

Kenneth G.
Appold

Frauen im frühneuzeitlichen Luthertum: Kirchliche Ämter und die Frage der Ordination¹

Der Weg des Luthertums zur Frauenordination ist ein langer, oft umstrittener und in manchen Fällen noch nicht abgeschlossener. Gemessen an den Möglichkeiten, die sich im Nachhinein mit Luthers Neuauffassung des Predigtamts und mit seiner Konzeption vom allgemeinen Priestertum verbinden lassen, mag es erstaunlich sein, daß lutherische Kirchen erst seit dem Zweiten Weltkrieg damit begonnen haben, Frauen als Pfarrerrinnen einzusetzen und zu ordinieren. Ähnlich bemerkenswert ist der in manchen lutherischen Kirchen und Gemeinden immer noch vorhandene Widerstand gegen Frauen im Verkündigungsamt und sogar in nicht-ordinationsgebundenen kirchlichen Führungsfunktionen. Im Vordergrund stehen hier die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK), die Lutheran Church-Missouri Synod (LCMS), zahlreiche weitere Kirchen, die am International Lutheran Council (ILC) teilnehmen, aber auch einige Kirchen des Lutherischen Weltbunds. Das Beispiel der lutherischen Kirche Lettlands macht zudem deutlich, daß der Weg zur Frauenordination auch zurückgegangen werden kann. Die Hindernisse auf diesem Weg sind vielfältig. Besonders der Widerstand einzelner Personen und Ortsgemeinden setzt sich aus einem Gemisch von psychologischen, sozialen, theologischen und weiteren Motiven zusammen, die sich kaum erschöpfend analysieren lassen.² Doch die

1 Der Martin-Luther-Bund dankt dem Herausgeberkreis der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ und dem Verfasser für die Zustimmung zu einem erneuten Abdruck in seinem Jahrbuch. Ursprünglich war dieser Beitrag erschienen in: ZThK 103, 2006, 253–279.

2 Die wissenschaftliche Diskussion zum Thema Frauenordination ist zu umfangreich, um hier verzeichnet zu werden. Eine ausführliche Bibliographie ist erschienen in: W. Bock/W. Lienemann (Hg.), Frauenordination. Studien zu Kirchenrecht und Theo-

Tatsache, daß die eben genannten lutherischen Kirchen sich allesamt durch ein starkes „konfessionelles“ Bewußtsein auszeichnen und diese Konfessionspflege zum wesentlichen Bestandteil ihrer kollektiven Identität machen, gibt Anlaß zu einer präziseren Fragestellung. Die Frage, ob die Ordination von Pfarrerinnen das konfessionell-lutherische Erbgut beschädigt, ist innerhalb der Konfession noch nicht endgültig geklärt worden. Da die lutherischen Bekenntnisschriften – das, worauf sich ein konfessionelles Bewußtsein in erster Instanz stützen sollte – zum Thema des Geschlechts der Ordinanden bekanntlich schweigen, ist ein etwas weiter gefaßter Rückblick auf die traditionsbildende Wirkungsgeschichte der Reformation erforderlich. Kaum eine Epoche dieser Geschichte scheint für den gegenwärtigen Zweck so gut geeignet wie die der lutherischen Orthodoxie – das Zeitalter, welches am ehesten mit einem konservativen Konfessionalismus verbunden und deshalb gern von traditionsbewußten heutigen Lutheranern hervorgehoben wird. Die Frage, wie die lutherische Orthodoxie mit dem Thema der Frauenordination umging, ist noch nie eingehend untersucht worden.³ Ungenügend erforscht ist ebenfalls die Frage, ob und unter welchen theologischen und institutionellen Voraussetzungen Frauen in den Kirchen des frühneuzeitlichen Luthertums öffentlich tätig waren. Diesen Fragen soll im folgenden anhand von bislang unbekanntem Quellenmaterial nachgegangen werden. Manche Ergebnisse dürften dabei überraschen.

1. Institutionalisierte Tätigkeiten von Frauen in lutherischen Kirchen seit der Reformation

Kritiker haben oft bemängelt, daß die Reformation – insbesondere die lutherische – eher restriktiv als befreiend auf Frauen gewirkt habe, die einer speziellen Berufung zum religiösen Leben nachgehen wollten. Kulturhisto-

logie, Bd. III, 2000, 261–292. Zum historischen Widerstand der LCMS gegen die Frauenordination vgl. M. Todd, *Authority Vested: A Story of Identity and Change in the Lutheran Church-Missouri Synod*, Grand Rapids 2000. Zur Geschichte der Frauenordination in Deutschland vor dem Hintergrund reformatorischer Theologie vgl. besonders J. Ch. Janowski, *Umstrittene Pfarrerinnen. Zu einer unvollendeten Reformation der Kirche*, in: M. Greiffenhagen (Hg.), *Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte*, 1984, 83–107.

³ Einige Predigten und Evangelienauslegungen der lutherischen Orthodoxie stellt Christine Globig kurz dar in: Ch. Globig, *Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, 1994, 43–48.

rische Untersuchungen der Reformation in den deutschen Städten behaupten, daß der hiermit verbundene Umwandlungsprozeß keineswegs zu einer Emanzipation der Frau, sondern vielmehr zur Stärkung einer patriarchalischen Weltordnung geführt habe.⁴ Auch wenn eingeräumt wird, daß manche weibliche Frömmigkeitsformen zunächst gefördert wurden,⁵ bleibt die Erkenntnis, daß die im mittelalterlichen Klosterleben entstandenen Ämter für Frauen durch die Reformation weitgehend ersatzlos abgeschafft wurden.⁶ In vielen solchen Beobachtungen schwingt eine mehr oder weniger explizite Kritik mit, daß der von Luther und anderen Reformatoren hochgehaltene Gedanke eines allgemeinen Priestertums nie konsequent umgesetzt worden sei.⁷

Es steht außer Frage, daß sich die Reformation, besonders in Deutschland, auf dem Boden einer hierarchischen und patriarchalischen Weltordnung entfaltete. Die Tatsache, daß emanzipatorische Impulse, wie sie gelegentlich in der frühen Phase – und auch später im sog. „linken Flügel“ – der Reformation beobachtet werden können, keine Breitenwirkung für Frauen der frühen Neuzeit erreicht haben, ist ebenfalls unstrittig. Die Gründe hierfür sind vielfältig und können im folgenden nicht ausführlich behandelt werden. Dennoch muß gefragt werden, inwieweit die anti-emanzipatorische Tendenz, die in letzter Zeit gerade für die lutherische Reformation so oft behauptet worden ist, wirklich dominant war – und ob solche globalen Behauptungen nicht vielmehr den Blick auf wichtige Gegenbewegungen in der Theologie und im kirchlichen Leben des frühneuzeitlichen Luthertums verstellen.

Zunächst möchte hinsichtlich der Auflösung der Klöster daran erinnert werden, daß hiermit eine grundlegende theologische Aufwertung des Berufslebens *extra muros* einherging. Klöster konnten nach Luthers Ansicht deshalb geschlossen werden, weil die Ausübung christlicher Religiosität angemessener im alltäglichen Leben der Gemeinde zur Geltung komme als

4 Grundlegend hierzu L. Roper, *The Holy Household*, Oxford 1989 (dt.: *Das fromme Haus. Frauen und Moral in der Reformation*, 1995).

5 Roper, a. a. O. (wie Anm. 4), 7.

6 So Roper, a. a. O. (wie Anm. 4), 179–214; wie auch S. Karant-Nunn, *Continuity and Change: Some Effects of the Reformation on the Women of Zwickau* (SCJ XIII/2, 1982, 17–42); und neuerdings M. Jung, *Der Beitrag von Frauen zur Reformation und die Bedeutung der Reformation für Frauen*, in: Ders., *Nonnen, Prophetinnen, Kirchenmütter. Kirchen- und frömmigkeitsgeschichtliche Studien zu Frauen der Reformationszeit*, 2002, 9–16, 13 ff.

7 Vgl. z. B. Jung, *Beitrag* (wie Anm. 6), 14.

hinter monastischen Mauern.⁸ Kritisch kann dagegen eingewandt werden, daß solche Ansichten eben „nur Theologie“ seien und keine weitere historische Wirkung erzeugten. Doch damit wäre die historische Wirkungskraft des theologischen Diskurses der Reformation unterschätzt. Luthers theologische Aufwertung der nicht-klerikalen Berufe war mehr als ein theoretisches Gedankenspiel. Sie brachte vielmehr weitreichende praktische Konsequenzen für die Gestaltung des Lebens in der Kirche mit sich. Das zeigen insbesondere die zahlreichen diakonischen und lehrenden Tätigkeiten, die durch die neuen Kirchen- und Kastenordnungen der Reformationszeit im öffentlichen *ministerium* der Kirchen verankert wurden.⁹

Viele dieser kirchlichen Aufgaben waren ausdrücklich für Frauen vorgesehen. Die einflußreichen Kirchenordnungen Bugenhagens für die Städte Braunschweig (1528), Hamburg (1529) und Lübeck (1531) zeigen zum Beispiel einen breit angelegten Versuch, Frauen in die Arbeit der Gemeinden aufzunehmen. Hier, wie auch in anderen evangelischen Kirchenordnungen, sind es drei Bereiche, die dafür bevorzugt werden: das Hebammenwesen, die Armenpflege in den Hospitälern und die Lehre in den Mädchenschulen. In allen drei Bereichen besteht die Tätigkeit der Frauen aus einer Kombination von leiblicher und seelischer Fürsorge. Die ersten beiden sind geschlechtsspezifisch konzipiert, während letztere geschlechtsunabhängig ist. So üben Hebammen eine Tätigkeit aus, für welche Frauen nach gängigen frühneuzeitlichen Vorstellungen besser geeignet sind als Männer. Dasselbe gilt für Pflegeaufgaben in den Hospitälern, besonders – aber nicht nur – wenn es um die Pflege anderer Frauen geht. Dagegen ist die Lehrtätigkeit in Mädchenschulen nicht auf Frauen beschränkt. Im 16. und 17. Jahrhundert wird dieser Beruf sowohl von Frauen als auch von Männern ausgeübt. Alle drei Tätigkeitsbereiche umfassen laut Kirchenordnungen neben ihrer Hauptarbeit auch pastorale und Verkündigungsaufgaben.

Besonders Hebammen fungieren nach den bugenhagenschen Kirchenordnungen innerhalb ihres Bereiches als eine Art Stellvertreterinnen für Pfarrer. So sind sie bevollmächtigt, das Wort Gottes zu verkünden und Nottaufen auszuführen. Auch wenn Nottaufen bereits durch vorreformatorisches Kirchenrecht erlaubt waren, fällt auf, daß die Reformatoren die „Ausnahme-

8 Vgl. u. a. WA 6, 409.

9 Vgl. hierzu vor allem C. Lindberg, *Beyond Charity: Reformation Initiatives for the Poor*, Minneapolis 1993. Einige dieser Tätigkeiten wurden traditionell auch von Nonnen ausgeübt, so daß die Frage, ob sich die Zahl religiöser Berufsmöglichkeiten für Frauen durch die Reformation verringert oder vermehrt hat, hiermit unbeantwortet bleibt – und bleiben muß, bis zuverlässige Daten vorliegen.

situation“, für die dieses Recht konzipiert wurde, so weit „normalisierten“,¹⁰ daß sie für die Hebammen eine besondere theologische Vorbereitung durchführten und Rechenschaftspflicht gegenüber einem Superintendenten vorschrieben – und dies eben für Frauen.¹¹ Insofern hebt sich der Fall der Hebamme von der universalen Legitimationsgrundlage solcher Notsituationen ab und bildet einen durch die berufliche Spezialisierung bedingten regelmäßigen Sonderfall. Jeder Christ mochte aufgrund seiner eigenen Taufe – d. h. nach Luther, dank des allgemeinen Priestertums – dazu befähigt sein, in Notsituationen für den Pfarrer einzuspringen und zu taufen, doch Hebammen mußten mit der häufigen Wiederkehr solcher Situationen rechnen. Das Taufen gehörte so gesehen zu ihrem Beruf. Daher sollten sie im Gegensatz zur Allgemeinheit ausdrücklich von der Kirche hierauf vorbereitet und von der Kirche beaufsichtigt werden. Sie agierten in einer Rolle, welche – freilich nur innerhalb ihres beruflichen Kontextes und bezogen auf diese bestimmte Handlung – der Funktion von Ersatzpfarrern nahekam. Zudem läßt das Beispiel der Hebammen erkennen, daß eine hierarchische Einordnung nicht nur zur Unterdrückung von Frauen dienen muß, sondern ebenfalls eine Erweiterung – und Aufwertung – ihrer Handlungsmöglichkeiten bedeuten kann: Der Ruf nach Aufsicht durch den Superintendenten gilt nicht: nur der Kontrolle der Hebammen, sondern ebenso sehr der formalen Autorisation ihrer Tätigkeit. Angesichts der großen Zahl von Geburten und der hohen Säuglingssterblichkeit in jener Epoche kann diese Institutionalisierung kaum überschätzt werden.

Weitere kirchliche Aufgaben für Frauen gelten der Fürsorge für Arme und Kranke und orientieren sich an Vorbildern aus der frühchristlichen Diakonie. In manchen lutherischen Kirchenordnungen wurden solche Frauen

10 Das gilt allerdings nicht für den reformierten Protestantismus, dessen Bekenntnisschriften Nottaufen durch Frauen ausdrücklich ablehnen. Vgl. *Confession of Faith* (1560), cap. XXII; auch die *Confessio Helvetica posterior* (1566) verbietet die Nottaufe durch Frauen (cap. XX). Beide Bekenntnisschriften berufen sich auf das paulinische Schweigegebot.

11 Vgl. „Der erbarn stadt Brunswig christlike ordeninge to denste dem hilgen evangelio, christliker leve, tucht, frede unde eynicheit [...] 1528.“ In: *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, hg. v. E. Sehling [= Sehling], Bd. 6: *Niedersachsen I/1*, 1955, 348–455, hier 359–362, besonders 359: „Sulke heveammen, wen se angenamen synt, scholen gewiset werden to deme superattendeten eddeer to eyneme anderen prediger, dat se leren, wat Gades wort bedrept in orer sake.“ Zur Frage der Taufe vgl. a. a. O., 360. Vgl. ebenfalls die etwas weniger ausführlichen Stellen in den Kirchenordnungen von Hamburg (1529) und Lübeck (1531): Sehling, Bd. 5, 513; und die *Wolfenbüttler KO* von 1543: Sehling, Bd. 6, I/1, 68 f.

den männlichen Diakonen zugeordnet.¹² Bei den Reformierten geschah das auch,¹³ und hier verwendete man gelegentlich die in Calvins Ämterlehre vorkommende Bezeichnung „Diakonisse“¹⁴. In lutherischen Gegenden scheint diese Bezeichnung – aus bislang ungeklärten Gründen – selten gewesen zu sein,¹⁵ doch diakonische Tätigkeiten wurden von Frauen häufig ausgeübt und hatten im Institutionswesen vieler Kirchen einen festen Platz. Wie weit verbreitet eine solche diakonische Aktivität von Frauen im frühneuzeitlichen Luthertum war, ist bislang nicht flächendeckend untersucht worden. Stichproben in Kirchenarchiven machen aber deutlich, daß Frauen weit häufiger institutionalisierte Tätigkeiten in ihren Kirchen ausgeübt haben, als z. B. aus den Kirchenordnungen ersichtlich ist. Aus Wittenberg etwa berichten die Akten des Stadtkirchenarchivs von „Büttenmägdern“, die mindestens seit dem frühen 17. Jahrhundert bis ins späte 18. Jahrhundert im Grauen Kloster und dem Heiligen-Kreuz-Hospital tätig waren und eine Reihe unterschiedlicher Aufgaben wahrnahmen.¹⁶ Hierfür wurden sie von der Kirche

12 Vgl. die Kirchenordnungen von Lübeck und Hamburg: Sehling, Bd. 5, 365.508 f. Vgl. ebenfalls die Kirchenordnung der Stadt Minden (1530) in: Die evangelischen Kirchenordnungen des sechzehnten Jahrhunderts, hg. v. A. L. Richter, Bd. I, 1846, 138–140.

13 Vgl. etwa die Kirchenordnung von Emden (1594) zur Erwählung von „veer erbare[n] weduwen unde godtsalige matronen“ zum caritativen Dienst im dortigen ehemaligen Franziskanerkloster: Sehling, Bd. 7, II/1, 480–513, hier 505.

14 Die Bezeichnung „Diakonisse“ findet man u. a. in den reformierten Gemeinden von Wesel und Amsterdam. Vgl. hierzu Th. Schäfer, Die Geschichte der weiblichen Diakonie, ²1887, 75–80. Calvin führt im Rahmen seiner Ämterlehre bekanntlich auch ein Diakonissenamt nach neutestamentlichem Vorbild ein (mehr hierzu, s. u.). Vgl. J. Calvin, *Institutio christianae religionis* (1559), IV.iii.9, ferner IV.xiii.18. In welchem Maß sich Calvin um eine praktische Umsetzung des Diakonissenamts bemüht hat, bleibt unbekannt; die Genfer Kirchenordnungen von 1541 und 1561 erwähnen keine Diakonissen. Vgl. weiter hierzu E. McKee, Diakonie in der klassischen reformierten Tradition und heute, in: Dies./R. Ahonen, Erneuerung des Diakonats als ökumenische Aufgabe (Diakoniewissenschaftliche Studien 7), 1996, 35–147, 96–104.

15 Schäfer nennt zwei Beispiele für lutherische Diakonissen im 16. und frühen 17. Jahrhundert: einmal im Jungfrauenstift von Keppel bei Siegen, das andere Mal im Jungfrauenkloster von Walsdorf. In beiden Einrichtungen wurden sowohl geistliche als auch weltliche Ämter von Frauen ausgeübt, und zu den geistlichen gehörten in Keppel u. a. das Amt der Priorin, der Vorsängerin, der „Diakonissa, das ist: die Almosen aussteilt“, sowie Katechetinnen und eine Küsterin (Schäfer [wie Anm. 14], 73). Das lutherische Kloster in Walsdorf hatte eine ähnliche Verteilung der Ämter (a. a. O., 74).

16 Die Büttenmägde werden weder in den Wittenberger Kirchenordnungen noch in der Hospitalordnung von 1555 erwähnt, dafür aber in den Besoldungslisten der Wittenberger Stadtkirche: „Besoldung der Geistlichen und Gotteskastenangestellten [...] 1622–1652“ (Wittenberger Stadtkirchenarchiv [= WB SKA]: AI 513). Vgl. ebenfalls

analog zu Diakonen, Organisten und Kantoren besoldet.¹⁷ Eine handschriftlich überlieferte Dienstanweisung macht die Anlehnung dieser Arbeit an klassische altkirchliche diakonische Tätigkeiten wie Almosensammlung und Krankenpflege deutlich:

„Treue, Fleiß und Ordnung [werden gefordert], insonderheit beym Einheizen mit dem Feuer Behutsamkeit, die Graue-Closter= und Hospital Büchße zum Heil. Creuz wie auch die Butte zu Einsammlung des Allmosens wöchentl. in die Häuser herein zu tragen, denen Armen im grauen Closter und Hospital in Kranckheiten die erforderl. Wartung zu leisten und alles übrige, was ihr von Seiten der Capelle anbefohlen werde, willig zu tun.“¹⁸

Neben dem Inhalt der Dienstleistung werden zwei weitere Faktoren deutlich, die für eine Einordnung solcher Beispiele bedeutsam sind: Die Tätigkeit wird von der Kirche besoldet und beaufsichtigt, und die Zahl derer, die sie ausüben, wird mittels bestimmter Auswahlkriterien eingeschränkt. Daraus folgt, daß diese weibliche diakonische Arbeit zwar ein Ausdruck allgemein christlicher caritas ist und aus dieser ihre theologische Legitimation bezieht; darüber hinaus stellt sie jedoch eine in spezieller Weise institutionalisierte Form solcher Nächstenliebe dar, welche nicht durch jede, sondern nur durch besonders geeignete Personen ausgeübt werden kann. Diese werden wiederum unter die Aufsicht des Verkündigungsamtes gestellt.

Keine Seltenheit waren im 16. und 17. Jahrhundert lutherische Lehrerinnen. „Schulmeisterinnen“ und Lehrerinnen der Mädchen- oder „Jungfrauenschulen“ werden in zahlreichen frühen Kirchenordnungen erwähnt, beginnend mit der Leisniger Kastenordnung von 1523.¹⁹ Auch die bugenhagen-

eine auf die Büttenmagd bezogene Rechnung vom 14. September 1779, in: „Extract von den Besoldungen [...] derer bey der Pfarrkirche, Stadt, Schule und Kapelle angestellten Personen“ (WB SKA: AI 529). Die ältesten Belege stammen aus den 1620er Jahren (WB SKA: AI 513), doch die Aktenlage ist so lückenhaft, daß eine frühere Einrichtung des Amtes keineswegs auszuschließen ist. Zu den Wittenberger Hospitalern und zur Büttenmagd vgl. W. Böhmer/R. Kabus, Zur Geschichte des Wittenberger Gesundheits- und Sozialwesens, Teil II. Das 18. Jahrhundert, 1983, 19–25.

17 Vgl. WB SKA: AI 513. Die Akte enthält eine Besoldungsliste aller Kirchendiener, beginnend mit dem Superintendenten und endend mit den Büttenmägden, Küstern u. a.

18 „Registratura Wittenberg auf der Capelle, den 7. Jan. 1777“, in: WB SKA: AI 497. Diese Beschreibung ist zwar recht spät, wird aber sicherlich in ähnlicher Form auch im 17. Jahrhundert zugetroffen haben.

19 Sehling, Bd. 1, I/1, 602: Es solle „eine ehrliche, betagte, untadliche weibs person mit eim jaergelde und etlichem vorrathe versehen werden, die jungen meidlein unter zwelf jaren in rechtlicher christlicher zucht, ehre und tugent zu unterweisen, und [...] deutsch schreiben und lesen lernen [...]“.

schen Ordnungen fordern die Ernennung von qualifizierten Lehrerinnen für die Mädchenschulen.²⁰ Der Unterricht in Mädchenschulen beschränkte sich keineswegs, wie gelegentlich angenommen wird, auf Stricken, Häkeln und Benimmregeln, sondern umfaßte Lesen, Schreiben, Mathematik, Musik sowie Bibellektüre und Katechismus. Für die beiden letzteren Gegenstände, die meist im Mittelpunkt der Tätigkeitsbeschreibungen stehen,²¹ sind theologische Grundkenntnisse der Lehrerin unerlässlich. Daher ist die materiale Nähe zum Pfarramt bei diesem Beruf stärker ausgeprägt als bei den vorigen beiden. Der Lehrerberuf ist darüber hinaus nicht geschlechtsgebunden; hier waren Mann und Frau eher austauschbar als etwa im Fall der Hebammen.

Beide Aspekte – die Nähe zum Pfarramt und die Geschlechtsunabhängigkeit – werden durch Beispiele aus der Wittenberger Praxis des 16. Jahrhunderts deutlich. In der Visitationsregistratur von 1533 wird der Wittenberger Jungfrauenschule ein Schulmeister zugeordnet, dem nach Bedarf der Küster zur Hilfe kommen soll.²² Grundzüge des schulischen Curriculums werden mit dem Pfarrer, zu dessen Amt auch die Aufsicht über die Schulen gehört, abgesprochen.²³ Die Nähe des Schulmeisterberufs zum Pfarramt wird 20 Jahre später noch deutlicher. Die Visitationsregistratur von 1555 stellt nämlich fest, daß das Schulmeisteramt seit einem Jahr vom vierten Diakon – also von einem ordinierten Pfarrer²⁴ – probeweise ausgeübt und diese

20 Vgl. Sehling, Bd. 5, 346f.500; Bd. 6, I/1, 370f. Neben den Kirchenordnungen geben auch Visitationsberichte Einblick in lokale Situationen. Vgl. K. Pallas, Die Registraturen der Kirchenvisitationen im ehemals sächsischen Kurkreise. Erster Teil: Die Ephorien Wittenberg, Kemberg und Zahna, 1906. Neben den Beispielen aus Wittenberg wurden die Mädchenschulen von Kemberg und Schmiedeberg ebenfalls lange Zeit von Schulmeisterinnen geführt (vgl. a. a. O., 197.210.328.337f).

21 Vgl. Sehling, Bd. 6, I/1, 370f; sowie den entsprechenden Abschnitt der Wittenberger Visitationsregistratur von 1533, gedr. in Sehling, Bd. 1, I/1, 705f; und in Pallas (wie Anm. 20), 12f.

22 Vgl. Sehling, Bd. 1, ebd.; Pallas a. a. O. (wie Anm. 20), ebd. Zur Wahl des Schulmeisters vgl. Pallas, a. a. O. (wie Anm. 20), 25, und Sehling, a. a. O., 709.

23 „Und in welchen buchern die iunkfrauen lesen und geubt werden sollen, davon soll der schulmeister den herrn pfarrer als den superattendenten der schulen rat fragen.“ (Pallas, a. a. O. [wie Anm. 20], 12; vgl. Sehling, a. a. O., 705).

24 In Wittenberg heißen die Pfarrer der Stadt- und Schloßkirche in der frühen Neuzeit gewöhnlich „Diakon“ und werden zur öffentlichen Verkündigung und Verwaltung der Sakramente ordiniert. Der Diakon, um den es in diesem Fall geht, ist der 1553 ordinierte Magister Petrus Ezelius aus Schleitz (ca. 1529–1570). Er hatte genannte Position bis zu seiner Beförderung auf die Stelle des 3. Diakons 1559 inne. Vgl. hierzu J. Ch. Erdmann, Biographie sämtlicher Pastoren und Prediger an der Stadt- und Pfarrkirche zu Wittenberg, 1801, 15.

Praxis nun von den Visitatoren verbindlich gemacht wird.²⁵ Bei dieser Konstruktion bleibt es in Wittenberg auch einige Zeit. So lehrten der 1553 ordinierte Diakon Petrus Ezelius und dessen Nachfolger im Amt beide in der Mädchenschule. Vor der Visitation von 1575 fand aber erneut eine bedeutsame Änderung in der Besetzung des Mädchenschulmeisterpostens statt. Jetzt wird das Amt nicht mehr vom vierten Diakon ausgeübt, sondern von einer „ehrbare[n] Matrone“, der assistiert wird von einem – offenbar männlichen – *coadiutor*²⁶. Nicht nur die Tätigkeit bleibt vom Geschlecht des Lehrenden unberührt, auch das Gehalt bleibt dasselbe: Das Grundgehalt der Schulmeisterin von 20 fl. stimmt exakt mit dem überein, was der vierte Diakon bekommen hatte.²⁷ Die „Studiengebühren“ der Schülerinnen bleiben ebenfalls gleich und liegen bei 2 gr. pro Quartal.²⁸ Das heißt, die Lehrtätigkeit in der Mädchenschule kann sowohl von Männern als auch von Frauen ausgeübt werden und wird in beiden Fällen gleich bewertet – und gleich besoldet.

Die Tatsache, daß diese Tätigkeit aber nicht von irgendeinem beliebigen Mann, sondern von einem ordinierten Pfarrer im Rahmen seiner Amtspflichten ausgeübt wurde und daß sie wiederum ohne weiteres auf eine Frau übertragen werden konnte, ist noch bemerkenswerter. Im Kontext der Schullehre, die immerhin theologische Grundkenntnisse erforderte, Verkündigungsaufgaben umfaßte und an die kirchliche Supervision gebunden war, wurde in diesem Fall eine geeignete Frau in Wittenberg ganz offensichtlich auf die-

25 Vgl. die Visitationsregistratur von 1555, gedruckt in Pallas, a. a. O. (wie Anm. 20), 34: „Jungfrau schulmeister ist der quartus diaconus, welcher bede ampt wol versorgen kan; und ist die iungfrau schul mit rat und bewilligung domini pastoris, der burgemeister und kastenhern zum vierten diaconat geschlagen im 1554. jar, und die weil solche verordnung, uf ein iar zu versuchen bewilligt, nach ausgang des iars fruchtbar befunden ist, haben wir verordente visitatores [...] confirmirt und bestetigt, das hinfurder der vierte oder dorfdiaconus auch die iungfrauenschul verwesen soll, damit er seine unterhaltung dester stattlicher haben könn.“ Der Vermutung, daß es sich bei dieser Lehrtätigkeit um ein „Zubrot“ handelt, welches außerhalb der regulären Amtspflichten des Diakons liegt, wird durch den hohen zeitlichen Aufwand – gut 6 Stunden am Tag –, der mit dieser Tätigkeit einhergeht, widersprochen. Die Tätigkeit in der Mädchenschule wird ein zentraler und theologisch begründeter Bestandteil des 4. Diakonats gewesen sein. Hierfür spricht schon die Verweisung an die Visitatoren.

26 Vgl. a. a. O., 48. Der vierte Diakon – nun ist es M. Cyriakus Wolf – bleibt weiterhin in der Schullehre tätig, wechselt nun aber zur Knabenschule, wo er sechs Stunden täglich unterrichtet.

27 Vgl. ebd. und a. a. O., 36.

28 Hinzu kommen u. a. 12 schfl. Korn und freie Behausung; vgl. a. a. O., 48.

selbe Ebene gestellt wie – männliche – Pfarrer. In der Schule hatte sie dieselbe Position wie vorher der vierte Diakon, und ihre Arbeit wurde gleich bewertet. Ein Einzelfall war das keineswegs. Auch wenn die Unvollständigkeit der Quellenlage Verallgemeinerungen erschwert, ist unbestreitbar, daß weitere Frauen im Umfeld Wittenbergs im späten 16. und im 17. Jahrhundert ähnliche Positionen innehatten und vergleichbar besoldet wurden.²⁹ Doch das Wittenberger Beispiel hat sowohl wegen der klaren Vergleichbarkeit der Schulmeisterin mit dem vierten Diakon als auch wegen des hervorgehobenen Profils der Lutherstadt eine besondere historische Bedeutung.

2. Frauen und das Predigtamt

Angesichts der auffälligen Überschneidungen von institutionalisierten kirchlichen Tätigkeiten für Frauen mit Aufgaben des Pfarramts stellt sich die Frage, warum es im frühen Luthertum keine Pfarrerrinnen gab. Warum „durften“ Frauen z. B. als Hebammen mehr oder weniger regelmäßig taufen, als Schullehrerinnen das Wort verkünden und im Glauben unterweisen und als Pflegerinnen diakonische Fürsorge ausüben, ohne daß sie zum ordinationsgebundenen Predigtamt zugelassen worden wären?

Das Proprium des ordinationsgebundenen Predigtamts liegt im öffentlichen Wirken in der Kirche: dem Predigen und der Sakramentsverwaltung im Gottesdienst (vgl. CA 14). Predigende Frauen scheint es im frühen Luthertum nur in Ausnahmefällen und meist außerhalb des Gottesdienstes gegeben zu haben. Die bereits erwähnten evangelischen Jungfrauenklöster in Keppel und Walsdorf z. B. scheinen, in Fortführung vorreformatorischer Bräuche, geistliche Ämter für Frauen gehabt zu haben.³⁰ Auch wenn diese Fälle, wie Schäfer schreibt, von zuständigen Superintendenten genehmigt wurden, spiegeln sie eine Sondersituation, denn die Tätigkeit dieser Frauen fand allem Anschein nach nur innerhalb des Klosters statt.³¹ Frauen, die im Kontext der radikaleren reformatorischen Bewegungen gepredigt haben, wie

29 Als Beispiele seien die Mädchenschulen von Kemberg und Schmiedeberg genannt (vgl. a. a. O., 197.210.328.337f).

30 Vgl. Schäfer, a. a. O. (wie Anm. 14), 73f. Schäfer nennt mehrere Ämter, die ausdrücklich als „geistlich“ bezeichnet werden, unter anderem auch eine Vorleserin, die vor versammelter Gemeinde aus der Schrift gelesen habe.

31 Eine neuere Untersuchung dieser Beispiele wäre auf jeden Fall erstrebenswert, kann an dieser Stelle aber nur angeregt werden.

z. B. in Zwickau in den frühen 1520er Jahren, wurden bald vom lutherischen „Establishment“ – d. h. sowohl von der Obrigkeit als auch von Theologen, u. a. von Luther selbst – davon abgehalten.³² Ein weiteres, viel diskutiertes Beispiel stellt die Straßburger Flugschriftenautorin und Pfarrfrau Katharina Zell dar.³³ Aufgrund ihrer umfangreichen literarischen Tätigkeit wird sie gelegentlich als evangelische „Laientheologin“ bezeichnet,³⁴ ihre nicht weniger bedeutsame Aktivität als Ehefrau eines Pfarrers läßt Thomas Kaufmann in diesem Zusammenhang gar von einem „Pfarrfrauenamt“ sprechen.³⁵ Selbst Katharina Zell hielt sich allerdings von der Kanzelverkündigung und Sakramentsverwaltung zurück³⁶ und leitete ihre berühmten Grabreden von einem durch die Lehre vom allgemeinen Priestertum legitimierten „Notmandat“ ab.³⁷ Katharina Zell war keine Pfarrerin und betonte selbst den Unterschied. Dasselbe gilt für weitere bekannte Pfarrfrauen wie insbesondere Katharina von Bora, deren kulturelle Wirkung auf das reformatorische Amtsverständnis kaum zu überschätzen ist, die jedoch weder ein eigenständiges Amt noch die Zulassung zum ordinationsgebundenen Pfarramt angestrebt haben.

Luther selbst zeigt sich in der Frage des Amtes von Frauen ambivalent.³⁸ Er verteidigt hartnäckig den Gedanken des allgemeinen Priestertums gegen jegliche Kritiker:³⁹ Die „priesterliche Gewalt“ ist, so Luther, „allen Christen

32 Vgl. Karant-Nunn, a. a. O. (wie Anm. 6), passim.

33 Vgl. hierzu vor allem E. McKee, Katharina Schütz Zell. Vol. 1: The Life and Thought of a Sixteenth-Century Reformer, Leiden 1999.

34 So z. B. M. Jung, Katharina Zell geb. Schütz (1497/98–1562). Eine Laientheologin der Reformationszeit? In: Ders., Nonnen, a. a. O. (wie Anm. 6), 121–168. Vgl. ebenfalls Ders., „Schweigende Weiber“ oder „prophezeiende Töchter“? Das Selbstverständnis von Flugschriftenautorinnen im Kontext reformatorischer Theologie, in: Ders., Nonnen, a. a. O. (wie Anm. 6), 169–221.

35 Th. Kaufmann, Pfarrfrau und Publizistin – Das reformatorische „Amt“ der Katharina Zell, in: Zeitschrift für Historische Forschung 23, 1996, 169–218. Speziell zur Anwendung des Amtsbegriffs: „Von dieser knapp skizzierten Symbolwirkung der Pfarre her erklärt es sich, daß diese zum integralen Bestandteil des sich formierenden konfessionellen Amtsbegriffs wurde, die Ehe des Pfarrers und damit die Pfarrfrau gehört in einen historisch aufweisbaren theologischen Sachzusammenhang mit dem Pfarramt selbst“ (a. a. O., 173).

36 Vgl. a. a. O., 191.

37 Vgl. a. a. O., 200.213 f.

38 Eine ausführlichere Behandlung der Frage bei H. Goertz, Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther, 1997. Vgl. dort besonders die Bemerkungen zur Frauenordination 252–258.

39 Ausdrückliche Kritik kommt von seinen altgläubigen Gegnern. Doch indirekt spürt er sie auch „von links“, nämlich dann, wenn seine Lehren in eine für ihn nicht mehr tragbare Form umgesetzt werden (z. B. in Zwickau).

gemein⁴⁰. Diese Aussage gilt, wie der Reformator immer wieder hervorhebt, für Frauen ebenso wie für Männer. Damit begründet er sowohl die Nottaufe durch Frauen als auch deren Predigen in Notsituationen oder „in privata ecclesia“⁴¹. Eine aus der Schöpfung herrührende Inferiorisierung der Frau, die sie vom Priestertum aller Gläubigen ausklammert, lehnt Luther ab. Er lehrt genau das Gegenteil. Für ihn ist die Subordination der Frau erst eine Folge des Sündenfalls.⁴² Doch auch wenn es im allgemeinen Priestertum keinen Unterschied zwischen Frau und Mann gibt, tritt die Bedeutung dieser Gleichheit für Luther zurück, sobald es um die Ausübung des öffentlichen Predigtamts geht. Dazu reicht es nach Luther nicht, überhaupt fähig zu sein; gerade wegen der Allgemeinheit des Priestertums bedarf es darüber hinaus einer kirchlichen „Erwählung“: „Wenn die priesterliche Gewalt allen Christen gemein ist, so folgt, daß niemand dieselbige öffentlich ausüben dürfe, er sey denn von allen hierzu erwählet.“⁴³ Wer für eine solche Erwählung in Frage kommt, macht Luther an anderer Stelle deutlich: Es sind „geeignete“ Menschen, und zu deren „Eignung“ gehört eine gute Stimme und Aussprache. Deshalb – und nur deshalb – sollen sie Männer sein, da Frauen nach Luthers Ansicht eine solche Stimme nicht haben.⁴⁴

40 So z. B. WA 10 III, 107, ähnlich WA 8, 424; WA 12, 181 u. 309; WA 30 III, 518–527.

41 Vgl. zur Nottaufe WA 12, 181: „Itaque et mulieres, dum baptsiant, legitime funguntur sacerdotio“. Zum Predigen vgl. WA 8, 498: „Wenn aber keyn man prediget, ßo werß von nöthen, das die weyber predigeten“. Vgl. die Äußerungen zu Sarahs Tätigkeit, die zwar als Spezialmandat relativiert, aber zugleich legitimiert wird (WA 30, 18): „Mandatum speciale non tollit universale, praeterquam quod est locata Sarah in privata ecclesia [...] Mulier debet loqui de domesticis et domo.“

42 So z. B. Luthers Auslegung von 1. Mose 3,16 (vgl. WA 42, 151). Die Subordination der Frau geht nicht aus der Schöpfung hervor, sondern kommt erst als Konsequenz des Sündenfalls in die Welt. Mehr zu diesem Themenkomplex bei Janowski, a. a. O. (wie Anm. 2), 100f.

43 WA 10 III, 107.

44 So Luther in der 1521 verfaßten Schrift „Vom Mißbrauch der Messe“ (WA 8, 497; vgl. auch WA 8, 424f): „Denn ßo gebeutt Paulus Timotheo, Das er denen das wortt gottis tzu predigen befelß, die datzu geschickt sind und die andern leren unnd unterweyssen können. Denn es gehortt tzu dem geyst, wer predigen wil, eyn gutte stymm, eyn gutt außsprechen, eyn gutt gedechtniß und ander naturliche gaben: wilcher die selbigen nicht hatt, der schweygt billich still unnd lest en andern reden. Alßo verpeutt Paulus den weybern tzu predigen ynn der gemeyn, da menner sind, wilche tzu reden geschickt sind, das ehre unnd tzucht gehalten werde, die weyl eynem man viel mehr tzu reden eygent und gebürt unnd auch datzu geschickter ist.“

Und Paulus hatt das nicht auß seinem eygen hawbt verpotten, ßondern er berüfft sich auffß gesetz, wilchs sagt, die weyber sollen unterthenig seyn.“

Luther greift zu dieser Einschränkung unter dem Druck seiner Gegner. Zunächst wehrt er sich gegen den aus Rom erhobenen Vorwurf, seine auf die geistige Qualifikation aller Gläubigen aufbauende Amtslehre gestatte es Frauen zu predigen und verstoße damit gegen das paulinische Schweigegebot (vor allem aus 1. Kor 14,34).⁴⁵ Schon die normative Bedeutung der Schrift hätte ihn genötigt, auf diese Kritik einzugehen. Doch das Beispiel der Schwärmer, bei denen Frauen tatsächlich gepredigt haben (s. o.), scheint ihn ebenfalls zu beunruhigen und veranlaßt weitere restriktive Äußerungen.⁴⁶ Da Luthers Aussagen einen gewissen *ad-hoc*-Charakter haben, fällt es schwer, sie systematisch zu bewerten, und eine ausführliche Untersuchung kann an dieser Stelle nicht geboten werden. Doch einige Merkmale seiner Argumentation sollen hier hervorgehoben werden, denn sie wirkten unter seinen Nachfolgern prägend nach. Zum einen fällt auf, daß Luther das paulinische Schweigegebot stark relativiert. Aus seiner Sicht gilt es nur dann, „wenn nemlich Männer da sind“, die reden können.⁴⁷ Zudem ist 1. Kor 14,34 für ihn so wenig überzeugend, daß er sogar überlegt, ob Paulus hier mit göttlicher Autorität spreche – oder nur „auß seinem eygen hawbt“⁴⁸. Diese Überlegung weist er anschließend zurück, kann die paulinischen Aussagen aber nur unter Berufung auf 1. Mose 3,16 verstehen. Gebiete Paulus den Frauen das Schweigen in der Kirche, dann vor allem, um die aus 1. Mose 3 hervorgehende postlapsarische Ordnung aufrechtzuerhalten;⁴⁹ in dieser Ordnung steht die Frau unter dem Mann und darf ihn nicht regieren.⁵⁰ An einem solchen Ordnungsverständnis scheint Luther sehr viel stärker festzuhalten

45 Vgl. vor allem die Argumentation in WA 8, 497f bzw. WA 8, 424f.

46 Vgl. vor allem die bereits zitierte Predigt in der Zwickauer Marienkirche (1522), WA 10 III, 107: „Wenn die priesterliche Gewalt allen Christen gemein ist, so folgt, daß niemand dieselbige öffentlich ausüben dürfe, er sey denn von allen hierzu erwählet, obgleich in geheim ein jeder seinen Bruder nach dem Evangelio erinnern kann. Davon schreibt Paulus 1. Cor. 14,34: ‚Eure Weiber lasset schweigen in der Gemeinde‘, wenn nemlich Männer da sind.“ Vgl. ebenfalls die Schrift „Von den Schleichern und Winkelpredigern“ (1532), WA 30 III, 518–527.

47 WA 10 III, 107.

48 WA 8, 497.

49 Vgl. ebd. Wie bereits erwähnt, versteht Luther die Subordination der Frau aus 1. Mose 3 nicht als schöpfungsgemäß, sondern als eine Folge des Sündenfalls. Diese Linie wirkt auch in der Orthodoxie fort. So stellt z. B. Abraham Calov zu 1. Mose 3,16 fest, daß die *subjectio mulierum* als Strafe und daher nicht als eine *lex generalis* zu betrachten sei; vgl. A. Calov, *Biblia Testam. Veteris illustrata*, tom. I. Frankfurt a. M. 1672, 248 a. Ähnlich Salomon Gesner, *Commentarius in Genesin, seu primum librum Moysis*. Wittenberg 1613, 96.

50 Vgl. die genannten Stellen aus WA 8 sowie WA 50, 633.

als am Schweigegebot selbst. Daraus entsteht sein ambivalentes Verhältnis zum öffentlichen Predigen von Frauen: Lehnt er einerseits eine schöpfungsmäßige Inferiorisierung ab, so hält er andererseits an einer postlapsarischen Subordination fest. Nicht das Wesen der Frau hindert sie daran, das öffentliche Predigtamt auszuüben, sondern das ihr von Gott nach dem Sündenfall zugewiesene Verhältnis zum Mann – und ihre schwache Stimme.

Nun fragt sich allerdings, selbst wenn man von diesem Verständnis von 1. Mose 3 ausgeht, ob das hier ausgesagte Subordinationsgebot überhaupt für das Verhältnis zwischen Prediger und Zuhörer geltend gemacht werden kann. Auch wenn 1. Mose 3 ein „Regiment“ der „Weiber“ ausschliesse, wäre fraglich, ob Predigen mit „Regieren“ verglichen werden kann und ob Luther den Charakter *sui generis* der Evangeliumsverkündigung hier nicht übersieht.⁵¹ Es scheint, daß Luthers Äußerungen sehr von seinem geschichtlich bedingten Bild von „öffentlicher Ordnung“ abhängig und von politischer Begrifflichkeit geprägt sind. Doch er konnte auch anders reden. Betont er doch sonst, daß die Verkündigung keine Herrschaft, sondern ein Dienst (ministerium), daß der Amtsträger folglich „Diener“ (minister) der Gemeinde ist, wie die reformatorische Amtstheologie programmatisch lautet. Ganz in diesem Sinn besteht z. B. Melanchthon auf einer Wesensungleichheit zwischen Politik und Kirche, politischem Regiment und kirchlichem Amt.⁵² Er stellt damit die Übertragbarkeit von politischen Kategorien auf die Kirche grundsätzlich in Frage. Theologen der lutherischen Orthodoxie folgen Melanchthon hierin und werden noch deutlicher: Das Verhältnis zwischen Predigern und Gemeinde dürfe niemals so gestaltet sein wie das zwischen *gubernatores* und *subditi*, denn die Verkündigung des Evangeliums ist kein *dominare*, sondern ein *pascere*.⁵³ Von einem „Regiment“ durch Pfarrer – ob

51 So vor allem die Argumentation in „Von den Konziliis und Kirchen“ (1539), Luthers wohl negativstes Urteil zum Thema: „Denn solch unterschied auch die natur und Gottes Creatur gibt, das weiber (viel weniger Kinder oder Narren) kein Regiment haben können, noch sollen, wie die erfahrung gibt und Mose Gen. 3. spricht: ‚du solt dem Man unterthan sein‘, das Evangelion aber solch natürlich recht nicht aufhebt, sondern bestetigt als Gottes ordnung und geschepffe“ (WA 50, 633).

52 Vgl. Melanchthons Ausführungen zur „Kirche“ in den *Loci theologici* (III. actas), CR 21, 825–840, sowie seine Disputationen zum Thema „de ecclesia“, z. B. CR 12, 484–488.526–529.566–576 und 677–682. Melanchthon geht auf die Frage vor allem aus zwei Gründen ein: um die Notwendigkeit einer *successio episcoporum* für die Kirche auszuschließen und um das Wesen der Kirche als einer Gemeinschaft „unter dem Kreuz“ zu charakterisieren, welche grundsätzlich anders zu bestimmen sei als eine politische Entität.

53 So eine öfters anzutreffende Argumentation aus der Orthodoxie, die vor allem bei Jakob Martini (s. u.) einen Höhepunkt findet. Vgl. J. Martini, *Disputationes pro Augu-*

weibliche oder männliche – kann insofern keine Rede sein. Die Ordnung der Kirche ist – zumindest theologisch gesehen – von einer anderen Art als die der Gesellschaft. Die reformatorische Tradition selbst bietet Ansätze dazu, die oben skizzierte Verwertung von 1. Mose 3 auszuhebeln.

Allerdings wird diese Einsicht weder von den Reformatoren noch von der Orthodoxie explizit auf das Thema des Predigens von Frauen angewandt. Die Frage, ob Frauen, denen unstrittig das allgemeine Priestertum zukommt, öffentlich – d. h. in der Kirche und auch vor Männern – predigen dürfen, scheint im frühen Luthertum keine intensiven Diskussionen ausgelöst zu haben. Luthers Ambivalenz bleibt erhalten. So wird Frauen eine allgemeine Fähigkeit zur Verkündigung zuerkannt, und die Nützlichkeit der weiblichen Predigt wird mit zahlreichen biblischen Belegen unterstrichen,⁵⁴ doch Bedenken der sozialen Ordnung, beflügelt durch das paulinische Schweigegebot und 1. Mose 3,16, lassen Zweifel aufkommen, ob man es Frauen erlauben könne, von der Kanzel zu predigen.⁵⁵ Selbst diese Zweifel haben aber keine absolute Konsequenz. Theologen wie Abraham Calov halten fest, daß man auf die Stimmen von inspirierten Prophetinnen zu hören habe – auch wenn diese in der Kirche sprechen.⁵⁶ Mißachte man solche

stana Confessione, collegium tertium, Disp. XV: Ἀντίθεσις articuli 7, de prima quaestione a Becano mota, an Ecclesia Christi, quam militantem vocamus, sit visibilis et conspicua/Resp. Georg Fabricius. Wittenberg 1630, th. 6–11; Ders., ebd., Disp. XXIV: An praeter Christum debeat esse aliquod visibile caput ecclesiae in terris, qui loco Christi visibiliter gubernet ecclesiam/Resp. Christian Schreck. Wittenberg 1630; Ders., ebd., Disp. XXV: [mit demselben Titel]/Resp. Nicolaus Kuchmeister. Wittenberg 1630. Mehr hierzu: vgl. K. Appold, Orthodoxie als Konsensbildung. Das theologische Disputationswesen an der Universität Wittenberg zwischen 1570 und 1710, 2004, 271 ff.

54 Vgl. Ä. Hunnius, Exegesis Epistolae Pauli Apostoli ad Timotheum prioris. Frankfurt a. M. 1599, 105 f.

55 Außerhalb der Kirche sind sie natürlich aufgerufen, im Dienst des allgemeinen Priestertums tätig zu sein; außerdem gelten weiterhin die Ausnahmeregelungen für Nottaufen und -predigten: „Corollaria: Etsi mulieri publice & ordinarie docere non licet, tamen in casu necessitatis verbo exhortari aegrum, & infantem baptizare potest“ (David Runge, Volumen Disputationum ex Epistolis Pauli ad Romanos, et ad Corinthios priori ei posteriori, Wittenberg 1606, 596).

56 Vgl. A. Calov, Biblia Novi Testamenti illustrata, tom II, Frankfurt a. M. 1676, 240 b [zu Röm 16,1], 352 b [zu 1. Kor 11,5] und 387 b–388 a [zu 1. Kor 14,34f]. So Calov zusammenfassend: „Estius mulieres, ne quidem, si dono prophetiae predatae sint, aut revelationem acceperint, docere non permittit in Ecclesia. Sed cur illis daretur a Deo Spiritus propheticus, aut revelatio, si non proferre vaticinia aut revelationes ipsis integrum foret?“ (387 b–388 a). Vgl. hierzu ebenfalls D. Runge, Volumen, a. a. O. (wie Anm. 55), 521 ff.

Frauen, so stehe man womöglich dem Heiligen Geist im Wege.⁵⁷ Das Schweigegebot bleibt für die orthodoxen Theologen also problematisch. Doch zu einem grundsätzlichen Umdenken mit institutionellen Folgen kommt es in der Zeit der Orthodoxie nicht. Frauen werden auch im 17. Jahrhundert nicht ordiniert.

3. Neue Ansätze bei Jakob Martini: Ein Amt für Frauen in der Orthodoxie

Überschaut man die Bandbreite von beruflichen Tätigkeiten, die während der Reformation und im Zeitalter der lutherischen Orthodoxie von religiös motivierten Frauen öffentlich ausgeübt wurden, so kann man nicht behaupten, daß der Gedanke des allgemeinen Priestertums gar nicht umgesetzt wurde oder daß es gegenüber dem Mittelalter zu einem Schwund solcher Möglichkeiten gekommen wäre. Vielmehr läßt sich feststellen, daß die neuen theologischen Ansätze und Kirchenordnungen der Reformatoren zu einer Vielfalt von Möglichkeiten für Frauen geführt haben, ihren christlichen Glauben im Alltag auszuüben und hierfür anerkannt zu werden. Neue Berufe sind entstanden, andere sind religiös neu bewertet worden, manche in neuem Gewand weitergegeben.

Es ist unwahrscheinlich, daß diese Entwicklung allein eine Folge der Lehre vom allgemeinen Priestertum war. Viele der hier besprochenen Fälle lassen sich zwar als institutionalisierte Ausformungen des allgemeinen Priestertums verstehen.⁵⁸ Eine weitere theologische Grundlage erhalten sie durch Luthers Öffnung des im Mittelalter auf das Mönchtum verengten Berufs-

57 Diese Beobachtung ist völlig konsistent mit Calovs theologischem Ansatz. Sein System analysiert Prinzipien der menschlich vermittelten Heilsordnung, verweist aber immer auf die Freiheit des Heiligen Geistes, „unmittelbar“ zu wirken, und auf die damit einhergehende Möglichkeit von „außerordentlichen“ Ereignissen, gehe es um die Bekehrung oder, wie hier, um die prophetische Inspiration.

58 Vgl. hierzu vor allem D. Wendebourg, Das Amt und die Ämter, in: ZevKR 45, 2000, 5–37, bes. 5–12. A. a. O., 10: „Bei diesen Diensten handelt es sich um die geordnete, einzelnen Gemeindegliedern gesondert zugewiesene, vielfach in Gestalt eigener Berufe organisierte Wahrnehmung von Funktionen des allgemeinen Priestertums, die im Unterschied zur Verkündigung in Wort und Sakrament nicht zu allen Zeiten und unter allen Umständen institutionell wahrgenommen werden müssen, die zu bestimmten Zeiten und angesichts bestimmter kirchlicher und gesellschaftlicher Herausforderungen aber sehr wohl danach verlangen.“

Begriffs.⁵⁹ Doch ob diese beiden Faktoren ausreichen, die Pluralisierung kirchlicher Berufe im nachreformatorischen Luthertum theologisch zu erklären, bleibt zu fragen. Auf jeden Fall zeigt selbst ein vorläufiger Blick auf die Amtslehren der lutherischen Orthodoxie, daß die gedankliche Entwicklung auf diesem Gebiet ebensowenig mit Luthers Zeitalter abgeschlossen war wie die institutionelle.⁶⁰

Der Wittenberger Theologe Jakob Martini⁶¹, einer der bedeutendsten Vertreter der lutherischen Orthodoxie, bot in einer Reihe von Disputationen um 1630 eine der ausführlichsten lutherischen Amtslehren dieser Epoche dar. Seine Amtslehre ist u. a. deshalb bedeutsam, weil Martini, dessen lutherische Rechtgläubigkeit außer Frage stand, sich hier nicht an Luther, sondern an Calvin orientiert. Anders als die Wittenberger Reformatoren entwickelt Martini ein stark an Calvins Vier-Ämter-Lehre angelehntes Amtsschema, mit welchem er das Nebeneinander von Berufen in der Kirche theologisch reflektiert. Bemerkenswert ist es hier auch ein Amt für Frauen.

Seine Amtslehre erarbeitet Martini im dritten von drei Disputationskollegs über dogmatische *loci*, die er in den Jahren 1630/1631 hielt und deren Thesen er zusammengebunden als „Syntagma disputationum theologicarum“ veröffentlichte.⁶² In den 91 Disputationen der drei Kollegs bietet Martini eine vollständige Dogmatik; 14 der Disputationen befassen sich mit der

59 Vgl. K. Holl, Die Geschichte des Worts Beruf, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III: Der Westen, 1928, 189–219.

60 Eine umfassende Darstellung lutherisch-orthodoxer Amtslehren liegt derzeit nicht vor, ist aber in Vorbereitung.

61 Martini (1570–1649) wurde nach seinem Studium in Helmstedt und Wittenberg Rektor in Ostfriesland, wo er fünf Jahre – bis zu seiner Berufung 1602 zurück nach Wittenberg auf einen philosophischen Lehrstuhl – tätig war. In Wittenberg lehrte er bis 1623 Philosophie, verfaßte wichtige Lehrbücher zur Metaphysik, verteidigte den Gebrauch der Philosophie für die Theologie („Vernunftspiegel“) und wechselte anschließend zur theologischen Fakultät. Hier wirkte er bis zu seinem Tod. Seine Theologie zielte nach eigenen Angaben auf die Bildung von Elite-Theologen, die besonders auf dem Feld der Kontroverstheologie die lutherische Sache kompetent vertreten könnten. Er selbst widmete einen großen Teil seines theologischen Schaffens der Kontroverstheologie und richtete sich besonders gegen die Jesuiten. Trotz dieses Schwerpunkts blieben seine Schriften nicht nur meist fair und geistig offen, sondern auch frei von Polemik. Innerhalb der Universität setzte er sich gegen den Hof für größere akademische Freiheit ein. Vgl. Appold, Orthodoxie, a. a. O. (wie Anm. 53), 64–67.265 ff.

62 Nach bisherigen Erkenntnissen gibt es nur noch ein Exemplar dieses Werkes, und zwar in der Bibliothek des Evangelischen Predigerseminars Wittenberg [Signatur: Th L 167]. Nach Angaben des Titelblatts wurden die Disputationen des ersten Kollegs in Wittenberg 1630 gedruckt, die der anderen beiden im Anschluß daran. Die letzten

Ekklesiologie,⁶³ zwölf hiervon mit der Amtslehre. In der Disputation „De ministris ecclesiae extraordinariis« (Disp. III des 3. Kollegs) definiert er das Wesen des kirchlichen Amtes und baut eine Gliederung der Ämter zur Übersicht auf. Hiernach gibt es eine innere, unsichtbare *gubernatio* der Kirche, die allein von Christus durch den Heiligen Geist ausgeübt wird, und eine äußerliche, sichtbare *administratio*. Mit letzterer befassen sich die verschiedenen kirchlichen Ämter. Sie verwalten und verteilen die *mysteria divina*, die aus Christus hervorgehen.⁶⁴ Diese *administratio externa* betrachtet Martini in zwei Teilen: als öffentliche (*publica*) und als private (*privata*).⁶⁵ Letztere, welche er in der 12. Disputation behandelt, entspricht der Ausübung des allgemeinen Priestertums und besteht unter anderem in Nächstenliebe, gemeinsamem Beten, Lesen und Meditieren, gegenseitigem Ermahnen sowie allem, was hilft, einen anderen Menschen auf den Weg zum

beiden sind ohne Jahresangabe gedruckt worden, lassen sich aber durch die beigefügten Gratulationsgedichte und die Immatrikulationsdaten der Respondenten eindeutig auf die Jahre 1630/1631 datieren.

- 63 Sie fanden im dritten der Kollegs statt („Collegium tertium theorematum theologorum“): Disp. I: De ecclesia/Resp. Daniel Horn; Disp. II: De autoritate ecclesiae/Resp. Johannes Laurentius; Disp. III: De ministris ecclesiae extra ordinariis/Resp. Georg Lösel; Disp. IV: De ministris ordinariis/Resp. Andreas Dibitsch; Disp. V: De ministrorum ecclesiasticorum coelibatu et immunitate/Resp. Johannes Jakob; Disp. VI: De vocatione ministrorum/Resp. Jan Petrus Schelderup; Disp. VII: De potestate ecclesiae in diiudicandis controversiis fidei/Resp. Nicolaus Thomas Aslojus; Disp. VIII: De potestate Ecclesiae in ἐὐταξία constituenda/Resp. Johannes Othmann; Disp. IX: De potestate iurisdictionis ecclesiastica/Resp. Ambrosius Walburger; Disp. X: De conciliis/Resp. Andreas Hinckelmann; Disp. XI: De politica ecclesiae gubernatione/Resp. Johannes Piper; Disp. XII: De privata ecclesiae gubernatione/Resp. Matthias Wedov; Disp. XIII: De apertis Christi hostibus extra ecclesiam constitutis sive paganis/Resp. Martin Boetius; Disp. XIV: De haeticis et schismaticis/Resp. Hubert Koen.
- 64 J. Martini, De ministris ecclesiae extraordinariis, th. 1: „Disputatione prima thes. 6. diximus Ecclesiam duobus modis considerari, vel juxta conditionem et statum externum; vel juxta formalem rationem internam: atque ex eo fundamento a nobis distinguui in *visibilem* et *invisibilem*. Ut ergo Ecclesiae; sit quoque ejus regiminis duplex est ratio: Una interna et invisibilis: altera externa et visibilis. Illa proprie dicta est *gubernatio*, utpote quae soli Christo competit, qui ut Ecclesiae est Dominus, sic eandem Spiritu sancto modo plane arcano et incomprehensibili gubernat; Haec vero quae non tam gubernatio, quam *administratio* est, utique Ministris ac mysteriorum divinorum dispensatoribus est commendata. Illa intelligitur ex istis, quae de officio Christi proposuimus. Istam jam modo explicamus.“
- 65 Hier eine Gliederung der *administratio externa* zur besseren Übersicht: 1. publica, 1.1. ecclesiastica, 1.1.1. propria, 1.1.1.1. extraordinaria, 1.1.1.2. ordinaria, 1.1.2. communis, 1.2. politica, 2. privata.

Heil zu bringen,⁶⁶ wobei Martini betont, daß solche Tätigkeiten sowohl im privaten Kreis des eigenen Hauses stattfinden sollen, als auch außerhalb und für Fremde.⁶⁷ Die *administratio publica* dagegen teilt er in eine kirchliche (*ecclesiastica*) und in eine politische (*politica*) auf, erstere wiederum in eine *propria* und eine *communis*. Für unsere Frage ist die *administratio publica ecclesiastica propria* von Belang, denn in ihr befaßt sich Martini mit den kirchlichen Ämtern im engeren Sinn. Er teilt sie in zwei Kategorien ein: die der vom Heiligen Geist unmittelbar berufenen *extraordinarii* und die der „ordentlichen“; letztere behandelt er in der vierten Disputation: „De ministris ordinariis“.

Martini leitet seine Ämter ähnlich wie Calvin unmittelbar aus dem Neuen Testament ab. Hierbei unterscheidet er – anders als Calvin – zwischen zwei Arten von *ministri ordinarii*: solchen, die sich mit *res spirituales*, und solchen, die sich mit *res corporales* befassen. Da der Mensch sowohl aus Leib als auch aus Seele besteht, gehören beide Aspekte des Dienstes zur kirchlichen Amtsführung.⁶⁸ Wahrgenommen werden sie allerdings durch verschiedene *ordines*: die geistlichen Sachen durch Pastoren, Lehrer und Presbyter, die leiblichen durch Diakone – und Diakonissen.⁶⁹ *Pastores* stehen der Gemeinde vor und verrichten den Dienst an Wort und Sakramenten,⁷⁰ Bischöfe bzw. Superintendenten gehören dieser Gruppe als *praepositi* an;⁷¹ *doctores* haben mit der Lehre zu tun, allerdings nicht mit ihrer Verkündi-

66 Martini, De privata ecclesiae gubernatione, th. 9: „Nam non tantum publicae personae et publico officio in Ecclesia fungentes; sed privati quoque omnes, in id incumbere debent, ut alii sint aliis exemplo, atque adjumento ad salutem aeternam, precibus, lectione, et meditatione verbi, sancta conversatione admonitionibus et omnis generis Christianae charitatis officiiis.“

67 A. a. O., th. 14. Vgl. hierzu Appold, Orthodoxie, a. a. O. (wie Anm. 53), 281, Anm. 481.

68 Martini, De ministris ordinariis, th. 15: „Tandem sub *Evangelio et Testamento novo Ordinarii ministri* sunt omnes illi quorum functio in Ecclesia perpetuo habet locum, mansuraque est ad finem usque mundi. Estque *duplex*: Vel enim tractat *res Spirituales* vel *corporales* sive τὰ βιωτικὰ. Ut enim homo constat anima et corpore, et sic particulari natura Spirituali et corporea: ita utraque Ecclesiasticae administratione objicitur.“

69 Ob Martini durch die Bezeichnung der verschiedenen *ordines* von vier Ämtern oder von vier Klassen des einen Amtes spricht, wird in einer weiteren Arbeit, die eine größere Breite von Quellen berücksichtigt, geklärt werden müssen. Dasselbe gilt für Martinis Verhältnis zu Calvin – welches in den hier behandelten Schriften zwar unübersehbar eng zu sein scheint, von dem streng lutherischen Martini selbst aber nie angesprochen wird.

70 Martini, De ministris ordinariis, th. 21–22.

71 A. a. O., th. 23.

gung, sondern auf wissenschaftlicher Ebene in den Hochschulen;⁷² *presbyteri* sorgen für Disziplin in der Kirche und tun dies, so Martini mit Bezug auf seine Gemeinden, im Rahmen der Konsistorien.⁷³ Mit den körperlichen Dingen haben dagegen die *diaconi* zu tun. Ihr Auftrag kommt nach neutestamentlichem Vorbild besonders in der Armenfürsorge und in der Verteilung von Almosen und weiteren öffentlichen Mitteln zur Geltung.⁷⁴ Sie sind – analog zum Verkündigungsdienst – von Gott durch die vermittelnde Instanz der Kirche berufen.⁷⁵

Zur Gruppe der Diakone gehören auch *diaconissae*. Diese definiert Martini als „Witwen, die den männlichen Diakonen bei der privaten Verwaltung und Verteilung helfen, denn manche Dienste im privaten Leben lassen sich durch Frauen angemessener verrichten als durch Männer“⁷⁶. Witwen seien für solche Dienste geeigneter als verheiratete Frauen, denn letztere müßten ihrem Ehemann gehorchen und sich um die eigene Familie kümmern.⁷⁷ Auf diese Weise könnten solche Frauen auf jeden Fall nützlicher sein als bei den Papisten, wo sie ihr Leben mit hirnlosem Gesang zubrachten.⁷⁸

72 A. a. O., th. 24–26.

73 A. a. O., th. 27–31.

74 A. a. O., th. 32–48; hier die Definition des neutestamentlichen Diakonats aus th. 32: „Corporalium sive τὸν βῶτακῶν ministri sequuntur, qui Diaconi dicti sunt. Nam etiamsi appellatio ista ad quaevis in Ecclesia ministeria pertineat: aucta tamen Ecclesia sacri aerarii administris et dispensatoribus proprie tributa, et ab ipsis Apostolis consecrata fuit Actor. 6. v. 2, Rom. 12. v. 7.“ Und weiter dazu in th. 37: „Ut ita certum maneat, propriam Diaconorum administrationem ex Apostolica institutione esse curam pauperum, quorum usibus olim succurrebatur, vel publice in Agapis; vel privatum in familiis.“ Auf einen weiteren zeitgenössischen Gebrauch des Titels „Diacon“ weist Martini später in th. 43 hin: „Tandem *Diaconi* nunc in Ecclesiis nostris Germanicis vocantur etiam illi, qui pastoribus sunt adjuncti, ut eos adjuvent in docendo, concionando, Sacramentis administrandis, aegrotis ei captivis visendis, aliisque negotiis ad ministerium Sacrum pertinentibus.“

75 A. a. O., th. 34: „*Diaconi* sunt Sacri rerum corporearum thesauri custodes et economi, a Deo per Ecclesiam ad hoc munus vocati: quorum vita familiaeque sit proba ac honesta secundum germanos canones Apostolicos, 1. Tim. 3, v. 8 ff.“

76 A. a. O., th. 44: „*Diaconissae* sunt viduae in privata administratione et dispensatione Diaconis adjunctae: cum quaedam ministeria in vita privata commodius praestentura faeminis, quam a viris.“ Was, genau, diese Dienstleistungen sind, für die Frauen besser geeignet seien, sagt uns Martini nicht.

77 A. a. O., th. 45: „Viduas oportet esse Diaconissas, et quidem omni praesidio destitutas: nam quae in matrimonio vivunt, maritis obsequi et rem familiarem curare tenentur. Quibus etiam aliunde potest prospici, illae non sunt ad Ecclesiae aerarium amandandae.“

78 A. a. O., th. 48: „Pontificii viduas Diaconissas, in quoddam Vestalium virginum genus, interpolato ethnicismo, converterunt: quae non pauperibus et aegrotis ministrando,

Fordert Martini hiermit ein „Amt“ für Frauen? Deutlich ist, daß auch er, ähnlich wie das Luthertum der Reformationszeit und seiner eigenen Epoche, keine weibliche Kanzelverkündigung im Blick hat. Seine Amtslehre sieht keine Gemeindepfarrerinnen vor. Andererseits erweitert Martini die Amtslehre der lutherischen Reformation, und dies hat Folgen für den Status der Diakonissen. Zur *administratio publica ecclesiastica ordinaria* gehört sowohl ein geistlicher als auch ein leiblicher Dienst. Beide betrachtet Martini als unentbehrliche, dauerhafte Institutionen des Kirchendienstes, die von Gott eingesetzt und durch kirchliche Berufungen besetzt werden. Auch die Ämter, die er diesem zweifachen Dienst zuordnet, führt er deshalb als „ordentliche“ Ämter ein. Sie unterscheiden sich von anderen Wahrnehmungsformen des allgemeinen Priestertums, die zwar als eigenständige kirchliche Berufe institutionalisiert werden können, aber das nur zeitweilig sind.⁷⁹ Die Ämter, die Martini beschreibt, sind, genau wie das Verkündigungsamt, *dauerhaft* wahrzunehmende Funktionen des Kirchendienstes, die als solche biblisch begründet sind und so bis zum Ende der Welt zum Wesen der Kirche gehören.⁸⁰ Das gilt auch für Diakonissen. Insofern läßt sich sehr wohl sagen, daß Martini ein Amt für Frauen beschreibt, oder genauer, daß er die Teilhabe von Frauen an einem kirchlichen Amt vorsieht.

Die Beschränkung des Diakonissen-Amtes auf Aufgaben im sog. „privaten“ Leben sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß Martini die Diakonissen als Teile der *administratio ecclesiae publica* betrachtet; das Amt bleibt ein öffentliches, auch wenn es im privaten Rahmen ausgeübt wird, und wird von der privaten *administratio* eindeutig unterschieden. Diakonissen handeln im Rahmen einer kirchlichen Berufung und nicht allein in der Ausübung des allgemeinen Priestertums. Das heißt, sie handeln als kirchliche Amtsträgerinnen und nicht als Privatpersonen. Fraglos wurden Frauen wie alle Christen auch aufgrund des allgemeinen Priestertums zu wichtigen Tätigkeiten, in denen sie als Privatpersonen handeln sollten, aufgerufen. Doch

sed otiose et sine intellectu cantillando, vitam transigunt.“ Vgl. hierzu eine ähnliche Formulierung von Calvin (Institutio 1559, IV. xiii. 19): „Creabantur enim diaconissae, non ut cantionibus aut murmure non intellecto Deum demulcerent, reliquum temporibus viverent otiosae; sed ut publico ecclesiae ministerio erga pauperes defungerentur, ut omni studio, sedulitate, diligentia, in officia caritatis incumbent.“

79 Vgl. Wendebourg, a. a. O. (wie Anm. 58), 10.

80 Vgl. oben das Zitat in Anm. 68. Martini wendet dieses Kriterium auch negativ an, um einige aus der kirchlichen Praxis bekannten Ämter vom ordentlichen Amtswesen auszuschließen: „Ordines, quos Pontificii numerant, vocantque Ostiarios, Exorcistas, Lectores, Acoluthos, et Subdiaconos, neque in Scriptura comparent, neque ad essentiam Sacri ministerii pertinent“ (De ministris ordinariis, th. 49).

zu diesen Aufgaben schreibt Martini in einer eigenständigen Disputation über die *administratio ecclesiae privata*⁸¹ und unterscheidet sie von jenen Tätigkeiten, die kraft des Amtes ausgeübt werden. Mit Bezug auf Diakonissen bezieht sich die Qualifikation „in privata administratione“ also nicht auf das Wesen des Amtes, sondern auf dessen Anwendungsbereich: Fürsorge „in privata vita“. Am „amtlichen“ Charakter des diakonischen Auftrags der Frauen ändert das nichts.

Martinis Amtslehre bleibt im Bereich der systematisch-theologischen Theoriebildung. Dennoch sollte der praktische Wert seiner Lehräußerungen nicht unterschätzt werden. Alle Thesen, die, wie diese, in Wittenberg Gegenstand einer öffentlichen Disputation wurden, mußten der Fakultät zur Zensur eingereicht werden; sie erhoben den Anspruch, wahr und verbindlich zu sein. Martini unternimmt hier kein bloßes Gedankenspiel, sondern definiert eine Idealform der evangelisch-lutherischen Kirche; er will *doctrina* schaffen und diese für die Gestaltung des kirchlichen Lebens geltend machen. Große Teile seiner Amtslehre waren in der Kirche seiner Zeit ohnehin bereits etabliert – die Gattungen der Pastoren, Lehrer und Ältesten⁸² entsprechen dem damaligen *usus*, auch wenn man sie bisweilen anders nannte. Die Aufgabenbeschreibung der Diakone und Diakonissen stimmt ebenfalls weitgehend mit vorhandenen Funktionen des kirchlichen Dienstes überein, die seit der Reformation in evangelischen Territorien florierten. Frauen, die solche Arbeit taten, gab es sehr wohl in den Kirchen, die Martini kannte, auch wenn man sie selten Diakonissen nannte.⁸³ Die Tradition der lutherischen Reformation hatte die Arbeit dieser Frauen zwar beflügelt, bislang aber weder mit einem öffentlichen Amt in der Kirche verbunden noch theologisch von der Ausübung des allgemeinen Priestertums differenziert. Martini tut beides und führt dabei die Ansätze der Reformatoren in bedeutender Weise weiter.

Die Tatsache, daß sich Martini mit seiner Amtslehre so stark an Calvin orientiert, ist angesichts der sonstigen wittenbergischen Zurückhaltung gegenüber der Genfer Theologie bemerkenswert. Martinis Beweggründe sind schwer nachweisbar, zumal er Calvin zwar zitiert, aber nicht erwähnt. In

81 Die zwölfte Disputation der Reihe: *De privata ecclesiae gubernatione*. Vgl. besonders die 9. These dieser Disputation (zitiert oben in Anm. 66).

82 Wie bereits erwähnt, sieht Martini in den Ältesten (*presbyteri*) anders als Calvin keine Gemeindevorsteher, sondern Konsistorien – vermutlich nach kursächsischem Muster.

83 Frauen übten ähnliche Tätigkeiten in Wittenberg aus (s. o.). Ob solche Frauen den Titel „Diakonisse“ trugen, konnte bislang nicht festgestellt werden.

seinem übrigen Schrifttum fällt keine besondere Affinität zum Calvinismus auf. Da Martini in seiner Amtslehre aber häufig nach Verknüpfungen dieser Lehre mit Beispielen aus der gegenwärtigen – lutherischen – Praxis sucht und solche ausdrücklich hervorhebt, läßt sich annehmen, daß seine Beweggründe mit einer Wahrnehmung der Praxis – und vor allem mit der Pluralisierung kirchlicher Aufgaben – zusammenhängen. In seiner Zeit in Emden vor der Wittenberger Tätigkeit mit der Praxis einer calvinischen Amtslehre bekannt geworden, sah er hierin offenbar einige praktische Vorteile.⁸⁴ Trotz der auffälligen strukturellen Ähnlichkeiten ist Martinis Amtslehre aber keineswegs nur eine Übernahme der calvinischen. Ließ sich Calvin bei der Gestaltung seiner Vier-Ämter-Lehre hauptsächlich durch seine Exegese des Neuen Testaments bestimmen, so kommen bei Martini, bei dem die Exegese weniger hervorgehoben wird, andere Momente hinzu: vor allem das Bedürfnis, einer vorhandenen institutionellen Landschaft, die durch eine zunehmende Vielfalt kirchlicher Aufgaben gekennzeichnet war, begrifflich gerecht zu werden. Der Unterschied zeigt sich im Umgang mit dem Diakonissenamt. Nach Calvins Darstellung ergibt sich die Notwendigkeit einer Lehre vom Diakonissenamt aus der Exegese.⁸⁵ Martini redet dagegen zuerst von Aufgaben, für die Frauen besser geeignet seien als Männer⁸⁶ – also von der praktischen Notwendigkeit, Frauen in der Kirche amtlich einzustellen. Selbstverständlich rechtfertigt Martini seinen Schritt auch exegetisch. Doch er wird angeregt durch die Wahrnehmung einer geschichtlichen Entwicklung, die er sowohl definieren als auch fördern will – selbst wenn das heißt, auf die Begrifflichkeit einer anderen Konfession zurückzugreifen. Bezeichnenderweise beschreibt Martini das Diakonissenamt daher auch im Präsens, während Calvin seine Darstellung in der – apostolischen – Vergangenheit läßt. Ein weiterer Unterschied zeigt sich in der Bestimmung des Verhältnisses von Diakonissen und Diakonen. Sind die Diakonissen den Diakonen für Calvin *untergeordnet*,⁸⁷ so werden die Frauen nach Martinis Darstellung den Männern *beigeordnet*. Während Calvins Ausführungen deutlicher von

84 Während seiner Zeit in Ostfriesland wird Martini in den nahe gelegenen reformierten Gemeinden – vor allem in Emden – diakonische Arbeit von Frauen beobachtet haben.

85 Das trifft vor allem auf die Stellen aus der *Institutio* zu (IV.iii.9, ferner IV.xiii.18). Daß auch Calvins Exegese nicht in einem ahistorischen Vakuum stattfand, sondern ebenfalls von historischen Vorbildern beeinflußt worden sein mag, ist hier weniger bedeutsam als die vergleichsweise untergeordnete Rolle, die solche Vorbilder in seiner expliziten Argumentation spielen. Zur komplexen Vorgeschichte der calvinischen Aussagen vgl. McKee, *Diakonie*, a. a. O. (wie Anm. 14), 98 f.

86 S. Anm. 76 oben.

87 Calvin, *Institutio* 1559, IV.iii.9. Vgl. McKee, *Diakonie*, a. a. O. (wie Anm. 14), 103.

Normen sozialer Ordnung geleitet waren, die die Einsetzbarkeit von Frauen vor allem einschränkten und ihre Unterordnung unter Männer betonten,⁸⁸ spielen solche Faktoren bei Martini nur implizit eine Rolle.⁸⁹ Viel stärker wird seine Darstellung von dem praktischen Interesse geprägt, die Arbeit der Diakonissen als eigenständigen Beitrag in die Kirche aufzunehmen. Insofern läßt sich zwischen Calvin und Martini trotz formaler Ähnlichkeiten eine deutliche Verschiebung der Ansätze und der Interessen im Umgang mit dem Diakonissenamt beobachten.⁹⁰

4. Caspar Ziegler und die Frauenordination

Jakob Martinis Amtslehre macht zwar deutlich, daß Frauen ein kirchliches Amt innehaben können, sagt aber nicht, ob sie für ein solches Amt ordiniert werden sollten. Genau diese Frage erörtert der einige Jahre später in Wittenberg lehrende Jurist Caspar Ziegler⁹¹ in einer 400seitigen rechtshistorischen Studie über das Diakonen- und Diakonissenamt in der alten Kirche: *De diaconis et diaconissis veteris ecclesiae liber commentarius*.⁹²

Zieglers Arbeit stellt die Geschichte des Diakonats dar und nutzt diese Darstellung gleichzeitig, um innerhalb eines zeitgenössischen Diskurses Position zu beziehen. Im Fall der Diakonissen heißt das, daß Ziegler nicht nur die historische Entwicklung dieses Amtes „nacherzählt“, sondern daß er sie gleichzeitig in Hinblick auf seine Gegenwart bewertet. Hierbei wird deutlich, daß er die Bewertung des Diakonissenamtes für unbefriedigend hält und die-

88 So McKee, ebd.

89 So z. B. in der Annahme, daß Witwen deshalb freier agieren können als verheiratete Frauen, weil jene keinem Ehemann gehorchen müssen (s. Anm. 77).

90 Abgesehen davon wird die Amtslehre bei Martini in ein völlig anders gestaltetes theologisches System eingebettet. Auf solche allgemeineren Unterschiede kann hier nicht weiter eingegangen werden.

91 Der aus Leipzig stammende Jurist Ziegler (1621–1690) hatte lange Zeit Theologie studiert, wechselte aber kurz vor Abschluß des Studiums an die juristische Fakultät. In Wittenberg hatte er seit 1655 bis zu seinem Tod eine Professur an der juristischen Fakultät und wurde zu einem der bekanntesten Rechtsgelehrten seiner Zeit. Sein theologisches Interesse wirkte u. a. in Studien wie der zum Diakonat und in einem einflußreichen Lehrbuch zum kanonischen Recht nach. Er war viele Jahre Mitglied des geistlichen Konsistoriums in Wittenberg.

92 Caspar Ziegler, *De diaconis et diaconissis veteris ecclesiae liber commentarius*, Wittenberg 1678. Das Werk ist aufgeteilt in 19 Kapitel, von denen sich die ersten 18 mit Diakonen befassen, das 19. mit Diakonissen.

sen Zustand wiederum auf eine Fehlentwicklung in der dominierenden Tradition des Kirchenrechts zurückführt. Ziegler sucht diese nun zu korrigieren.

Diakonissen hat es seit der Alten Kirche gegeben, und ihr Amt sieht Ziegler im Neuen Testament begründet. Er zählt Belege für altkirchliche Diakonissen aus den bekannten Quellen von Plinius, Clemens v. Alexandrien, Hieronymus und Epiphanius u. a. auf und skizziert die unterschiedlichen Aufgaben, die von Diakonissen verrichtet wurden.⁹³ Besonderen Wert legt Ziegler dabei auf die Feststellung, daß Diakonissen geschlechtsspezifische Dienste geleistet haben, für welche Männer weniger gut geeignet gewesen wären. Zu diesen gehörten Armen- und Krankenfürsorge und Totenpflege bei Frauen sowie Hilfeleistungen bei der Vorbereitung erwachsener Frauen für die Taufe, d. h. Entkleiden, Waschen, Salben usw.⁹⁴ Ziegler hält fest, daß Diakonissen bei aller Vielfalt ihrer Tätigkeit in der Alten Kirche allerdings keine Sakramente verwaltet hätten.⁹⁵

Auf die Skizze der Aufgaben altkirchlicher Diakonissen folgt eine kurze Abhandlung über die Eigenschaften von Frauen, die für dieses Amt in Frage kamen. Manche Kirchenväter, so Ziegler, hätten behauptet, daß Diakonissen entweder Jungfrauen von mindestens 40 Jahren oder Witwen sein sollten, andere wiederum hielten ein Eintrittsalter von 60 für ideal. Ziegler selbst betrachtet die biblischen Belege als zu vage, die dortigen Bezeichnungen „Witwe“ und „Jungfrau“ als zu offen, als daß man hieraus präzise Kriterien für die Gegenwart ableiten könnte.⁹⁶ Wichtig sei allerdings, daß Diakonissen durch eine feierliche Handlung in ihr Amt eingeführt wurden: „Sequitur, ut videamus, qua ratione mulier electa in diaconissarum consortium recepta fuerit. Factum autem id sine dubio cum solennitate aliqua, ut alli actus omnes praestantiores, sive civiles, sive Ecclesiastici. Plurimi in hanc rem testimonia ordinationis vocabulo utuntur.“⁹⁷ Eine solche Handlung, die Ähnlichkeit habe mit den Einführungszeremonien anderer ziviler oder kirchlicher Amtsträger, werde von den meisten Zeugnissen als „Ordination“ – oder, wie Ziegler weiter schreibt, als *consecratio* – bezeichnet. Ziegler hält diese Zeugnisse für maßgeblich. Nach seiner Einschätzung bekräftigen die Stimmen der Alten Kirche die Haltung, daß Diakonissen ordiniert werden sollen: „Evolventi tamen mihi veterum placita videtur aliquando invaluisse

93 A. a. O., 349–352.

94 A. a. O., 351 f.

95 A. a. O., 351 (Ziegler zitiert Epiphanius): „Ministrarum quidem diaconissarum appellatarum ordo est in Ecclesia, sed non ad sacrificandum“.

96 A. a. O., 358 f.

97 A. a. O., 361.

opinio, etiam diaconissis proprie dictam consecrationem adplicatam fuisse et adplicari debere.“⁹⁸

Wenn nach Meinung der Kirchenväter Diakonissen ordiniert werden sollten, dann, so Ziegler weiter, müsse man sich fragen, warum solche Ordinationen seit dem frühen Mittelalter im Westen nicht mehr stattgefunden haben. Für Ziegler beginnt das Übel mit den Synoden und den französischen Nationalkonzilien des 5. und 6. Jahrhunderts. Vor allem die Erste Synode von Orange (441),⁹⁹ das burgundische Concilium Epaonense (517)¹⁰⁰ und das Zweite Nationalkonzil von Orléans (533)¹⁰¹ trugen dazu bei, daß die Ordination von Diakonissen durch eine Segnung ersetzt wurde. Hiermit wurden die Diakonissen – und damit Frauen im allgemeinen – aus dem Klerus verbannt.¹⁰² Zu Unrecht, meint Ziegler. Die genannten Kirchenversammlungen hätten ein *novum* in der Kirchenrechtsgeschichte geschaffen und dabei den altkirchlichen Präzedenzfällen sowie der Tradition der Ostkirche widersprochen.¹⁰³ Vor allem ist es aber die Argumentation der frühmittelalterlichen Kanonisten, welche er kritisiert. Diese basiere nämlich auf einer Fehlinterpretation von can. 19 des Ersten Nizänischen Konzils. Der *canon* befaßt sich mit den Anhängern Pauls von Samosata und besonders mit der Frage, ob Diakonissen aus diesem Umfeld rechtmäßig geweiht würden. Die Frage wird verneint. Mittelalterliche Kanonisten hätten hierin fälschlicherweise eine Ablehnung *aller* Diakonissenweihen gesehen und diesen Irrtum zum Ausgangspunkt ihrer eigenen Beschlüsse gemacht. Da sich can. 19 nach Ziegler aber nur auf die Anhängerinnen Pauls von Samosata bezieht, deren Ordination aufgrund einer bestimmten Häresie und nicht wegen ihres Geschlechts abgelehnt worden sei, kann der *canon* nicht allgemein auf alle Diakonissen angewandt werden. Somit entbehren die Beschlüsse der späteren Synoden und Konzilien, die genau das getan haben, aus Zieglers Sicht ihrer rechtlichen Grundlage.¹⁰⁴ Die Konsequenz aus Zieglers Argumentation ist daher eindeutig: Diakonissen seien durchaus zum Klerus zu zählen und zu ordinieren.

98 Ebd.

99 Vgl. Can. 25 (26); CChr.SL 148, 84.

100 Vgl. Can. 21; CChr.SL 148 A, 29.

101 Vgl. Can. 18; CChr.SL 148 A, 101.

102 Vgl. Ziegler, a. a. O. (wie Anm. 92), 361 f.

103 Vgl. a. a. O., 362. U. a. nennt Ziegler positive Beispiele aus den *Constitutiones Apostolicae* sowie des byzantinischen Kanonisten Matthaeus Blastares, welche die Verbreitung einer Ordination von Diakonissen belegen.

104 Vgl. a. a. O., 362 ff. Ziegler steht mit dieser Ansicht nicht alleine. Auch zeitgenössische römisch-katholische Kanonisten wie Augustinus Barbosa (1589–1649) und

5. Zusammenfassung und Auswertung

Blickt man auf die hier versammelten Aussagen des frühneuzeitlichen Luthertums zum Thema Frau und Amt und Frauenordination zurück, so entsteht leicht der Eindruck, man habe es mit einem Puzzle zu tun, dessen Stücke zwar alle vorhanden sind, die aber noch nicht an der richtigen Stelle liegen. Sämtliche Voraussetzungen für die Frauenordination lassen sich im 16. und 17. Jahrhundert finden. Eine deutliche Relativierung und Infragestellung der gegen die Frauenordination gebrauchten Bibelstellen läßt sich bereits bei Luther und später bei fast allen Exegeten der Orthodoxie beobachten. Ähnlich verhält es sich mit dem aus 1. Mose 3,16 abgeleiteten Subordinationsprinzip: Entweder wird die Übertragbarkeit von sozialen und politischen Kategorien wie *dominatio/subordinatio* auf das kirchliche Amtswesen grundsätzlich in Frage gestellt, oder die Subordination wird auf das Eheleben beschränkt, und es wurden Frauen für den kirchlichen Dienst gesucht, die nicht verheiratet waren. In beiden Fällen zeigen sich Bedenken aufgrund von 1. Mose 3,16 als entkräftbar. Zudem wird offensichtlich, daß sich lutherische Theologen seit der frühen Reformation energisch darum bemüht haben, Frauen zur Arbeit der Kirche zu ermutigen und sie in den Kirchendienst zu integrieren. Hierdurch angeregt, fand ein Theologe wie Martini zumindest theoretische Möglichkeiten, solche Frauen auch in das ordentliche Amtswesen der Kirche aufzunehmen. Schließlich lassen sich bei einem Juristen wie Ziegler Bemühungen beobachten, die Geschlechtsbarriere bei der Frage der Ordination in Frage zu stellen: Ziegler zeigt, daß Frauen ordiniert und zum Klerus gezählt werden können. Dennoch bleiben diese Stimmen vereinzelt. Und es gibt keinen Beleg dafür, daß Frauen im frühneuzeitlichen Luthertum für das Predigtamt ordiniert worden wären. Wie ist das zu erklären?

Luthers Äußerungen zur Predigtstätigkeit von Frauen lassen erkennen, daß die Frage der „Eignung“ im Mittelpunkt der Urteilsbildung steht. Nach der Lehre vom allgemeinen Priestertum sind Frauen zwar dazu fähig, in der Kirche öffentlich zu predigen, hierfür aber scheinbar nicht geeignet. Diese Einschätzung wirkt in der lutherischen Orthodoxie weiter. Sie basiert weitgehend auf geschichtlich bedingten Auffassungen von der Rolle der Frau im öffentlichen Leben, Auffassungen, die trotz des wachsenden exegetischen Problembewußtseins noch durch Berufung auf bestimmte Bibelstellen un-

Nicolaus Rodriguez Ferrosinus († 1669), auf die er sich hier beruft, hatten auf die Fehlinterpretation von can. 19 aufmerksam gemacht und sich gegen die Auslegungstradition des Mittelalters gewandt.

terstrichen wurden. Die Tatsache, daß auch solche Autoren, die die biblischen Belege nicht anwandten oder die daraus abgeleiteten Bedenken gar zurückwiesen, dennoch zögerten, Frauen predigen zu lassen, macht deutlich, daß auch sozialhistorische Aspekte, und nicht nur biblisch-theologische Argumente, eine ausschlaggebende Rolle beim Umgang mit dieser Frage spielten.

Eine nähere Beschreibung der sozialhistorischen Aspekte, die hemmend auf die Predigtstätigkeit von Frauen im frühneuzeitlichen Luthertum gewirkt haben, kann hier nicht geleistet werden. Es soll lediglich darauf hingewiesen werden, daß einige Stimmen jener Zeit auch hierfür ein Problembewußtsein entwickelt und zu Schritten aufgerufen haben, um sozial bedingte Einschränkungen für Frauen zu beheben. Eines der wichtigsten solcher Hindernisse bestand im Ausschluß der Frauen von der Hochschulbildung – ohne diese blieb das Pfarramt nur schwer zugänglich. Gleichzeitig mit Caspar Ziegler lehrte ein weiterer Wittenberger Lutheraner, der Philosoph Johannes Herbinus, daß Frauen auch zum Universitätsstudium zugelassen werden sollten – und führte zahlreiche historische Beispiele von theologisch geschulten Frauen an, die trotz Verbotes eine solche Bildung erlangt und eine Eignung für solche Tätigkeiten erwiesen hatten.¹⁰⁵ Da Herbinus seine Argumente in einer öffentlichen Disputation vortragen ließ, kann man davon ausgehen, daß sie an seiner Universität eine gewisse Resonanz erzeugt haben; immerhin wurde die Disputation in den Lehrplan seiner Fakultät aufgenommen. Sie ist ein weiteres Indiz dafür, daß die geschlechtsspezifische Zuordnung von Eignungsmerkmalen schon damals wandlungsfähig war – und daß die Vorstellung von theologisch gebildeten Frauen auf der Kanzel auch in der frühen Neuzeit näher rückte.

Kommt man angesichts solcher Befunde auf die eingangs erwähnte These einer anti-emanzipatorischen Tendenz in der lutherischen Reformation zurück, so kann man ihr nur bedingt zustimmen. Sicherlich trug ein kulturell verankerter Patriarchalismus auch dazu bei, daß Frauen im frühneuzeitlichen Luthertum nicht ordiniert wurden – und dieser Patriarchalismus wurde, wie manche Studien belegen,¹⁰⁶ sowohl von ethischen und ehe-theologischen als auch von institutionellen Produkten der Reformation weitergeführt. Doch weitere Erkenntnisse weisen auf Gegenströmungen hin, auf ein wachsendes Problembewußtsein im 17. Jahrhundert, welches sich mit Fragen nach der

105 Johannes Herbinus, *Dissertatio historica I. De foeminarum illustrium eruditione/ Resp. Johannes Jacobi, Wittenberg 1657.*

106 Vgl. z. B. Roper, a. a. O. (wie Anm. 4), *passim.*

Rolle von Frauen im kirchlichen Dienst verband. Vor dem Hintergrund einer Neubewertung nichtklerikaler Tätigkeiten durch die Reformatoren bekamen Frauen neue Möglichkeiten, am kirchlichen Dienst teilzunehmen. Das allein ist wichtig, reicht aber nicht, um eine Änderung im Umgang mit Geschlechterrollen zu dokumentieren. Hierzu mußte eine weitere Reflexion hinzukommen. Anzeichen hierfür sieht man recht deutlich bei Gelehrten wie Jakob Martini und Caspar Ziegler. Hier zeigen sich, besonders in der Amtslehre, Bemühungen, die bestehende „Ordnung“ in bedeutender Weise zu ändern und die Teilnahme von Frauen im kirchlichen Dienst theologisch neu zu bewerten. Mochten solche Bemühungen zunächst „rein akademisch“ bleiben, so setzten sie dennoch unverkennbare Impulse zum Abbau üblicher Hindernisse zur kirchlichen Integration – und Ordination – von Frauen.

Kehrt man nun zur Ausgangsüberlegung zurück und stellt erneut die Frage, ob die Frauenordination einen Bruch mit dem konfessionell-lutherischen Erbe darstellt, so kann diese Frage eindeutig mit „nein“ beantwortet werden. Versucht man heute, eine „lutherische Tradition“ zu identifizieren, so hat diese sicherlich wenig mit zeitlich bedingten Ansichten über Geschlechterrollen und Eignungsfragen zu tun und viel mehr mit der theologischen Linie, die sich von Luthers Auffassung von allgemeinem Priestertum und Amt über die vielen kirchlich tätigen Frauen der frühen Neuzeit hinaus zu den Ansätzen von Martini und Ziegler erstreckt: eine Linie, die die Hindernisse für die Frauenordination sukzessive abbaut und den Weg bis zur vollständigen Öffnung des Amteswesens für Frauen vorbereitet. Ein Widerstand gegen die Frauenordination, der sich traditionalistisch zu begründen sucht oder auf ein „konfessionelles Erbe“ beruft, tut dies vergebens. Denn selbst in der Wittenberger Hochburg der lutherischen Orthodoxie zeigte man sich dieser Frage gegenüber nachweislich sehr viel offener, als es manche heutige „Traditionalisten“ tun.