbild schwebt die Art von Ehe wie sie Josef und Maria miteinander geführt haben sollen vor. Die Josefs- bzw. Marienehe verkörpere das Idealbild der wahren Ehe, da hierbei das Leibliche außer Acht gelassen wird. Sozusagen „[...] das seelische Einswerden ohne das Einswerden im Fleisch“¹⁸⁵.

Die große Frage, über die sich im Mittelalter die Theologen und Kirchenrechtsgelehrten die Köpfe zerbrachen, war also die, wie sie den Eheverkehr sündenfrei bekamen. Zwischen der extremen Position, die fleischliche Lust in Form der Josefs- und Marienehe zur Gänze zu verbannen, gab es auch gleichzeitig die gemäßigtere, die dem ehelichen Geschlechtsakt durchaus eine Berechtigung bzw. Entschuldbarkeit beimaß. Dass der eheliche Verkehr dabei jedoch nicht ohne gewisse Regeln und Beschränkungen, die dazu beitragen sollten ihn möglichst frei von Lust und somit auch frei von Sünde zu halten, vor sich gehen sollte, zählte damals allerdings zur gängigsten und verbreitetsten Ansicht. Als Beispiel für einen solchen sünden- und lustfreien Verkehr – zumindest für den Mann – kann hier die „reservierte Umarmung“ auch Coitus reservatus genannt gelten. Bei dieser von Kardinal Huguccio († 1210) vorgeschlagenen Praktik zieht der Mann sein Glied ohne Samenerguss aus der Vagina und auch danach darf bei ihm keine Ejakulation erfolgen, da es sich dann um den sogenannten Coitus interruptus handeln würde und der, wie man gelesen hat, als Todsünde galt.¹⁸⁶ Der große Kirchenvater des Mittelalters, nämlich Thomas von Aquin, verschaffte schließlich der Sexualfeindlichkeit augustianischen Gepräges noch einen weiteren Höhepunkt.

3.3.1 Der Scholastiker Thomas von Aquin († 1274)

Der Theologe Thomas von Aquin bleibt, ebenso wie der überwiegende Rest der Hochscholastiker, der augustianischen Lustaversion insofern treu, da auch er nur die Lust zur Zeugung und auf Verlangen zur Pflichterfüllung gutheißt. Thomas bleibt, auch was das Jungfräulichkeitsideal betrifft, ganz auf der Linie seiner Vordenker. Was sich im Mittelalter allerdings verstärkt ist die Geringschätzung gegenüber dem weiblichen Geschlecht, die durch die Aufnahme der anatomischen Lehre des Aristoteles noch verstärkt wurde. Die

¹⁸⁵ Ebd., S. 168.

¹⁸⁶ Vgl. hierzu das Kapitel „Die reservierte Umarmung: Rezept für sündenfreien Eheverkehr“ in: Uta Ranke-Heinemann, Eunuchen für das Himmelreich, S. 177-183.

verachtenden Aussagen des Aristoteles über die weibliche Anatomie – die Frau sei „ein missglückter“ bzw. „ein defekter Mann“¹⁸⁷ - fanden in dem allgemein vorherrschenden sexualpessimistischen Klima dieser Zeit rasch Zuspruch. Auch bei Augustinus finden sich bereits Aussagen über die Minderwertigkeit der Frau besonders im Zusammenhang mit dem Sündenfall. Während die Person Maria innerhalb der Theologie stets für Reinheit und Jungfräulichkeit steht, wird Eva als minderwertig, lustgesteuert und verdorben dargestellt, da sie es war, die das Unglück, nämlich die Vertreibung aus dem Paradies, und damit Hand in Hand gehend die Sünde über die Menschheit brachte. Von Seiten der Kirche wurde die Frau oftmals als Handlangerin des Teufels und daher als Gefahr für den Mann angesehen. Diese Diffamierung findet schließlich im Hexenwahn und in der damit in Zusammenhang stehenden Hexenverfolgung ihren Höhepunkt.

Mithilfe der Frauendiffamierung wurde schließlich auch die Unterordnung der Frau unter den Mann besiegelt. Ihre Unterordnung leitete man davon ab, dass man der Frau eine passive, dem Mann dagegen eine aktive Rolle zusprach, die auch für den Zeugungsakt galt. Der Mann wurde damit allein zur treibenden Kraft beim Zeugungsakt, während die Frau bloß als Behälter bzw. Gefäß gesehen wurde, in der der männliche Samen fällt.¹⁸⁸ Man spricht zwar auch der Frau einen Samen zu, doch dieser sei zur Zeugung nicht fähig und daher minderwertig.¹⁸⁹ Auch bei Thomas von Aquin finden sich solche frauenverachtenden Bemerkungen, wenn er schreibt, dass die Frau nicht: „der ersten Absicht der Natur“, welcher der Mann wäre, sondern „der sekundären Absicht der Natur, wie Fäulnis, Mißbildung und Altersschwäche“¹⁹⁰ entspricht. Da der Frau allgemein auch eine geringere Geisteskraft zugesprochen wird, sei es auch nicht möglich, dass sie die Kinder alleine erziehe. Auf dieses Argument stützt sich Thomas bei seiner Verwerfung der Ehescheidung. Des Weiteren sei eine Scheidung ausgeschlossen, weil dadurch die Frau im wahrsten Sinne des Wortes „herrenlos“ würde, da sie des Mannes ja, aufgrund ihrer mangelnden Vernunft, als Leiter und Führer bedarf. Die Frau wird damit auf die gleiche Stufe wie das Kind gestellt.¹⁹¹

In puncto Vernunft betont Thomas auch immer wieder die aristotelische Vorstellung, dass die Geschlechtslust sich schädlich auf den Verstand auswirke, da sie diesen „hemmt“, „unterdrückt“, „absorbiert“, „verdunkelt“, „auflöst“ ja sogar bis zu ernststen Erkrankungen wie

¹⁸⁷ Ebd., S. 193.

¹⁸⁸ Vgl. ebd., S. 193f.

¹⁸⁹ Vgl. ebd., S. 189.

¹⁹⁰ Thomas von Aquin, S. Th. Suppl. q. 52 a. I ad 2 zitiert nach: Uta Ranke-Heinemann, Eunuchen für das Himmelreich, S. 195.

¹⁹¹ Vgl. ebd., S. 196f.

die „Geistesschwäche“ führen kann.¹⁹² Diese negative Besetzung der Geschlechtslust kommt dem Jungfräulichkeitsideal dafür umso gelegener, betont sie doch, dass eine keusche Lebensweise nicht nur gottgefälliger, sondern auch gleichzeitig klüger macht.¹⁹³

Die Vorstellung, dass die Sexualität die Vernunft bzw. den Geist betört und ihn damit hemmt ist nichts Neues, denn sie findet sich schon bei Augustinus. Thomas bleibt auch in anderen Punkten den augustinischen Auffassungen treu, so zB in dem, dass die Ehe aufgrund des Sündenfalls Entschuldigungsgründe bedarf oder in jenem dass eine Ehe ohne jegliche fleischliche Begierden heiliger sei. Den Hauptgrund für den ehelichen Verkehr stellt auch bei ihm der Wille zur Zeugung von Nachkommenschaft dar und zweitens die eheliche Pflichterfüllung zur Abwehr der Unzucht. Wie man sieht bleibt den Eheleuten auch im Mittelalter eine Art „sexuelle Freiheit“ untersagt. Wenn man laut den Kirchenrechtsgelehrten Geschlechtsverkehr haben durfte, dann nur zur Kinderzeugung oder um die Gefahr der Unzucht bei seinem Ehegatten zu bannen, daran änderte auch das Mittelalter zum Vergleich zur Antike nichts. Viel sexueller Spielraum blieb den Eheleuten laut den theologischen Anweisungen da nicht, denn wenn man bereits genügend Kinder gezeugt hatte blieb einem nur mehr dann die Möglichkeit Sex zu haben, wenn der Partner drohte in Untreue zu fallen, ansonsten blieb einem, um nicht in Sünde zu fallen, ein asketisches Sexualeben nicht erspart. Dass es aber auf dem Gebiet der ehelichen Sexualität von Seiten der katholischen Kirche noch zu weiteren Einschränkungen kam, soll das nächste Kapitel zeigen.

3.4 Die sexualmoralischen Verhaltensregeln an die Laien – Teil 2

Der eheliche Akt sollte möglichst ohne jegliche Lust vor sich gehen und um dies zu gewährleisten ließen sich die mittelalterlichen Theologen, wie man bereits erfahren hat, so einiges an Verboten und Einschränkungen einfallen, so auch das Tabu gegen den „widernatürlichen Verkehr“, der auch unter den Begriff „Sodomie“ zusammengefasst wurde. Unter dieses Verbot zählte einerseits jeder Verkehr, der von der erlaubten Lage abweicht, die so aussah, dass die Frau unten und der Mann oben zu liegen hat, andererseits die Selbstbefriedigung, der Anal- oder Oralverkehr, der Coitus interruptus, der Verkehr mit Tieren und die Homosexualität. Diese für die mittelalterlichen Kirchenrechtsgelehrten widernatürlichen Laster zählten zu den schwersten Sünden, weil sie entweder eine Zeugung ausschließen oder sie zumindest erschweren. Ein weiterer Grund für die Einstufung als

¹⁹² Vgl. Uta Ranke-Heinemann, Eunuchen für das Himmelreich, S. 199.

¹⁹³ Vgl. ebd. S. 199.

Schwerstünde liegt in der allgemeinen theologischen Ansicht, dass man bei diesen sexuellen Spielarten allein der Lust frönt. Besonders die Abweichung von der erlaubten Lage beim Geschlechtsakt wurde auch in Zusammenhang mit der Teufelsbuhlschaft gebracht, bei der der Teufel unten und die Hexe über ihm lag. Das den Hexen angeblich nachgesagte promiskuitive Sexualverhalten avanciert, so Helmut Brackert, somit zum krassen Gegenstück religiöser Vorstellungen über Sexualität. Brackert spricht in diesem Zusammenhang auch von einer regelrechten „Sexualisierung des Hexenmusters“.¹⁹⁴

Die widernatürlichen Laster galten sogar als so verdammenswert, dass man sie, wie Ranke-Heinemann schreibt, als schlimmere Sünde als Hurerei, Ehebruch, Inzest und Vergewaltigung, ja selbst schlimmer als den natürlichen Verkehr mit der eigenen Mutter – da hierbei immerhin die Möglichkeit der Zeugung eines Kindes gegeben ist - einstufte.¹⁹⁵ Gegen die Sodomiten ging die katholische Kirche sowie die weltliche Gewalt hart vor, da man, wie Tilmann bemerkt, glaubte, ansonsten Gott zu erzürnen und dieser darauf mit Plagen antworten würde entsprechend der biblischen Geschichte über die Stadt Sodom.¹⁹⁶ Die Strafe für sodomitisches Verhalten zog für gewöhnlich den Feuertod mit sich. In einem sind sich die Theologen jedoch fast durchgehend einig, nämlich, dass die Abweichung von der natürlichen Lage, welche von Gott und der Natur schließlich vorgegeben ist, dann erlaubt sei, wenn es den Ehegatten wegen Übergewichts der Frau bzw. aufgrund ihrer Schwangerschaft nicht möglich ist anders miteinander zu verkehren. Der Natürlichkeitsgedanke tangiert auch die christliche Auffassung von der Unauflöslichkeit der Ehe, da, wie Tilmann schreibt, die Ehe „[...] als natur- und gottgegebene, fundamentale Grundordnung des Lebens betrachtet [...] wird [...]“¹⁹⁷ und aus diesem Grund sieht man daher auch den Ehebruch als *contra naturam* an.

Als besonders schlimme Unzucht wurde der Verkehr mit einer Jungfrau, welcher allgemein als „Schwächung“ bezeichnet wurde, angesehen, da diese dadurch ihren spirituellen Reinheitsstatus verliert. Verdammenswert galt auch der Akt an oder durch geistliche Personen sowie der, welcher an geweihten Orten oder zu den heiligen Zeiten, wie oben bereits erwähnt, stattfand.

¹⁹⁴ Vgl. Helmut Brackert, Zur Sexualisierung des Hexenmusters in der frühen Neuzeit, in: Hans-Jürgen Bachorski, Ordnung und Lust. Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, Trier 1991, S. 337-358.

¹⁹⁵ Vgl. Uta Ranke-Heinemann, Eunuchen für das Himmelreich, S. 204f., 210f.

¹⁹⁶ Vgl. Walter Tilmann, Unkeuschheit und Werk der Liebe, S. 68.

¹⁹⁷ Ebd., S. 77.

Im Mittelalter verschärft sich auch der Kampf um die Empfängnisverhütung, da eine Anzahl von sektiererischen Gruppen wie die Katharer, Albigenser, Bogomilen an Einfluss gewannen, die sich gegen die Zeugung aussprachen.¹⁹⁸ Die Verwendung solcher unfruchtbar machender Mittel gilt für die Theologen als der allerschändlichste widernatürliche Verkehr und gleichzeitig als größte Sünde, die entsprechende Bußstrafen nach sich zog. Eheleute, die sich solche Gifte zur Verhütung besorgen „[...] sind nicht Ehegatten, sondern Unzüchtige.“¹⁹⁹ Die Frau wird dadurch zur „[...] Hure ihres Mannes, er [zu] ein[em] Ehebrecher mit seiner eigenen Frau“²⁰⁰ degradiert. Später, unter Papst Gregor IX. († 1241), wird dann das Wort „Unzüchtige“ sogar noch ersetzt durch das Wort „Mörder“ und damit ist dann auch der Gipfel der Diffamierung der Eheleute erreicht.

Wen man heiraten durfte und wen nicht, auch dies schrieb einem die Kirche vor. Die Eehindernisgründe der katholischen Kirche waren so ausgefeilt, dass sich auch hieran deren Ehe-, Sexual- und Lustfeindlichkeit ablesen lässt, wie auch Ranke-Heinemann schreibt.²⁰¹ So war etwa eine Heirat zwischen verschwägerten Personen ausgeschlossen. Das komplizierte an der Sache war allerdings, dass man bereits mit einer Person „verschwägert war, mit der zB der Bruder oder die Schwester vor seiner bzw. ihrer Ehe sexuellen Verkehr hatte, denn dies bedeutete dann für die restlichen Geschwister automatisch den Verwandtschaftsgrad der Verschwägerung im weitesten Sinne auch ohne Heirat. Verschwägte Personen durften sich untereinander auch dann nicht ehelichen, wenn sie bereits verwitwet waren. Dies bedeutete, dass man die Frau des verstorbenen Bruders nicht heiraten durfte, auch wenn diese nun Witwe war.

Die Ehe unter Blutsverwandten galt bis zum 7. ab dem Jahr 1215 dann nur noch bis zum 4. Grad als verboten. Nur ein päpstlicher Dispens, wie ihn sich oft die Herrschaftshäuser erteilen ließen, konnte hier eine Ausnahme vom Inzestverbot darstellen. Verboten war es auch seinen Tauf- bzw. Firmpaten oder jemanden aus dessen Familie zu ehelichen. Dies wurde von der Kirche damit begründet, dass einen mit diesen Personen eine Art „geistliche Verwandtschaft“ verband und daher eine Ehe ausgeschlossen sei. Die Eehindernisgründe der katholischen Kirche machten es schwierig, wie Ranke-Heinemann meint, „[...] überhaupt noch einen Ehepartner zu finden“, denn „keine Ehe konnte sicher sein, daß nicht jemand aus Neid und

¹⁹⁸ Uta Ranke-Heinemann, Eunuchen für das Himmelreich, S. 209f.

¹⁹⁹ Petrus Lombardus, Die Sentenzen des Petrus Lombardus 4,3 1,4 zitiert nach: Uta Ranke-Heinemann, Eunuchen für das Himmelreich, S. 212.

²⁰⁰ Ebd., S. 212.

²⁰¹ Vgl. Uta Ranke-Heinemann, Eunuchen für das Himmelreich, S. 225.

Übelwollen die Ehe wegen Blutschande vor dem kirchlichen Gericht verklagte, weil er irgendeine weitläufige Verwandtschaft entdeckt hatte“²⁰². Insgesamt kannte das Kanonische Recht noch 15 weitere Ehehindernisgründe die hier noch kurz der Vollständigkeitshalber aufgezählt werden sollen. Diese waren: Weltliche Freundschaft (Adoptivkinder durften nicht mit den eigenen leiblichen verheiratet werden), Unglaube (Verbot Andersgläubige zu ehelichen), Laster (straf tätigen oder sündhaften Personen verbot man die Ehe) , Ehrbarkeit (das Verbot, nach dem Tod meiner Frau nicht deren Schwester zu heiraten), Keuschheitsgelübde der Mönche, Irrtum, Trauung aufgrund falscher Voraussetzung, Zölibat, Zwang (die Kinder sollten von den Eltern nicht zur Ehe gezwungen werden), ein bereits bestehendes Bündnis, Impotenz, bischöfliches Verbot, verbotene Zeiten, Gewohnheitsrecht , Gebrechen des Gesichts- oder Gehörsinnes.²⁰³ Von diesen Ehehindernisgründen konnte man sich allerdings unter Zahlung eines Dispensgeldes freikaufen, was später vor allem Martin Luther aufs Schärfste kritisieren sollte.

Wie man sieht, waren die sexualethischen Anweisungen sehr konkret formuliert und ließen den Laien keinerlei sexuellen Spielraum offen. Indem die Ehe von der katholischen Kirche als zentrales Ordnungsprinzip verstanden wurde, blieb darin auch der Platz für Lust und Liebe verwehrt. Die leidenschaftliche Liebe stellt überwiegend ein Merkmal außerehelicher Beziehungen dar, während man die Ehe an sich auf die Fortpflanzung reduzierte. Der Frau wurde geraten sich innerhalb der Ehe in stoischer Zurückhaltung und Schamhaftigkeit zu üben, um nicht allzu große Leidenschaft aufkommen zu lassen, da diese, als Zeichen der Kurtisane, als verschrien galt.²⁰⁴ Änderungen in dieser Richtung sollte erst die Reformationszeit mit sich bringen und bis dahin blieb - seit Thomas von Aquin - in der katholischen Kirche alles beim Alten. In Anbetracht dieser sexualmoralischen Verhaltensregeln spricht Ranke-Heinemann, wie ich meine zu Recht, von einer regelrechten „Vermönchung der Laien“²⁰⁵.

²⁰² Ebd., S. 227.

²⁰³ Vgl. Andreas Klein, Sakrament oder „weltlich Ding“? Eheverständnis bei Luther und Melanchthon im Kontext ihrer Lehre von den Sakramenten und im Vergleich mit römisch-katholischen Positionen bis zum 16. Jahrhundert. Mit einem Ausblick auf die Lutherrezeption bei Oswald Bayer (Diplomarbeit), Wien 1999, S. 56.

²⁰⁴ Vgl. Philippe Ariès, Liebe in der Ehe, in: Phillipe Ariès/André Béjin/ Michel Foucault (Hg.), Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland, Frankfurt a. M. 1984, S. 166.

²⁰⁵ Uta Ranke-Heinemann, Eunuchen für das Himmelreich, S. 142.

4. „Göttlich Werk“ und „weltlich Ding“ - Martin Luthers Vorstellungen von Ehe und Sexualität

In Bedrängnis gerät die katholische Ehe- und Sexualmoral während der Reformationszeit durch die Person Martin Luthers. Luthers Auffassungen über die Ehe – er spricht in diesem Zusammenhang nämlich kaum über die Sexualität - beinhalten ein völlig anderes Menschenbild und damit einhergehend eine andere Sicht des göttlichen Schöpfungsgedankens als die katholische Kirche. Die Menschen seien von Gott laut Gen. 1, so Luther, „[...] ynn [...] zwey teyll geteylet [...]“ und zwar, „[...] das es eyn menlin und frewlin seyn sollt“²⁰⁶. Dies gefiel Gott so gut, „[...] das erß selbs eyn gutt geschopffe nennet [...] und solch gutte gemecht will er geehrt und unveracht haben als seyn gottlich werck [...]“²⁰⁷. Luther wird oft dafür gerühmt, dass er der Frauendiffamierung der katholischen Kirche eine Absage erteilt hat, indem er sich in seinen theologischen Abhandlungen für eine Aufwertung der Frau und deren Gleichberechtigung ausspricht.

„[...] das der man das weybs bild odder glid nicht verachte noch spotte. Widderumb das weyb den man nicht, sondern eyn iglich ehre des andern bild und leyb als eyn gottlich gutt werck, das gott selbs wol gefellet.“²⁰⁸

Nach Luther schuf Gott also Mann und Frau nach seinem Ebenbild als gleichberechtigte Wesen und dies findet im Taufsakrament seine Bestätigung, welches schließlich alle Getauften zu gleichen Gliedern der Kirche mache.²⁰⁹ Dass es aber auch Luther mit der Gleichberechtigung nicht allzu genau nahm, zeigt sein grundsätzliches Festhalten an der Unterordnungspflicht der Frau unter den Mann. Diese Unterordnung der Frau wird dadurch begründet, dass Christus, das Haupt der Kirche sei und dementsprechend habe der Mann das Haupt der Frau zu sein. Dass diese Gehorsamspflicht jedoch für Luther sowie für andere protestantische Theologen nicht unumschränkt gilt, wird dadurch bestätigt, wie Luise Schorn-Schütte betont, dass die Frau das Recht hatte sich ihrem Mann zu widersetzen, wenn dessen

²⁰⁶ Martin Luther, Vom ehelichen Leben 1522, in: Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 10. Bd., 2. Abt., Weimar 1907, S. 275.

²⁰⁷ Ebd., S. 275f.

²⁰⁸ Ebd., S. 276.

²⁰⁹ Vgl. 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. 1991, S. 105.

Forderungen nicht mit Christus und seinem Wort in Einklang zu bringen waren.²¹⁰ Es wäre nun jedoch übereilt Luther als den großen Frauenrechtler des 16. Jahrhunderts zu ernennen, denn, wie Gerta Scharffenorth schreibt, hat sich Luther auch abfällig über Frauen geäußert, doch dies ändert nichts an der Tatsache, so Scharffenorth weiter, dass er seine Ansicht von der Gottesebenbildlichkeit sowohl von Mann und Frau und die sich daraus erwachsenen gleichen Gnaden - wie Anteil an der Gemeinde Christi und am Priestertum aller Gläubigen durch die Taufe - nie zurücknahm.²¹¹

Luther wertete aber nicht nur die Rolle der Frau auf, sondern auch damit einhergehend die der Ehe und dies spiegelt sich auch in der vom Protestantismus anerkannten „braut liebe“ wider. Nach Luther gibt es drei Arten von Liebe, nämlich die falsche, die natürliche und die eheliche, auch Brautliebe genannt, wobei letztere die „[...] erotische Zuneigung zwischen den beiden Geschlechtern“²¹² meint. Von Luther wird die Brautliebe über die beiden anderen gestellt und wie Tilmann schreibt, „[...] zu einer unabdingbaren Vorbedingung ehelicher Partnerschaft erklärt“. Luther wendet sich nämlich entschieden gegen die zwanghafte Verheiratung der Kinder von Seiten der Eltern.

„Denn Gott hat man und weib also geschaffen, das sie mit lust und liebe, mit willen und von hertzen gerne zusammnen kommen sollen. Und ist die braut liebe odder Ehewille ein naturlich ding, von Gott eingepflanzt und eingegeben, Daher auch die braut liebe ynn der heiligen schrift so hoch gerhümet und oft angezogen wird, zum Exempel Christi und seiner Christenheit, Darumb sundigen die Elltern widder Gott und die natur, wo sie yhre kinder zur Ehe zwingen oder zu einem gemahl, da sie nicht lust zu haben.“²¹³

Während es nach dem Konzil von Trient (1545- 1563) innerhalb der katholischen Kirche durch die erneute Aufwertung des Zölibats zu einer erneuten Abwertung der Ehe kommt, erfährt die Ehe innerhalb der lutherischen Orthodoxie eine Aufwertung in ganz besonderem Maße. Für Luther stellt die Ehe ein „[...] eusserlich weltlich ding [...] wie kleider, und speise,

²¹⁰ Vgl. Luise Schorn-Schütte, „Gefährtin“ und „Mitregentin“. Zur Sozialgeschichte der evangelischen Pfarrfrau in der Frühen Neuzeit, in: Heide Wunder/Christina Vanja (Hg.), Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1991, S. 119.

²¹¹ Vgl. Gerta Scharffenorth, „Im Geiste Freunde werden“. Mann und Frau im Glauben Martin Luthers, S. 108.

²¹² Olavi Lähteenmäki, Sexus und Ehe bei Luther, Turku 1955, S. 54.

²¹³ Martin Luther, Von Ehesachen 1530, in: Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 30. Bd., 3. Abt., Weimar 1910, S. 236.

haus und hoff [...]“²¹⁴ es sind, dar und genau aus diesem Grund sei sie auch der weltlichen und nicht der geistigen Obrigkeit unterworfen. Damit spricht sich Luther gegen die bis dahin im Katholizismus übliche Praxis der geistlichen Gerichtsbarkeit in Ehestreitigkeiten aus. Weiteres spricht er von der Ehe als einen „göttlichen Stand“. Mit dieser bis dahin noch nie da gewesenen Aufwertung des gewöhnlichen Lebens der Menschen, eröffnet Luther dem zölibatären Leben der Kleriker den Kampf. Die Zölibatäre, welche sich bis dahin als Stellvertreter Gottes auf Erden ansahen, da sie glaubten im Gott wohlgefälligsten Stand zu leben und aus dem Jungfräulichkeitsideal ihre Höherwertung gegenüber allen anderen Menschen schöpften, erkannte Luther nicht an. Für ihn war es nämlich unvorstellbar, dass der Mensch zur Asexualität geboren sei.

„Einige jedoch, wenn auch nur wenige, sind davon ausgenommen, die Gott eigens davon ausgenommen hat, weil sie zum Ehestand nicht tauglich sind oder weil er sie durch eine hohe, übernatürliche Gabe dazu freigemacht hat, daß sie außerhalb des [Ehe]standes Keuschheit bewahren können. Denn wo es nach der Natur geht, wie sie von Gott eingepflanzt ist, ist es nicht möglich, außerhalb der Ehe keusch zu bleiben. Denn Fleisch und Blut bleibt Fleisch und Blut [...] Damit es desto leichter sei, Unkeuschheit einigermaßen zu vermeiden, hat Gott deshalb auch den Ehestand befohlen [...]“²¹⁵

Luther geht schließlich soweit die keusche Lebensweise der Mönche und Nonnen als Sünde zu bezeichnen, da sie die Unkeuschheit erst hervorruft. Laut ihm ist die Ehe ein Gebot Gottes und das Keuschheitsgelübde stehe daher in Widerspruch mit diesem, denn keusch zu leben stellt eine Gnade Gottes dar und man kann es daher nicht durch ein Gelübde geloben. Menschsein und Verheiratetsein wird somit miteinander in Beziehung gesetzt.²¹⁶

„Daraus siehst du, wie unser päpstlicher Haufe, Priester, Mönche und Nonnen der Ordnung und dem Gebot [Gottes] widerstreben. Sie verachten und verbieten den Ehestand und vermessen sich und geloben, ewige Keuschheit zu halten; dazu betrügen sie die einfachen Menschen mit lügenhaften Worten und [täuschendem] Schein. Denn niemand hat so wenig Liebe und Lust zur Keuschheit als eben die, die den Ehestand aus großer Heiligkeit meiden und entweder offenkundig und unverschämt in Hurerei liegen oder es heimlich noch ärger treiben, daß man es nicht zu sagen wagt. [...] auch wenn

²¹⁴ Martin Luther, Von Ehesachen 1530, in: Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 30. Bd., 3. Abt., Weimar 1910, S. 205.

²¹⁵ Martin Luther, Der Große Katechismus, S. 59f.

²¹⁶ Vgl. Walter Tilmann, Unkeuschheit und Werk der Liebe, S. 116.

sie sich der Tat enthalten, so stecken sie doch im Herzen voll unkeuscher Gedanken und böser Lust, daß da ein ewiges Brennen und heimliches Leiden ist, das man im ehelichen Leben umgehen kann.“²¹⁷

Luthers Aufwertung der Ehe geht Hand in Hand mit der des Vater- und Mutterstandes, die er im vierten Gebot bestätigt findet. In seinem Großen Katechismus schreibt er darüber, dass Gott den Ehestand „[...] so herrlich ehrt und preist, indem er ihn durch sein Gebot sowohl bestätigt als bewahrt. Bestätigt hat er ihn [...] im vierten Gebot: ‘Du sollst Vater und Mutter ehren.’ [...] Darum will er ihn auch von uns als einen göttlichen, seligen Stand geehrt, gehalten und geführt haben; hat er ihn doch zuerst vor allen anderen eingesetzt [...]“²¹⁸. Ein anderer Grund warum der Vater- und Mutterstad geehrt werden soll ist der, dass in ihm die Kinder erzogen werden nach Gottes Vorbild.

„Denn es liegt [Gott] alles daran, daß man Leute erziehe, die der Welt dienen und helfen zu Gottes Erkenntnis, seligem Leben und allen Tugenden, um wider die Bosheit und den Teufel zu streiten.“²¹⁹

Luther spricht in diesem Zusammenhang allerdings auch von den verschrienen Mühen, Sorgen und Leiden, die der Ehestand bzw. der Vater- und Mutterstand mit sich bringt und sieht darin auch einen der Gründe, warum der Klerus sich davor drückt, ehelich zu werden. Für Luther stellen die als geringer gehaltenen und verachteten Arbeiten, die die Ehe und die Kinderaufzucht mit sich bringen hohe Verdienste dar, da sie Gottes Werk sind und ihm daher wohl gefallen, während die für ihn selbstaufgelegten Leiden der Mönche und Nonnen alles andere als gottgefällig sind, da sie nicht von Gottes Wort stammen, sondern von Menschenhand kommen.

„Widderumb lernen wyr, wie unselig der geystlich Munch unnd Nonnen Stand ist [...], da keyn gottis wortt ist noch wolgefallen, da alle werck, weßen und leyden unchristlich, vergeblich und schedlich sind, das wol Christus [...] sagt und sie schreckt Matt. 15.: ‚Vergeblich dienen sie myr ynn menschen gepotten.‘ Darumb ist yhe keyn gleychen zwisschen eym ehe weyb und klosterfrawen, wo ihene ym erkentnuß und glauben yhrs stands und diße on glauben ynn vermessenheyt yhrs geystlichen stands lebt, gleych wie gottis wege und menschen wege keyn gleychen haben [...]“²²⁰

²¹⁷ Martin Luther, Der Große Katechismus, S. 60.

²¹⁸ Ebd., S. 58.

²¹⁹ Ebd., S. 59.

²²⁰ Martin Luther, Vom ehelichen Leben 1522, S. 297f.

Die gemeinsame Verantwortung die Vater und Mutter mit der Aufzucht der Kinder sowie für das Hauswesen übernehmen sollen, lässt Luther von einer „Gefährtschaft“ zwischen den Eheleuten sprechen. Hier kommt wieder Luthers Gemeinsamkeitsdenken zwischen Mann und Frau zum Ausdruck. Die Frau sei schließlich von Gott dem Mann als Gehilfin zur Seite gestellt worden und Gerta Scharffenorth meint hierzu noch, dass „in der gemeinsamen Sorge für die Kinder [...] Mann und Frau [...] einüben [können], was Gott mit der Ebenbildlichkeit von ihnen fordert“²²¹.

Im Schöpfungsbericht findet Luther ein Indiz dafür, dass die Sexualität keine Sünde, sondern eine Natur- bzw. Gottgegebenheit darstellt und zwar in dem Satz: „Seid fruchtbar, und vermehret euch“ [Gen. 1,28]. Die eheliche Lebensform bzw. die eheliche Sexualität entspricht, gemäß Luther, so dem Schöpfungsauftrag und kann daher keine Sünde sein.

„Wyr sind alle geschaffen, das wyr thun wie unser elltern, kinder zeugen und neeren, das ist uns von Gott auffgelegt, gepotten und eyngepflanzt, das beweysen die gliedmas des leybs und teglich fulen und aller wellt exempel.“²²²

Was Luther allerdings, ebenso wie seine katholischen Kollegen, als Sünde bezeichnet ist die außereheliche Sexualität. Hier hat Luther die strengen Verhaltensregeln der katholischen Kirche übernommen, denn auch für ihn stellt nur die Ehe den legitimen, weil gottgewollten Ort für die Geschlechtslust dar. Luther betont in diesem Zusammenhang ebenso, wie das „rechte Maß“ dieser Lust auszusehen hat, denn auch für ihn ist die übermäßige Liebe eine Gefahr, da sie dem Glauben im Wege steht. Die negative Bewertung der sexuellen Handlungen, die über die Norm des ehelichen Koitus hinausgehen, wie die Homosexualität, der Verkehr mit Tieren, der vor- und außereheliche Geschlechtsverkehr kurz die Sodomie, übernimmt Luther entsprechend dem katholischen Dogma.²²³ Prinzipiell gibt es aber bei Luther „[...] kein kirchliches Lehrgebäude mehr, daß dem Gläubigen die Entscheidungen um die richtigen Vorgehensweisen beim Sex abnehmen könnte. Er [der Gläubige, S.S.] trägt nunmehr, auch in Fragen der Sexualität, die Verantwortung vor Gott allein. Der richtige Umgang mit dem Sex wird damit zu einer individuellen Gewissensentscheidung.“²²⁴

²²¹ Gerta Scharffenorth, „Im Geiste Freunde werden“. Mann und Frau im Glauben Martin Luthers, S. 104.

²²² Martin Luther, An die Herren deutschs Ordens, daß sie falsche Keuschheit meiden und zur rechten ehelichen Keuschheit greifen, Ermahnung 1523, in: : Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 12. Bd., Weimar 1891, S. 242.

²²³ Vgl. Walter Tilmann, Unkeuschheit und Werk der Liebe, S. 112f.

²²⁴ Ebd., S. 110.

Konkret wendet sich Luther aber gegen die zahlreichen Ehehindernisgründe, die von der katholischen Kirche aufgestellt wurden. Für ihn stellt nur der Zwang, die Impotenz und ein bereits bestehendes Bündnis ein Ehehindernis dar. Bezüglich der Blutsverwandtschaft möchte er gemäß dem alttestamentarisch levitischen Heiligkeitsgesetz nur die Ehe zwischen Vater, Mutter, Stiefmutter, Schwester, Stiefschwester, Enkelin, Tante mütterlicher- und väterlicherseits verboten sehen. Verboten ist auch die Heirat mit der Frau des Onkels und des Bruders, der Schwiegertochter, der Stieftochter, den Stiefenkeln und der Schwester der Frau. Stirbt die Frau allerdings, so erlaubt Luther dem Mann die Schwester der verstorbenen Frau zu ehelichen. Gleiches gilt auch für die Frau des Bruders nach dessen Tod.²²⁵ Im Zusammenhang mit dem Ehehindernisgrund der Blutsverwandtschaft und der Schwägerschaft prangert Luther, wie bereits oben erwähnt, die Zahlung von Dispensgeldern an.

„Was nu mehr person odder gelied verpotten sind, die haben unßere geystliche tyrannen umb gellts willen verpotten, das bewerdtsich selbs damit, das sie die selben widder umbs gellt verkeuffen unnd zu lasßen Und, wo man nicht gellt gibt, solche ehe zureysen wider gott und alle billicheytt.“²²⁶

Den Ehehindernisgrund der geistlichen Freundschaft lehnt Luther entschieden ab. Er schreibt dazu:

„Das sie [die geistlichen Tyrannen, S.S.] aber auch new gelied ertichtet haben zwisschen den gefattern, patten und yhren kindern und geschwistern, das hatt sie eygentlich der teuffell geleret. Denn ßo das Sacrament der tauff sollt hyndernisse bringen, muste keyn Christen man eyn Christen weyb nemen, Syntemal alle getauffte weyber aller getaufften menner geystliche schwester sind, als die eynerley sacrament, geyst, glawbe, durch eußerlich gefatterschafft.“²²⁷

Ebenso lehnt Luther die Forderung der katholischen Kirche, dass eine Ehe, die zwischen einem Christen und einem Ungläubigen geschlossen ist, für ungültig anzusehen ist, entschieden ab. In seiner Begründung für die Gültigkeit solcher geschlossenen Ehen schwingt deutlich seine naturalistische Ansicht vom ehelichen Stand durch.

„Darumb wisse, das die ehe eyn eußerlich leyplich ding ist wie andere weltliche hanttierung. Wie ich nu mag mit eym heyden, Juden, Turcken, kezer essen, trincken,

²²⁵ Vgl. Martin Luther, Welche Personen verboten sind zu ehelichen 1522, in: Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 10. Bd., 2. Abt., Weimar 1907, S. 265f.

²²⁶ Ebd., S. 266.

²²⁷ Ebd., S. 266.

schlaffen, gehen, reytten, kauffen, reden und handeln, alßo mag ich auch mit yhm ehelich werden und bleyben, und kere dich an der narren geseze, die solchs verpieten, nichts.“²²⁸

Als große Attraktion des evangelischen Glaubens mussten den Menschen damals die Möglichkeit zur Scheidung erschienen sein. Im Gegensatz zum Katholizismus, der nur die „Trennung von Tisch und Bett“, allerdings unter Aufrechterhaltung des ehelichen Bandes, kannte, bot der Protestantismus die völlige Auflösung der Ehe an. Luther, der den Sakramentscharakter der Ehe ablehnte, lieferte damit die entsprechende theologische Grundlage für die Scheidung und Wiederverheiratung Geschiedener. Dass für eine Scheidung allerdings triftige Gründe vorliegen mussten, machte die Angelegenheit für die Scheidungswilligen nicht ganz so leicht. Den schwerwiegendsten Grund für die Auflösung der Ehe stellte der Ehebruch dar. Luther findet den Grund für die Schwere dieses Vergehens im Alten Testament begründet, demnach falle hier nämlich die Gewissheit rechtmäßige, weil leibliche, Erben zu haben weg. Aus diesem Grund stellte für die Juden der Ehebruch auch, wie Tilmann hierzu schreibt, einen „[...] schweren Verstoß gegen das Persönlichkeitsrecht des Mitmenschen dar“²²⁹. Luther hebt in diesem Zusammenhang vor allem den Schutz einer bereits bestehenden ehelichen Gemeinschaft hervor, die von Gott eingesetzt wurde, damit Mann und Frau sie in Ehren halten und darin „[...] zusammenhalten, fruchtbar seien und Kinder zeugen, ernähren und aufziehen zu Gottes Ehre“²³⁰. Für Luther findet sich auch im Neuen Testament eine Begründung für die Ehescheidung nach erfolgtem Ehebruch und zwar soll Jesus Christus auf die Frage der Pharisäer, ob man eine Frau aus jedem beliebigen Grund aus der Ehe entlassen darf, geantwortet haben: „Ich sage euch: Wer seine Frau entläßt obwohl kein Fall von Unzucht vorliegt, und eine andere heiratet, der begeht Ehebruch (Matth. 19, 9)“. Jesus selbst, also die Autorität schlechthin, spricht sich im Falle von Unzucht bzw. Hurerei für die Auflösung der Ehe aus und so will es Luther auch gehalten haben.

In seiner Schrift „Vom ehelichen Leben 1522“ anerkennt Luther jedoch insgesamt drei Gründe, die zu einer Scheidung führen können und zwar erstens, „wenn man oder weyb untuchtig zur ehe ist der glidmaß odder natur halben [...]“²³¹, zweitens, wenn es zum Ehebruch kommt und drittens, „wenn sich eyns dem andern selbs beraubt und enzeucht, das

²²⁸ Martin Luther, Vom ehelichen Leben 1522, S. 283.

²²⁹ Walter Tilmann, Unkeuschheit und Werk der Liebe, S. 108.

²³⁰ Martin Luther, Der Große Katechismus, S. 59.

²³¹ Martin Luther, Vom ehelichen Leben 1522, S. 287.

es die eheliche Pflicht nicht zalen, noch bey ihm seyn will“²³² kurz gesagt, die Verweigerung der ehelichen Pflicht. Zehn Jahre später erwähnt Luther in seiner Schrift „Von Ehesachen“ neben dem Grund des Ehebruchs noch den Fall, „[...] das ein gemahl vom andern leufft“, also das böswillige Verlassen und den des Todes des Ehepartners. Der Tod des Ehepartners stellt die ursprünglichste Form der Ehescheidung dar, da hier Gott als Scheidungsrichter gemäß den Worten: „Bis das der Tod euch scheidet“ fungiert. Für Luther sei demnach auch der Ehebrecher wie ein Toter anzusehen, da er sich von Gott losgesagt hat und somit für ihn gestorben sei. Er geht schließlich soweit, auch seine physische Vernichtung mittels Todesstrafe zu fordern.²³³

Dass es aber bei diesen genannten Ehescheidungsgründen nicht bleiben sollte, zeigt die Praxis der damaligen Ehegerichte. Luther plädierte dafür, wie bereits weiter oben erwähnt, dass für Ehestreitigkeiten nicht die Kirche, sondern die weltliche Macht zuständig sein sollte und diese weitete die Gründe sowohl für die Scheidung als auch für die Wiederverheiratung entschieden aus. Die Wiederverheiratung sollte, ganz im Sinne Luthers, zumindest dem unschuldigen Teil erlaubt werden, während man den schuldigen Teil hart bestrafen – wie man gesehen hat, kam für Luther auch die Todesstrafe in Betracht - und ihm eine erneute Heirat untersagen sollte. Die Praxis zeigt jedoch, dass man es mit der Bestrafung des Schuldigen nicht ganz so hart nahm bzw. die Strafe, nicht erneut heiraten zu dürfen, getilgt werden konnte.

Wie man bemerkt, liefern Luthers naturalistische Vorstellungen eine neue Sichtweise auf die Ehe und die Sexualität und eröffnen damit die Kritik an der bis dahin unumstrittenen katholischen Morallehre. Im Zuge des Glaubensstreits sollten noch eine ganze Reihe von Reformatoren und neu gebildeten religiösen Gruppierungen ihr Verständnis in Glaubens- und Gewissensfragen bekunden. Während Luther einerseits auf reformatorischer Seite die unumstrittene Autorität in Sexual- und Ehefragen bleibt, musste auch er sich andererseits mit radikaleren Positionen auseinandersetzen. Zu diesen gehörten vor allem die Bewegung der „Schwärmer“ und die der „Täufer“, welche ebenfalls ihre eigenen Auffassungen über die Ehe und die Sexualität vertraten. Einen Sonderfall bildete hier sicherlich das Täuferreich zu Münster, den ich jetzt behandeln möchte.

²³² Ebd., S. 290.

²³³ Vgl. Olavi Lähteenmäki, *Sexus und Ehe bei Luther*, S. 70f.

5. Polygamie und sexueller Utopismus im Täuferreich zu Münster

Die „Täufer“ ebenso wie die „Schwärmer“ lehnten jede Form von institutioneller Kirchlichkeit ab und grenzten sich darin, wie Tilmann schreibt, von der lutherischen Orthodoxie ab.²³⁴ Aber nicht nur in kirchenrechtlichen, sondern auch in moraltheologischen Fragen gerieten die radikaleren Positionen mit jenen ihrer protestantischen Mitstreiter aneinander. So lehnte, wie James M. Stayer schreibt, die überwiegende Zahl der Täufer eine „[...] naturalistische Auffassung von der Ehe [ab] und verurteilten Ehen zwischen ihren Mitgliedern und Außenstehenden“²³⁵. Als Höhepunkt einer Radikalisierung kann hier der Fall Münster genannt werden. Indem die Münsterischen Täufer im Jahre 1534 die Einführung der Vielweiberei in der Stadt ankündigten, begaben sie sich auf einen neuen Weg in Sachen Ehe- und Sexualmoral, für die sie harte Kritik von Seiten der Reformatoren ernteten. Luther lehnte die Täufersekte zwar entschieden ab, musste aber selbst eingestehen, dass die Polygamie sich durchaus aus der Bibel begründen lässt.²³⁶ Allgemein aber stellte die Polygamie der Täufer zu Münster für die Reformatoren ein Mahnmal dar, welches Ausdruck für die Entfernung vom wahren Glauben, sowie von einem natürlichen und christlichen Verhalten war.²³⁷

Welche Beweggründe die Täufer für die Einführung der Vielweiberei hatten, wird heute vielfach diskutiert. Lyndal Roper, die sich in einem Aufsatz mit „Sexualutopien in der deutschen Reformation“ auseinandersetzt, meint hierzu, „[...] daß die polygame Ehe in Münster ein Ergebnis der Überzeugung von der Notwendigkeit weiblicher Unterordnung in der Ehe war, deren Logik aus den Prinzipien des Handwerkerhaushaltes des 16. Jahrhunderts resultierte, in dem Produktions- und Reproduktionsbereich untrennbar ineinanderübergangen“²³⁸. Des Weiteren fußt die Polygamie, so Roper, „[...] in dem Glauben an die ordnungssprengende Potenz weiblicher Sexualität und in der Idee, daß dem nur durch die Ehe abzuhelfen sei“²³⁹, denn nur innerhalb der Ehe unterliegt die weibliche Sexualität der

²³⁴ Vgl. Walter Tilmann, *Unkeuschheit und Werk der Liebe*, S. 104.

²³⁵ James M. Stayer, *Vielweiberei als „innerweltliche Askese“*. Neue Eheauffassungen in der Reformationszeit, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* NF 32 (1980), S. 30.

²³⁶ Gerhard Brendler, *Das Täuferreich zu Münster 1534/35*, Berlin 1966, S. 138f.

²³⁷ Lyndal Roper, *Sexualutopien in der deutschen Reformation*, in: Hans-Jürgen Bachorski (Hg.), *Ordnung und Lust. Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Trier 1991, S. 318.

²³⁸ Ebd., S. 319.

²³⁹ Ebd., S. 321.

guten Zucht. Denn Frauen wurde nämlich allgemein nachgesagt, dass sie zu Unruhen neigen würden. Die Lösung dieses Problems, die sich hier für die Münsterischen Täufer anbot, war, „[...] alle Frauen in Ehefrauen zu verwandeln [...]“²⁴⁰. Dass die Münsterische Polygamie jedoch keinen Anschlag auf die Institution der Ehe darstellte, dafür spricht sich Roper aus, wenn sie schreibt, dass in ihr vielmehr der Versuch gesehen werden muss, „[...] das patriarchale Potential der Ehe herauszuarbeiten, um eine noch patriarchalischere Institution zu schaffen“²⁴¹.

In der Ausrufung der Vielweiberei sieht Gerhard Brendler die Abgrenzung von dem vorherrschenden Sitten- und Moralcodex, die den Täufern insofern wichtig war, da sie darin ihren sozial-religiösen Protest kund taten.²⁴² Eine Abgrenzung erfolgte auch zur übrigen nichttäuferischen Welt, die sich vor allem darin ausdrückte, dass die Ehen zwischen Täufern und Andersgläubigen, sprich Heiden, in der Stadt für nichtig erklärt wurden, mit der Begründung, dass diese nicht aus dem rechten Glauben heraus entstanden seien. Hermann Kraus sieht in der Annullierung dieser Ehen vielmehr einen pragmatischeren Grund, der darin bestand, die eigenen Reihen von Verrätern frei zu halten um so die Existenz zu sichern.²⁴³ In der Erscheinung der Vielweiberei nicht nur lediglich „Auswüchse sexueller Zügellosigkeit und ganz gewöhnlicher Geilheit“ zu sehen, sondern vielmehr ein Spektrum verschiedenster Vorbedingungen und ideologischer Zusammenhänge²⁴⁴, ist für Brendler noch wichtig zu betonen. Die tiefe religiöse Überzeugung in ein chiliastisch-eschatologisches Endzeitdenken führte bei den Täufern nämlich dazu, sich als auserwählte Gemeinde Christi zu sehen und diese sei ganz nach dem Vorbild der alttestamentarischen Urgesellschaft aufzubauen, wobei die Vielweiberei hier nur einen Aspekt einnahm.

Es wird auch von vielen Seiten darauf hingewiesen, dass in der Stadt ein Frauenüberschuss vorherrschte, dem man mit Hilfe der Vielweiberei versuchte Herr zu werden. Gerhard Brendler betont in diesem Zusammenhang jedoch ausdrücklich, dass der Frauenüberschuss - der sich durch die Männerverluste im Kampf, die Auflösung der Nonnenklöster, aus den zahlreichen in die Stadt kommenden ledigen Frauen und aus der durch die Flucht ihrer

²⁴⁰ Ebd., S. 321.

²⁴¹ Lyndal Roper, *Sexualutopien in der deutschen Reformation*, S. 320.

²⁴² Gerhard Brendler, *Das Täuferreich zu Münster 1534/35*, Berlin 1966, S. 140.

²⁴³ Hermann Kraus, *Gütergemeinschaft und Polygamie. Die unmoralischen Wesensmerkmale des Kommunismus und jeder anderen Revolution. Dargestellt am Täuferkommunismus – an einer 1534/35 im belagerten Münster „endzeitlich“ gelebten Menschheitsutopie*, Nürnberg 1975, S. 35.

²⁴⁴ Gerhard Brendler, *Das Täuferreich zu Münster 1534/35*, Berlin 1966, S. 134.

Männer verlassenen Frauen zusammensetzte - nicht die Ursache der Polygamie darstellte, sondern vielmehr deren Bedingung bzw. Voraussetzung war.²⁴⁵

Otthein Rammstedt sieht in der Münsterischen Polygamie den Ausdruck für die veränderte Gesellschafts- und Sozialstruktur in der Stadt, die mit einem institutionellen und ökonomischen Funktionsverlust der Familien, vor allem aufgrund der eingeführten Gütergemeinschaft, einherging. Die unvollständige Familie, die sich überwiegend aus den vielen Frauen, die wegen des Besitzes von ihren Männern, welche die Stadt fluchtartig verließen, zurückgelassen wurden bzw. aus den zahlreichen Frauen, die ihre Männer während der Kampfhandlungen verloren und aus jenen ledigen Frauen, die in die Stadt zuzogen, ergab, dominierte in Münster. Neben dieser gab es noch eine Anzahl anderer Arten von familienlosen Wohngemeinschaften, die man mit Hilfe der Vielweiberei versuchte zu vereinheitlichen, indem jeder aufgefordert bzw. gezwungen wurde zu heiraten und somit Familie zu gründen.²⁴⁶ Die dadurch erreichte geringere Anzahl an Haushalten garantierte das Bestehen der Gemeinde, indem sie „[...] das wirtschaftliche Rationierungssystem [vereinfachten] und die Gruppe für das Herrschaftssystem überschaubarer und kontrollierbarer [machten]“²⁴⁷.

Die Vorstellungen der Täufer über die Ehe und der in ihr stattfindenden Sexualität geben ebenfalls Aufschluss darüber, wie es zur Einführung der Vielweiberei kommen konnte. Wichtigstes Merkmal für die Ehe war ihre Fruchtbarkeit, da sich in ihr der Wille Gottes widerspiegelte laut den Worten „Seid fruchtbar und mehret euch“. Deshalb war es nach täuferischer Auffassung auch erlaubt eine unfruchtbare Frau zu entlassen und sich neu eine zu nehmen. Ganz im Sinne der katholischen Sexualmoral sahen auch die Täufer den Verkehr mit einer schwangeren Frau als Todsünde an, da hier keine Zeugung mehr stattfinden konnte. Während aber die katholische Kirche in so einem Fall zu Enthaltensamkeit rät, bietet sich auf täuferischer Seite eine andere Lösung des Problems an, nämlich, dass der Mann sich eine andere Frau nimmt, wenn er nicht enthaltsam sein kann. Für die Täufer ist die Verschwendung des männlichen Samens, der ein Gottgeschenk darstellte, ebenso schlimm wie für die katholische Kirche und daher sei es besser sich eine weitere Frau zu nehmen, als den Samen womöglich unnütz zu vergeuden. Somit wird auch der Geschlechtsverkehr mit einer Unfruchtbaren als Vergeudung des Samens angesehen und als Sünde gewertet, genau so

²⁴⁵ Ebd., S. 142.

²⁴⁶ Vgl. Otthein Rammstedt, *Sekte und soziale Bewegung. Soziologische Analyse der Täufer in Münster (1534/35)*, Köln 1966, S. 97f.

²⁴⁷ Ebd., S. 98.

die nächtliche Pollution. Brendler meint in Anbetracht dieser Tatsache, dass sich hier ein wahrer Sakramentscharakter von Samen und Zeugung festmachen lässt.²⁴⁸ Wer in der Ehe nicht den Willen Gottes befolgt, begeht nach Ansicht der Täufer Hurerei. Als Vorbild für die Regeln des sexuellen Verhaltens dienten die Reinheitsvorschriften des Alten Testaments. Der Ehebruch wurde unter Todesstrafe gestellt, ebenso wie das bloße Verlangen nach einer anderen Frau, da man hierbei nur der Lust und nicht dem Willen Gottes, der die Zeugung ist, frönt. Als zweites wird der „widernatürliche“ Verkehr aufs strengste verurteilt. In der Erfüllung des Willen Gottes – und der lag laut den Täufern in der Zeugung – spiegelt sich auch die Vorstellung der Auserwähltheit wider. In der tiefen chiliastischen Überzeugung das Reich Gottes vorzubereiten spielt die apokalyptische Bevölkerungszahl 144000 eine wichtige Rolle, der man sich durch die Zeugung einer erwählten Nachkommenschaft versuchte anzunähern, um das Ende der Welt und die Errichtung des Reich Gottes auf Erden herbeizuführen.²⁴⁹ Aus diesem Grund verfolgten die Täufer von Münster bezüglich der Ehe einen strengen Sitten- und Moralcodex, der vor allem asketische Züge in sich trägt²⁵⁰ und in der Überzeugung wurzelt, dass der Mensch „[...] bereits auf Erden einen Zustand völliger Sündlosigkeit erreichen [könne]“²⁵¹.

Was die Täufer von Münster jedoch mit der lutherischen und ebenso mit der katholischen Orthodoxie verband, war ihre Auffassung von der gottgewollten Untertans- und Gehorsamspflicht der Frau. Dies war auch ein Grund dafür, dass die Polyandrie in Münster nicht eingeführt wurde und es den Frauen unter Todesstrafe verboten war einen zweiten Mann zu heiraten. Die Frauen wurden vielmehr gezwungen sich einen Ehemann zu suchen. Da es aber innerhalb der polygamen Ehen sehr bald zu Streitigkeiten zwischen den einzelnen Ehefrauen kam, wurde später den Frauen das Recht auf Scheidung gewährt.²⁵²

Die Ehe- und Sexualmoral der beiden großen Konfessionen wird und bleibt für ihre Gläubigen lange Zeit verbindlich, während der Fall Münster nur eine kurze Rand- bzw. Ausnahmeerscheinung darstellt. Der Einfluss der Kirche, auch nach der Reformation der verschiedenen Konfessionen auf das Sexualleben der Menschen bleibt weit bis ins 19. Jahrhundert bestehen, auch wenn man in keinem Zeitraum eindeutig nachweisen kann, inwieweit, die jeweilige Gesellschaft diese religiösen Moralvorstellungen für sich

²⁴⁸ Vgl., Ebd., S. 138.

²⁴⁹ Vgl. Gerhard Brendler, Das Täuferreich zu Münster 1534/35, S. 135; Otthein Rammstedt, Sekte und soziale Bewegung, S. 99; James M. Stayer, Vielweiberei als „innerweltliche Askese“, S. 34.

²⁵⁰ Vgl. Lyndal Roper, Sexualutopien in der deutschen Reformation, S. 320.

²⁵¹ Otthein Rammstedt, Sekte und soziale Bewegung, S. 99.

²⁵² Vgl. Gerhard Brendler, Das Täuferreich zu Münster 1534/35, S. 135f.

internalisiert hat, da es hierzu meist an Quellenmaterial fehlt und zwar vor allem für die niederen Gesellschaftsschichten.

Einer Möglichkeiten, wie es zu einer solchen Internalisierung, der von den beiden großen Konfessionen vorgegebenen Verhaltens- und Wertvorstellungen im Ehe- und Sexualleben der Menschen gekommen sein konnte, werde ich jetzt in meinem letzten Kapitel nachgehen. Mein Hauptaugenmerk möchte ich dabei der Kirchen- bzw. Sündenzucht und speziell ihrem Kontrollmechanismus der Beichte schenken und an dieser versuchen den religiösen Einfluss auf die Gläubigen aufzuzeigen. Gerade weil nämlich die Kirchengzucht auch die unteren Bevölkerungsschichten erreichte²⁵³, erweckt sie den Eindruck von Relevanz im Hinblick auf die Frage nach der Internalisierung.

²⁵³ Heinz Schilling, Die Kirchengzucht im frühneuzeitlichen Europa in interkonfessionell vergleichender und interdisziplinärer Perspektive – eine Zwischenbilanz, in: ders. (Hg.), Kirchengzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa, Berlin 1994, S. 12.

6. Das Zusammenspiel von Angst, Beichte und Buße als Erklärungsversuch für die Internalisierung von Moralvorstellungen

Die mittelalterliche und neuzeitliche Vorstellung, dass das ungestrafte Vergehen eines einzelnen Individuums den Zorn Gottes über die gesamte Gemeinschaft bringen würde, bildet die Grundlage für die kirchliche Sünden- und, mit ihr eng verbunden, die weltliche Strafzucht²⁵⁴. Die Angst der Menschen vor den göttlichen Strafen nutzte vor allem die katholische Kirchengenossenschaft für sich und dies lässt sich am besten am Beispiel der Beichte ablesen.

Das 4. Laterankonzil von 1215 legte fest, dass jeder Katholik mindestens einmal im Jahr, meist zu Ostern, die Beichte beim zuständigen Ortspfarrer abzulegen hatte.²⁵⁵ Die Beichte bildete dabei die Voraussetzung für die Teilnahme am Kommunionsempfang und diese war deswegen so wichtig, da sie Ausdruck der Zugehörigkeit zur Glaubensgemeinschaft war.²⁵⁶ Indem allmählich die öffentliche Gemeinschaftsbeichte durch die geheime Ohrenbeichte, sprich die individuelle Einzelbeichte, abgelöst wurde, setzte eine Institutionalisierung des regelmäßigen Beichtsakraments ein, die, wie Alois Hahn meint, nicht nur aus äußerem Druck, sondern vor allem aus der Heilsnotwendigkeit heraus resultierte.²⁵⁷ Gleichzeitig wurde damit aber auch, wie Günther Pallaver bemerkt, eine bessere Kontrolle über die einzelnen Gläubigen erzielt.²⁵⁸

Die Sündenanalyse unterlag ebenso einem Wandel. Während mit der Entwicklung des Beichtinstituts im Mittelalter das Gewicht hier auf den äußeren Handlungen, unter Vernachlässigung der Motive, lag, verschob sich dieses zugunsten der Intentionen, die heilsnotwendig werden, und damit findet gleichzeitig eine Verlagerung der Sünde bzw. der Schuld ins Innere statt.²⁵⁹ Das Individuum selbst ist fortan dazu angehalten, sein Gewissen zu prüfen und mit dieser Selbstkontrolle ist auch, wie Hahn ausführt, eine „[...] Steigerung der

²⁵⁴ Zum Verhältnis zwischen kirchlicher Sünden- und weltlicher Strafzucht siehe: Helga Schnabel-Schüle, Kirchengenossenschaft als Verbrechensprävention, in: Heinz Schilling, Kirchengenossenschaft und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa, Berlin 1994, S. 49-64..

²⁵⁵ Vgl. Alois Hahn, Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozess, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 34 (1982), S. 409.

²⁵⁶ Vgl. Günther Pallaver, Das Ende der schamlosen Zeit. Die Verdrängung der Sexualität in der frühen Neuzeit am Beispiel Tirols, Wien 1987, S. 52.

²⁵⁷ Alois Hahn, Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse, S. 410.

²⁵⁸ Vgl. Günther Pallaver, Das Ende der schamlosen Zeit, S. 53.

²⁵⁹ Vgl. Alois Hahn, Zur Soziologie der Beichte und andere Formen institutionalisierter Bekenntnisse, S. 408f..

Empfindung für die eigene Subjektivität verbunden [...]“²⁶⁰. Die Gewissensprüfung, die zuvor nur vom Klerus verlangt wurde, wird nun auch für die Laien verpflichtend, da sie zur Voraussetzung für den rechtmäßigen Empfang des Bußsakraments wird.

Zum Wesen des Bußsakraments wurde das individuelle Bekenntnis, da nur durch die Offenlegung aller Sünden, vor allem aller Todsünden, die Tilgung dieser gewährleistet sein kann. Zur Vergebung der Sünden bedurfte es allerdings der Reue. Die vollkommene Reue, *contritio* genannt, wie sie noch Abälard vertrat, machte ab dem 13. Jahrhundert der Meinung von der unvollkommenen Reue, der *attritio*, Platz. Bei der *attritio* handelt es sich um eine Reue aus Angst, wie Helga Schnabel-Schüle schreibt, denn „die Vorstellung von und schließlich die Furcht vor den jenseitigen Sündenstrafen wurden als hinlängliche Reue für die Sünden interpretiert“²⁶¹. Des Weiteren meint sie, dass „damit [...] die Reue an die weltlichen Erfahrungen der Gläubigen angebunden [wurde], denn zu erwartende Strafen im Jenseits deuteten sich durch Strafen Gottes im Diesseits an“²⁶². Der Angst kommt im Zusammenhang mit der Institutionalisierung der unvollkommenen Reue somit eine Funktion der Verhaltenssteuerung zu.²⁶³ Dieser religiösen Verhaltenssteuerungsfunktion aus Angst bediente sich schließlich auch der frühmoderne Staat im Zuge seiner Sozialdisziplinierung, indem er die kirchliche Sündenucht mit der Kriminalzucht verband. Der Kirchenzucht kam dabei immer mehr, wie Schnabel-Schüle feststellte, die Aufgabe der Verbrechensprävention zu.²⁶⁴

Die Angst der Menschen vor den göttlichen Strafen wurde vor allem auch in den Predigten, sowohl in katholischen wie auch in protestantischen, geschürt, indem man Ereignisse, wie etwa Naturkatastrophen, Seuchen oder Kriege als Zorn Gottes über die Sünden der Christenheit uminterpretiert.²⁶⁵ Entgehen konnte man diesen Ereignissen nur, wenn man sich christlich korrekt, sprich nach den geistlichen Unterweisungen, die man von der Kanzel und im Katechismusunterricht erhält, verhielt. Laut diesen Unterweisungen zählte nun auch die jährliche Beichte zu den Pflichten eines guten Christenmenschen. Indem die katholische Kirche die Lossprechung von den Sünden für sich monopolisierte und autorisierte, schuf sie sich mit der Institution der Beichte gleichzeitig auch ein

²⁶⁰ Ebd., S. 409.

²⁶¹ Helga Schnabel-Schüle, Kirchenzucht als Verbrechensprävention, S. 56.

²⁶² Ebd., S. 56.

²⁶³ Vgl. Alois Hahn, Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse, S. 411.

²⁶⁴ Vgl. Helga Schnabel-Schüle, Kirchenzucht als Verbrechensprävention, S. 60.

²⁶⁵ Vgl. Karl Vocelka, Überlegungen zum Phänomen der „Sozialdisziplinierung“ in der Habsburgermonarchie, in: Daniela Erlach/Markus Reisenleitner/Karl Vocelka (Hg.), Privatisierung der Triebe? Sexualität in der Frühen Neuzeit, Frankfurt a. M. 1994, S. 39ff.

Abhängigkeitsinstrument, da die Gläubigen zur Vergebung ihrer Sünden der Kirche bedurften.²⁶⁶ Die Beichte wurde somit, wie Pallaver ausführt, „[...] zur Nabelschnur zwischen Gläubigen und katholischer Kirche. Durchschnitten sie der Gläubige, erwarteten ihn nicht nur geistliche, sondern auch gesellschaftliche Sanktionen.“²⁶⁷ Diese konnten so aussehen, dass dem beichtsäumigen Gläubigen der Eintritt in die Kirche verboten oder ihm nach seinem Tod die Beerdigung am Friedhof, also in geweihter Erde, verwehrt wurde. Ebenso konnte er auch keine gültige Ehe, weil kirchlich gesegnet, abschließen. Neben diesen heilsverweigernden Maßnahmen von Seiten der Kirche sahen die gesellschaftlichen Strafen so aus, dass der Säumige entweder eine Geldbuße zu begleichen hatte oder ihm die Unterbringung in einem Hospital sowie der Empfang von Almosen verwehrt wurden.²⁶⁸ Die Einhaltung der alljährlichen Pflichtbeichte wurde mit Hilfe von Beichtzetteln und Beichtregistern kontrolliert.

Das Verfahren der Beichte sollte dazu dienen, um im Sinne Foucaults zu sprechen, den Gläubigen die verborgenen „Wahrheiten“ zu entlocken. Um an diese Wahrheiten heranzukommen, diente dazu der katholischen Kirche ein eigenes „Wissen“, um es wieder mit Foucaults Worten auszudrücken. Dieses Wissen findet seine Niederschrift, wie bereits in einem meiner vorangegangenen Kapitel kurz angedeutet, in den sogenannten Beichtbüchern. Für die Seelsorger stellten diese Beichtbücher insofern eine Hilfe dar, da sie für diese eine Art Leitfaden in der Form eines Fragenkataloges enthielten, der ihnen während der Beichte helfen sollte, möglichst alle Sünden dem Beichtenden zu entlocken. Indem nun jene Formen sexueller Betätigung, die nicht innerhalb der Ehe, und dort nur zum Zwecke der Fortpflanzung oder zur Erfüllung der gegenseitigen Pflichtleistung, stattfanden, in der katholischen Dogmatik als Sünde deklariert wurden, fanden diese in Form des sechsten Gebots „Du sollst nicht Ehebrechen“ Einzug in den Beichtstuhl und „[...] eröffnete damit auch einen moraltheologischen Zugriff auf das Geschlechtsleben der Gläubigen“²⁶⁹. In einem Frankfurter Beichtbüchlein aus dem Jahr 1478, das in der Form einer Anleitung für Beichtende aufgebaut ist, liest man bezüglich dem sechsten Gebot „Unkusche werck nit volnbrenge“ folgendes:

²⁶⁶ Vgl. Günther Pallaver, *Das Ende der schamlosen Zeit*, S. 94.

²⁶⁷ Günther Pallaver, *Das Ende der schamlosen Zeit*, S. 54.

²⁶⁸ Vgl. ebd., S. 70 sowie vgl. Alois Hahn, *Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse*, S. 410.

²⁶⁹ Günter Jerouschek, „Diabolus habitat in eis“. Wo der Teufel zu Hause ist: Geschlechtlichkeit im rechtstheologischen Diskurs des ausgehenden Mittelalters und der frühen Neuzeit, in: Hans-Jürgen Bachorski (Hg.), *Ordnung und Lust. Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Trier 1991, S. 284.

„Mit gemeyne frauwen, jungfrauwen genodiget ader mit yrem willen, mit geystlichen personen, closterfrauwen priestern ader mit minen frunden ader eebrechen ader sust etc. in der ee. In der heymlichen krangheyt der frauwen, in dem kintbette, in den heyligen gecziden han ich iß an sie gebracht. An den gewichten steden. || Ich han nit eyn gotlich meynunge gehabt als von der geburt wegen, erczenye, ader das ich yme das syn gebe und bezalen, sunder zuvil lust han gehabt etc. [...] Item nit recht ordenlichen naturlichen etc. Item mit dreumen in dem slaff. Und sage wie dick zuchtiglichen und gruntlichen, das dich der priester clerlichen versteen moge. Item mit grijfen, sehen etc. ader mit den nun fremden sunden: hastu eß geheyßen, darzu geraden, gekoppelt, geherbergt etc.“²⁷⁰

Der Beichtende soll also laut dieser Unterweisung dem Seelsorger ganz genau Bericht erstatten, mit wem, wann, wo, warum, wie oft und auf welche Art und Weise er die Todsünde der Unkeuschheit begangen hat. Eine ähnliche Auflistung findet man in einem Augsburger Beichtbüchlein aus dem Jahre 1504 unter dem sechsten Gebot „Du solt nit unkeuschen“:

„Wider das gebot sündt der mensch mit bulerey, hürerey, eeprecherey, schwechung der junckfrawen. Wenn das geschicht mit gevättern, mit fründen des pluts oder der schwagerschafft, mit priestern, mit geweichten personen oder gaistlichen, so ist die sünd schwerer und grösser. Es wirt auch diß gebot übertretten durch berüren oder betasten, küssen, umbfahen, ansehen junckfrawen oder frawen auß böser begird, und deßgleichen so junckfrawen oder frawen das thüen oder sölichs an yn willigklich gestatten und ursach darzu geben. Wer dichtet oder singt oder spricht schentlich unkeusche lied und schentliche wort redt. Wer sein hertz bekümert mit unrainen, unlautern, flaischlichen gedancken und bösen gelüsten. Wer sündt wider ord- || nung der natur. Wer eelich werck begert oder volbringt in verbotner zeit und, so die fraw groß schwanger oder frawenkranck ist oder in dem kindtpett ligt.“²⁷¹

Die Sünde der Unkeuschheit wird auch in diesem Zitat genau vermessen, bewertet und durchleuchtet, denn die Beichte erfüllte fortan den Zweck, dem geheimen sexuellen Begehren, den wollüstigen Gedanken, Gefühlen und Phantasien diskret auf die Schliche zu

²⁷⁰ Das Beichtbüchlein des Frankfurter Kaplans Johannes Wolff vom Jahre 1478, in: Franz Falk (Hg.), Drei Beichtbüchlein nach den zehn Geboten aus der Frühzeit der Buchdruckerkunst, Münster i. W. 1907, S. 36.

²⁷¹ Das Augsburger Beichtbüchlein vom Jahre 1504, in: Franz Falk (Hg.), Drei Beichtbüchlein nach den zehn Geboten aus der Frühzeit der Buchdruckerkunst, Münster i. W. 1907, S. 88f.

kommen. Die zunehmende „Diskursivierung des Sexes“, wie Foucault es nennt, nimmt also mit den mittelalterlichen bzw. den neuzeitlichen Bußpraktiken ihren Anfang.

Die Frage nach einer möglichen Internalisierung der von der katholischen Kirche vorgegebenen Ehe- und Sexualmoral lässt sich meines Erachtens am ehesten noch aus diesem Zusammenspiel zwischen Angst, Beichte und Buße ablesen. Die Furcht vor den göttlichen Strafen als Antwort auf die Sünden der Welt war im Alltagsleben der Menschen so real verankert, dass es bei Fehlverhalten eines Gemeinschaftsmitgliedes oftmals zur Denunziation kam bzw. der Schuldige seine Tat selbst zugab. Diese Tatsache fasst Schnabel-Schüle unter dem Aspekt der horizontalen Disziplinierung zusammen, wonach sich die einzelnen Gemeinschaftsmitglieder gegenseitig kontrollierten und disziplinierten.²⁷² Neben der vertikalen Disziplinierung, die von oben, also von den Herrschenden nach unten zu den Untertanen erfolgt und der Selbstdisziplinierung, wie sie Norbert Elias in seinem Zivilisationsprozess beschreibt, drückt sich in der horizontalen Disziplinierung die Angst vor Gottes Zorn am Deutlichsten aus. Indem aber nun die Institution der Beichte dem reuigen Sünder die Möglichkeit bot, ihn mittels Bußleistung wieder mit Gott und der Gemeinschaft zu versöhnen um so die Gefahr vor göttlichen Racheakten zu bannen, unterwirft sie ihn gleichzeitig, wie schon Erich Fromm in seiner sozialpsychologischen Analyse von „Autorität und Über-Ich“ festgestellt hat, unter ihre Abhängigkeit und Kontrolle.

Auch Luthers Theologie von einem gnädigen Gott ändert nichts an der Tatsache, dass die Angst vor den göttlichen Strafen im Kollektivbewusstsein der Menschen weiterlebte. Luther, der den sakramentalen Charakter der Beichte und damit verbunden ihre Heilsrelevanz bestritt, machte die Beichte zu einer freiwilligen Angelegenheit jedes Gläubigen. Anstelle der Pflichtbeichte trat aber im protestantischen Bereich eine Art Glaubensverhör, welches man über sich ergehen lassen musste, wollte man bei der Spendung des Abendmahlsakraments teilnehmen. Ergab dieses Verhör nun, dass man aufgrund seiner Lebensführung oder mangels religiöser Kenntnisse nicht würdig war am Abendmahl teilzunehmen, wurde über einem der Kleine Bann verhängt.²⁷³ Glaubensverhör und freiwillige Beichte bildeten demnach im Protestantismus die Grundlage für die religiöse Disziplinierung. Alois Hahn schreibt diesbezüglich:

„Die hiermit erreichte Zweiteilung von freiwilliger Beichte als innerlich religiösen Akt einerseits und geistlicher Sittenüberwachung andererseits ist überaus folgenreich. Denn

²⁷² Vgl. Helga Schnabel-Schüle, Kirchenzucht als Verbrechensprävention, S. 54f.

²⁷³ Vgl. Alois Hahn, Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse, S. 417f.

die innere Selbststeuerung durch das Gewissen wird hier mit äußerer disziplinierender Fremdkontrolle wirksam kombiniert. Schließlich war in einer protestantischen Gemeinde der Ausschluß vom Abendmahl wegen sittlich bedenklichen Lebenswandels keineswegs eine rein religiöse Angelegenheit, sondern hatte ganz erhebliche Konsequenzen für das weltliche Ansehen.“²⁷⁴

Die mit der Kirchenbuße verbundene soziale Ächtung war so gefürchtet, dass man das Vorladen vor einem Kirchengemeinderat als schärfere Sanktion auffasste als die Zitation vor ein weltliches Gericht, obwohl die Strafe meist viel geringer ausfiel.²⁷⁵

Die Frage, wie es zur Internalisierung von Verhaltens- und Wertvorstellungen kommt, lässt sich nicht so leicht beantworten, da es hierfür keine allgemeingültige Theorie gibt. Norbert Elias Zivilisationstheorie bietet in diesem Zusammenhang zwar einen ersten Ansatzpunkt, aber auch hier fehlt es nicht an Kritik, wie man im Theorieteil meiner Arbeit lesen kann. Das tatsächliche Alltagsleben oder gar die psychische Struktur bzw. die Mentalität der Menschen von damals lässt sich nur anhand der zur Verfügung stehenden Quellen erahnen und somit bleibt hier der Raum für Vermutungen bzw. unterschiedlichen Ansichten und Interpretationen offen. Peter Dinzelbacher unterstreicht dies mit dem Satz, dass „[...] mehr als bei anderen historischen Fragen [...] die Rekonstruktion einer Mentalität noch von der subjektiven Gewichtung der Evidenzen der Quellen durch den Betrachter ab[hängt]“²⁷⁶. Ein weiteres Problem, welches sich bei der Beschäftigung mit der Alltagsgeschichte für Historiker/innen ergibt formuliert Stefan Breit sehr treffend, wenn er schreibt:

„Wenn Alltag das Wiederkehrende, Selbstverständliche ist, findet es der zeitgenössische Chronist, keine Erwähnung wert. Deshalb kann Alltag meist nur als Abweichung von der Norm, von dem Normalen-Selbstverständlichen-Alltäglichen [...] erfaßt werden.“²⁷⁷

Diese Abweichungen gilt es innerhalb der Quellen zu suchen, um auf das gewöhnliche Alltagsleben der Menschen anno dazumal schließen zu können. Ein abweichendes Verhalten, spiegelt sich etwa in Verhörprotokollen bzw. in Gerichtsakten wider und daraus lassen sich dann umgekehrt wieder Vermutungen über das als „normal“ angesehene Verhalten stellen. Die christliche Ehe- und Sexualmoral, wie sie die katholische Kirche, vertrat stellte damals sicherlich nicht die Norm dar, da man, wie Günter Jerouschek meint, für den

²⁷⁴ Ebd., S. 418.

²⁷⁵ Vgl. Helga Schnabel-Schüle, Kirchengemeinderat als Verbrechensprävention, S. 52.

²⁷⁶ Peter Dinzelbacher (Hg.), Europäische Mentalitätsgeschichte, S. 19.

²⁷⁷ Stefan Breit, „Leichtfertigkeit“ und ländliche Gesellschaft, S. 7.

Normalmenschen die „[...] Einhaltung der Sexualtabus oder gar einer sündenfreien Existenz erst gar nicht ernsthaft erwogen [...]“²⁷⁸ hat. Die Beichte als Instanz zur Vergebung der Sünden hat schließlich hierin ihre Zweckerfüllung gefunden. Für die Aufdeckung des realen Sexualverhaltens gilt es vielmehr die Grauzonen in dem Konflikt zwischen Moral und Trieb zu ermitteln²⁷⁹, an der sich dann der Grad der Verinnerlichung ablesen lassen würde.

Eine Möglichkeit wie es zu einer solchen Verinnerlichung der christlichen Ehe- und Sexualmoral kommen konnte, habe ich versucht in diesem Kapitel anhand der Kirchenzucht und speziell anhand ihres Kontrollmechanismus der Beichte aufzuzeigen.

²⁷⁸ Günter Jerouschek, „Diabolus habitat in eis“, S. 285.

²⁷⁹ Vgl. Stefan Breit, „Leichtfertigkeit“ und ländliche Gesellschaft, S. 8.

7. Schlussbetrachtungen

Im Theorieteil meiner Arbeit habe ich versucht einen Überblick über die Geschichte der Historiographie der Sexualität zu geben, um die in diesem Forschungsfeld unterschiedlichen wissenschaftlichen Ansätze vorzustellen. Als Ergebnis dieser Beschäftigung kann festgehalten werden, dass innerhalb der Geschichtsschreibung unter den einzelnen Wissenschaftlern und Wissenschaftsdisziplinen Uneinigkeit darüber herrschte und weiterhin auch herrscht, wie man die Geschichte des Geschlechtslebens früher Epochen schreiben soll und welche wissenschaftliche Methode sich dafür am besten eignet. Beherrschten in den sechziger und siebziger Jahren noch die essentialistischen bzw. freudomarxistischen Ansätze der Repressionshypothese die Sexualitätsgeschichte, eröffnete deren Kritik in Form des sozialen Konstruktivismus und in der Person Michel Foucaults neue aussichtsreiche Wege zur Bearbeitung dieses Forschungsfeldes. Während sich an der sexualitätsgeschichtlichen Erforschung zu Beginn noch Wissenschaftler verschiedenster Fachrichtungen – hier vor allem Psychoanalytiker, Anthropologen, Mediziner, Ethnologen – beteiligten, tendiert die heutige Sexualitätsgeschichtsschreibung immer mehr dazu sich als eine Teildisziplin der Geschichtswissenschaft, genauer gesagt der Mentalitäts- bzw. Alltagsgeschichtsforschung, zu etablieren.²⁸⁰ Da es sich aber bei der Historiographie der Sexualität um ein noch relativ junges Forschungsgebiet handelt, wird hier auch verstärkt auf interdisziplinäre sowie internationale Zusammenarbeit gesetzt, um den wissenschaftlichen bzw. erkenntnisfördernden Diskurs aufrecht zu erhalten und vorwärts zu treiben. Schließlich gilt es, einen Weg aus dem Dilemma, in welchem die Sexualgeschichtsschreibung seit Foucaults Idee vom „sexuellen Subjekt“ steckt, zu finden.

Wie gezeigt ist das historische Interesse für die Ehe- und Sexualität vergangener Epochen immer eng verbunden mit den christlichen Moralvorstellungen. Der Praxisteil dieser Arbeit beschäftigte sich daher mit der christlichen Ehe- und Sexualmoral und sollte dazu beitragen, ein besseres Verständnis dafür zu bekommen, mit welchen moralischen Verhaltensvorstellungen und -anweisungen sich die Menschen von damals in Bezug auf ihr Sexualleben auseinandersetzen hatten. Inwieweit dann diese Moralvorstellungen von den Menschen internalisiert wurden stellt nur eine von vielen interessanten Fragen, die sich aus der Beschäftigung mit der Sexualitätsgeschichte ergeben, dar. Eine weitere, auf die ich in

²⁸⁰ Vgl. Franz X. Eder, Kultur der Begierde, S. 7.

meiner Arbeit nicht näher eingehen konnte, ist die, wie das Sprechen über die Sexualität damals ausgesehen hat, denn hierin zeichnet sich nämlich ein terminologisches und semantisches Problem ab. Die Tatsache, dass der Begriff „Sexualität“ seinen Ursprung erst im 19. Jahrhundert nimmt und aus der Botanik bzw. der Zoologie entstammt und somit zunächst noch nicht die Geschlechtlichkeit zwischen Mann und Frau damit in Verbindung gebracht wurde²⁸¹, führt nun zu der Schlussfolgerung, dass man sich zunächst einmal ein Bild davon machen muss, wie das Sprechen der Menschen in früheren Epochen über „Sexualität“ ausgesehen hat. Welche Wörter dienten ihnen etwa als Ausdruck bzw. Konnotation dafür, die Intimitäten zwischen Mann und Frau zu beschreiben und kann man diese ohne weiteres auf unser heutiges Verständnis des Begriffs „Sexualität“ übertragen? Entscheidend ist auch die Feststellung, dass man in der Frühen Neuzeit die Liebe von der Sexualität und der Ehe trennte, was unserem heutigen Ideal von der strukturellen Dreieinigkeit fern liegt.

Interessant im Zusammenhang mit den einzelnen Konfessionen ist auch die Frage, inwieweit die Sexualität als Mittel zur Diffamierung des Gegners eingesetzt wurde und inwiefern sich dies in der Literatur niederschlägt. Luther, der dem katholischen Klerus Heuchelei in Bezug auf ihr Zölibatsgelübde vorwarf, da diese ohnehin alle in sündhafter Hurerei lebten, wird andererseits von Seiten seiner katholischen Gegner als „Wollustteufel“ bezeichnet.²⁸² Indem der Sexualität etwas Negatives, weil Sündhaftes angelastet wird, greift man auch gerne innerhalb der Propaganda gegen Andersgläubige auf sie zurück. Auch die Sexualisierung des Hexenmusters wäre in diesem Zusammenhang zu sehen.

Die Frage, wie es zur Internalisierung von sexuellen Verhaltens- und Wertvorstellung kommt und damit eng verbunden, wie das tatsächliche Denk- und Empfindungsleben der Menschen von damals in Hinblick auf ihr Sexualleben ausgesehen hat, wird nur ein Thema sein, mit dem sich die zukünftige Sexualitätsgeschichte noch zu beschäftigen haben wird. Besonders in autobiographischen Aufzeichnungen, Tagebüchern oder (Liebes-)Briefen finden sich Hinweise über das reale Sexualverhalten der damaligen Menschen. Da solche Schriftstücke aber überwiegend nur von den privilegierteren Schichten verfasst wurden, da es den weniger Privilegierten an den dazu nötigen Alphabetisierungskenntnissen mangelte, ist es schwierig ein geschlossenes Bild der Wirklichkeit für das Geschlechtsleben vergangener Epochen zu entwerfen. Neben diesen persönlichen Quellen gäbe es aber noch eine zweite, normative

²⁸¹ Vgl. Walter Tilmann, *Unkeuschheit und Werk der Liebe*, S. 2.

²⁸² Vgl. Wolfgang Beutin, *Sexualität/Liebe - Neuzeit*, in: Peter Dinzelbacher (Hg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte*, S. 95.

Möglichkeit etwas über die tatsächlich praktizierte sexuelle Art und Weise der Menschen und speziell auch der, die der unteren Bevölkerungsschicht angehörten zu erfahren und zwar in den kirchengerichtlichen Verhörprotokollen über sexuelle Vergehen. Anhand dieser Gerichtsakten würde sich einerseits ablesen lassen, wie genau es die Menschen mit den sexualmoralischen, von der Kirche vorgegebenen Verhaltensregeln genommen haben und andererseits würden sie wiederum auf den tatsächlichen lebensweltlichen Alltag der Menschen schließen lassen. Das Analysieren solcher Gerichtsakten²⁸³, auch wenn diese teilweise für manche räumlichen Gebiete sehr mangelhaft ausfallen, wäre von großer Bedeutung für die Zukunft der Sexualitätsgeschichte.

²⁸³ Für das Land Bayern legt Stefan Breit eine solche Analyse mit dem Titel „Leichtfertigkeit“ und ländliche Gesellschaft. Voreheliche Sexualität in der frühen Neuzeit, München 1991 vor. Für das Land Tirol siehe: Günther Pallaver, Das Ende der schamlosen Zeit. Die Verdrängung der Sexualität in der frühen Neuzeit am Beispiel Tirols, Wien 1987; für Oberösterreich siehe: Joseph F. Patrouch, Sexualität und Herrschaft: Sexuelles Fehlverhalten in Strafprozessen vor drei grundherrlichen Gerichten Oberösterreichs, in: Daniela Erlach/Markus Reisenleitner/Karl Vocelka (Hg.), Privatisierung der Triebe? Sexualität in der Frühen Neuzeit, Frankfurt am Main 1994, S. 151-165. Für die Stadt Augsburg siehe: Lyndal Roper, „Wille“ und „Ehre“: Sexualität, Sprache und Macht in Augsburger Kriminalprozessen, in: Heide Wunder/Christina Vanja (Hg.), Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1991, S. 180-197.

8. Literaturverzeichnis

Quellen:

Autor [o. A.], Aus dem Intimsten des Ehelebens. Geheimmappe für vertrauliche Winke zum Praktischen Hausschatz der Heilkunde, Leipzig [o.J.]

Luther Martin, Welche Personen verboten sind zu ehelichen 1522, in: Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 10. Bd., 2. Abt., Weimar 1907, S. 263-266

Luther Martin, Vom ehelichen Leben 1522, in: Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 10. Bd., 2. Abt., Weimar 1907, S. 267-304

Luther Martin, An die Herren deutschs Ordens, daß sie falsche Keuschheit meiden und zur rechten ehelichen Keuschheit greifen, Ermahnung 1523, in: Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 12. Bd., 3. Abt., Weimar 1891, S. 228-244

Luther Martin, Von Ehesachen 1530, in: Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 30. Bd., 3. Abt., Weimar 1910, S. 198-248

Luther Martin, Der Große Katechismus, Gütersloh 1995

Aus dem Internet:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/dokuments/hf_benxvi_enc_2005_1225_deus-caritas-est_ge.html

Sekundärliteratur:

Ariès Philippe, Liebe in der Ehe, in: Philippe *Ariès*/André *Béjin* (Hg.), Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland, Frankfurt a. M. 1984, S. 165-175

Baumgardt Manfred, das Institut für Sexualwissenschaft (1919-1933), in: Rüdiger *Lautmann* (Hg.), Homosexualität. Handbuch der Theorie- und Forschungsgeschichte, Frankfurt a. M./New York 1993, S. 117-123

Baumgart Ralf/*Eichner* Volker, Norbert Elias zur Einführung, Hamburg 1991

Beutin Wolfgang, Sexualität und Obszönität. Eine literaturpsychologische Studie über epische Dichtungen des Mittelalters und der Renaissance, Würzburg 1990

Beutin Wolfgang, Sexualität/Liebe – Neuzeit, in: Peter *Dinzelbacher* (Hg.), Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1993

Blomert Reinhard, Abwehr und Integration. Wandlungen im Verhältnis von Soziologen zur Psychoanalyse, in: Hermann *Korte* (Hg.), Gesellschaftliche Prozesse und individuelle Praxis. Bochumer Vorlesungen zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie, Frankfurt a. M. 1990, S. 15-41

Brackert Helmut, Zur Sexualisierung des Hexenmusters in der frühen Neuzeit, in: Hans-Jürgen *Bachorski*, Ordnung und Lust. Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, Trier 1991, S. 337-358

Breit Stefan, „Leichtfertigkeit“ und ländliche Gesellschaft. Voreheliche Sexualität in der frühen Neuzeit, München 1991

Brendler Gerhard, Das Täuferreich zu Münster 1534/35, Berlin 1966

Cancik Hubert, Zur Entstehung der christlichen Sexualmoral, in: Burkhard *Gladigow* (Hg.), Religion und Moral, Düsseldorf 1976, S. 48-68

Dinzelbacher Peter, Sexualität/Liebe – Mittelalter, in: *ders.* (Hg.), Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1993, S. 70-89

Dinzelbacher Peter (Hg.), Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1993

Duerr Hans Peter, Der Mythos vom Zivilisationsprozess, 4 Bde., Frankfurt a. M. 1988-1993

Dülmen Richard van, Kultur und Alltag in der frühen Neuzeit, 3 Bde., München 1990-1994

Dülmen Richard van, Gesellschaft der Frühen Neuzeit: Kulturelles Handeln und sozialer Prozeß. Beiträge zur historischen Kulturforschung, Wien/Köln/Weimar 1993

Eder Franz X., Kultur der Begierde. Eine Geschichte der Sexualität, München 2002

Eder Franz X. Die Historisierung des sexuellen Subjekts. Sexualitätsgeschichte zwischen Essentialismus und sozialem Konstruktivismus, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 5 (1994), H. 3, S. 311-327

Eder Franz X., „Sexualunterdrückung“ oder „Sexualisierung“? Zu den theoretischen Ansätzen der „Sexualitätsgeschichte“, in: Daniela *Erlach*/Markus *Reisenleitner*/Karl *Vocelka*, Privatisierung der Triebe? Sexualität in der Frühen Neuzeit, Frankfurt a. M./Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1994, S. 7-29

Elias Norbert, Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bde., Amsterdam 1997

Falk Franz (Hg.), Drei Beichtbüchlein nach den zehn Geboten aus der Frühzeit der Buchdruckerkunst, Münster i. W. 1907

Fink-Eitel Hinrich, Foucault zur Einführung, Hamburg 1992

Flandrin Jean-Louis, Das Geschlechtsleben der Eheleute in der alten Gesellschaft: Von der kirchlichen Lehre zum realen Verhalten, in: Philippe *Ariès*/André *Béjin* (Hg.), Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland, Frankfurt a. M. 1984, S. 147-164

Foucault Michel, Sexualität und Wahrheit, Bd. 1: Der Wille zum Wissen, Frankfurt a. M. 1983

Foucault Michel, Sexualität und Wahrheit, Bd. 2: Der Gebrauch der Lüste, Frankfurt a. M. 1989

- Foucault* Michel, Sexualität und Wahrheit, Bd. 3: Die Sorge um sich, Frankfurt a. M. 1986
- Foucault* Michel, Nein zum König Sex. Ein Gespräch mit Bernard-Henri Lévy, in: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin 1978, S. 176-198
- Freud* Sigmund, Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen (1898), in: *ders.*, Studienausgabe Bd. 5: Sexualleben, Frankfurt a. M. 1982, S. 11-35
- Freud* Sigmund, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905), in: *ders.*, Studienausgabe Bd. 5: Sexualleben, Frankfurt a. M. 1982, S. 37-145
- Freud* Sigmund, Meine Ansicht über die Rolle der Sexualität in der Ätiologie der Neurosen (1906 [1905]), in: *ders.*, Studienausgabe Bd. 5: Sexualleben, Frankfurt a. M. 1982, S. 147-157
- Freud* Sigmund, Triebe und Tribschicksale (1915), in: *ders.*, Studienausgabe Bd. 3: Psychologie des Unbewußten, Frankfurt a. M. 2000, S. 75-102
- Freud* Sigmund, Massenpsychologie und Ich-Analyse (1921), in: *ders.*, Studienausgabe Bd. 9: Fragen der Gesellschaft/Ursprünge der Religion, Frankfurt a. M. 1982, S. 61-134
- Freud* Sigmund, Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen (1939 [1934-38]), in: *ders.*, Studienausgabe Bd. 9: Fragen der Gesellschaft / Ursprünge der Religion, Frankfurt a. M. 2000, S. 455-581
- Fromm* Erich, Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil, in: Max *Horkheimer* (Hg), Studien über Autorität und Familie, Paris 1936, S. 77-135
- Fuchs* Eduard, Illustrierte Sittengeschichte vom Mittelalter bis zur Gegenwart, 3 Bde. und 3 Ergänzungsbde., München 1909-1916
- Gay* Peter/*Eder* Franz X., Freud für die Historie?, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 1 (1990), H. 1, S. 101-110

- Grunberger Béla/Chausseguet-Smirgel Janine*, Freud oder Reich? Psychoanalyse und Illusion, Frankfurt a. M. 1979
- Hahn Alois*, Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematization und Zivilisationsprozess, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 34 (1982), S. 407-434
- Hantscher Marc*, Sexualität als Konstrukt, in: SOWI 24 (1995), H. 1, S. 23-24
- Herzer Manfred/Féray Jean-Claude*, Karl Maria Kertbeny, in: Rüdiger *Lautmann* (Hg.), Homosexualität. Handbuch der Theorie- und Forschungsgeschichte, Frankfurt a. M./New York 1993, S. 42-47
- Jerouschek Günter*, „Diabolus habitat in eis“ Wo der Teufel zu Hause ist: Geschlechtlichkeit im rechtstheologischen Diskurs des ausgehenden Mittelalters und der frühen Neuzeit, in: Hans-Jürgen *Bachorski* (Hg.), Ordnung und Lust. Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, Trier 1991, S. 281-305
- Kennedy Hubert*, Karl Heinrich Ulrichs, in: Rüdiger *Lautmann* (Hg.), Homosexualität. Handbuch der Theorie- und Forschungsgeschichte, Frankfurt a. M./New York 1993, S. 32-38
- Klein Andreas*, Sakrament oder „weltlich Ding“? Eheverständnis bei Luther und Melanchthon im Kontext ihrer Lehre von den Sakramenten und im Vergleich mit römisch-katholischen Positionen bis zum 16. Jahrhundert. Mit einem Ausblick auf die Lutherrezeption bei Oswald Bayer (Diplomarbeit), Wien 1999
- Kraus Hermann*, Gütergemeinschaft und Polygamie. Die unmoralischen Wesensmerkmale des Kommunismus und jeder anderen Revolution. Dargestellt am Täuferkommunismus – an einer 1534/35 im belagerten Münster „endzeitlich“ gelebten Menschheitsutopie, Nürnberg 1975
- Lähteenmäki Olavi*, Sexus und Ehe bei Luther, Turku 1955
- Lemke Thomas*, Rechtssubjekte oder Biomasse? Reflexion zum Verhältnis von Rassismus und Exklusion, in: Martin *Stingelin* (Hg.), Biopolitik und Rassismus, Frankfurt a. M.

2003, S. 160-183

May Georg, Die Stellung des deutschen Protestantismus zu Ehescheidung, Wiederverheiratung und kirchlicher Trauung Geschiedener, Paderborn 1965

Pallaver, Günther, Das Ende der schamlosen Zeit. Die Verdrängung der Sexualität in der frühen Neuzeit am Beispiel Tirols, Wien 1987

Patrouch Joseph F., Sexualität und Herrschaft: Sexuelles Fehlverhalten in Strafprozessen vor drei grundherrlichen Gerichten Oberösterreichs, in: Daniela *Erlach*/Markus *Reisenleitner*/Karl *Vocelka* (Hg.), Privatisierung der Triebe? Sexualität in der Frühen Neuzeit, Frankfurt a. M. 1994, S. 151-165

Rammstedt Otthein, Sekte und soziale Bewegung. Soziologische Analyse der Täufer in Münster (1534/35), Köln 1966

Ranke-Heinemann Uta, Eunuchen für das Himmelreich. Katholische Kirche und Sexualität, Hamburg 1988

Reich Wilhelm, Massenpsychologie des Faschismus. Zur Sexualökonomie der politischen Reaktion und zur proletarischen Sexualpolitik, Kopenhagen/Prag/Zürich 1933

Reisenleitner Markus, Die Bedeutung der Werke Elias' für die Erforschung der Frühen Neuzeit, in: FRÜHNEUZEIT-INFO 1, 1990, S. 47-57

Reters Torsten, Liebe, Ehe und Partnerwahl zur Zeit des Nationalsozialismus. Eine soziologische Semantikanalyse, Dortmund 1997

Roper Lyndal, „Wille“ und „Ehre“: Sexualität, Sprache und Macht in Augsburger Kriminalprozessen, in: Heide *Wunder*/Christina *Vanja* (Hg.), Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1991, S. 180-197

Roper Lyndal, Sexualutopien in der deutschen Reformation, in: Hans-Jürgen *Bachorski* (Hg.), Ordnung und Lust. Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, Trier 1991, S. 307-336

- Scharffenorth* Gerta, „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. 1991, S. 97-108
- Schilling* Heinz, Die Kirchengzucht im frühneuzeitlichen Europa in interkonfessionell vergleichender und interdisziplinärer Perspektive – eine Zwischenbilanz, in: *ders.* (Hg.), Kirchengzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa, Berlin 1994, S. 11-40
- Schnabel-Schüle*, Kirchengzucht als Verbrechensprävention, in: Heinz *Schilling*, Kirchengzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa, Berlin 1994, S. 49-64
- Schorn-Schütte* Luise, „Gefährtin“ und „Mitregentin“. Zur Sozialgeschichte der evangelischen Pfarrfrau in der Frühen Neuzeit, in: Heide *Wunder*/Christina *Vanja* (Hg.), Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1991, S. 109-153
- Schröter* Michael, Scham im Zivilisationsprozess. Zur Diskussion mit Hans Peter Duerr, in: Hermann *Korte*, Gesellschaftliche Prozesse und individuelle Praxis. Bochumer Vorlesung zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie, Frankfurt a. M. 1990, S. 42-85
- Stayer* James M., Vielweiberei als „innerweltliche Askese“. Neue Eheauffassungen in der Reformationszeit, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* NF 32 (1980), S. 24-41
- Taylor* Gordon Rattray, Im Garten der Lüste. Herrschaft und Wandlungen der Sexualität, Frankfurt a. M. 1970
- Tilmann* Walter, Unkeuschheit und Werk der Liebe. Diskurse über Sexualität am Beginn der Neuzeit in Deutschland, Berlin/New York 1998
- Ussel* Jos van, Sexualunterdrückung. Geschichte der Sexualfeindschaft, Hamburg 1970
- Vocelka* Karl, Überlegungen zum Phänomen der „Sozialdisziplinierung“ in der Habsburgermonarchie, in: Daniela *Erlach*/Markus *Reisenleitner*/Karl *Vocelka* (Hg.), Privatisierung der Triebe? Sexualität in der Frühen Neuzeit, Frankfurt a. M. 1994, S. 31-45

Wilterdink Nico, Die Zivilisationstheorie im Kreuzfeuer der Diskussion. Ein Bericht vom Kongreß über Zivilisationsprozesse in Amsterdam, in: Peter *Gleichmann*/Johan *Goudsblom*/Hermann *Korte* (Hg.), Macht und Zivilisation. Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie 2, Frankfurt a. M. 1984, S. 280-304

9. Anhang

Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit ist in zwei Teile gegliedert, nämlich in einen Theorieteil, der sich mit der Historiographie der Sexualität und in einen Praxisteil, der sich mit den Vorstellungen über Ehe und Sexualität während der deutschen Reformationszeit, beschäftigt.

Im Theorieteil geht es darum die unterschiedlichen Ansätze, die sich im Laufe der Sexualitätsgeschichtsschreibung etabliert haben, vorzustellen, um daraus folgend einen Einblick in die Probleme, mit der sich diese noch relativ junge Teildisziplin der Geschichtswissenschaft auseinandersetzen hat, zu gewähren. Die positionelle Auseinandersetzung zwischen Essentialismus und Konstruktivismus steht dabei im Mittelpunkt der Problematisierung. Einen Schwerpunkt bildet vor allem auch die Rolle welche der Psychologie innerhalb der Historiographie der Sexualität zukommt, ebenso wie der Einfluss einzelner wissenschaftlicher Werke - wie etwa das von Michel Foucault „Sexualität und Wahrheit“ - auf diese.

Der Praxisteil versucht dann anhand der katholischen und der lutherischen Sichtweise die Auffassungen über die Ehe- und Sexualmoral während der Reformationszeit aufzuzeigen. Die sexualmoralischen Verhaltensanweisungen der katholischen Kirche, die auf antike Wurzeln zurückgehen und sich aus einer Ehe-, Lust- und Leibfeindlichkeit heraus speisen, sehen sich in dieser Zeit mit einer neuen Eheauffassung konfrontiert, innerhalb dieser die Ehe - und mit ihr verbunden die Sexualität - als „göttlich Werk“ und „weltlich Ding“ eine Aufwertung erfährt. Als Vertretung für die damals vorherrschenden radikaleren Positionen wird das Beispiel der Täufer herangezogen. Die Einführung der Vielweiberei im Täuferreich zu Münster und die dazu aufgeworfenen unterschiedlichen Interpretationsversuche stehen dabei im Vordergrund des Interesses.

Im Schlusskapitel wird dann der Frage nach der Wirksamkeit und Durchsetzbarkeit dieser christlichen ehe- und sexualmoralischen Anweisungen nachgegangen bzw. ein Erklärungsversuch für die Internalisierung von Verhaltensvorstellungen geliefert. Die Beichte, als wohl einflussreichster Kontrollmechanismus im Zusammenhang mit der Angst vor göttlichen Racheakten, wird hier als erfolgsversprechende Maßnahme angeführt.

Lebenslauf

Vor- und Zuname: Sabine Striny

Geburtsdaten: Mödling, 2. März 1982

Staatsbürgerschaft: Österreich

Schulbildung:

1988-1992	Volksschule in Unterwaltersdorf
1992-1996	Unterstufe des Real-, Aufbau- und Aufbaureal gymnasium der Salesianer Don Boscos in Unterwaltersdorf
1996-2001	Höhere Lehranstalt für Kultur- und Kongressmanagement in Baden
2001-2008	Studium für Geschichte und Politikwissenschaft an der Universität Wien

Pottendorf, am 26. September 2008