

HANS-GEORG KEMPER

Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit

Band 4/II

HANS-GEORG KEMPER

Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit

Band 4/II
Barock-Humanismus:
Liebeslyrik



MAX NIEMEYER VERLAG
TÜBINGEN 2006

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

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

ISBN 13: 978-3-484-10868-4 ISBN 10: 3-484-10868-1 kart.
ISBN 13: 978-3-484-10870-7 ISBN 10: 3-484-10870-3 Gewebe

© Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006
Ein Unternehmen der K. G. Saur Verlag GmbH, München
<http://www.niemeyer.de>

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Satz: pagina GmbH, Tübingen

Druck: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten

Einband: Buchbinderei Norbert Klotz, Jettingen-Scheppach

Inhaltsverzeichnis

Zur technischen Einrichtung des Bandes	VIII
Vorwort	IX
Einleitung	1
a) Vom »Canzoniere« und »Decamerone« zum »Hexenhammer« – Liebe unter Verdacht	1
b) Opitz und die Epochenzäsur im Liebes-Diskurs	4
c) Liebe als Vor-Spiel der Ehe	6
1) Liebe in der frühen Neuzeit – sozial- und kulturgeschichtliche Aspekte	10
a) Hexe – Heilige – Hausmutter: Zum theologischen Frauenbild	10
b) Evas Tochter als Gebärd-Mutter: Zum medizinischen Frauenbild	20
c) Die leidige Lust und die christliche Ehe als Instrument ihrer Unterdrückung	28
d) Himmelsmacht und Teufelswerk – Liebe als Magie	40
2) Einführung der Liebes-Sprachen (Opitz)	52
a) Neuplatonismus – Liebe als kosmisches Tugendprinzip (Hochzeitsode auf Nüßler)	52
b) Profanisierung als philologische Diplomatie (Poetische Hohelied-Übersetzung)	62
c) Natürliche gegen schwarze Magie (»Schäfferey von der Nimfen Hercinie«)	68
3) Liebes-Dienste »bei Gelegenheit« (Dach)	80
a) »Reime sind in dieser Welt / Das worzu mich GOTT bestellt« – Zur Biographie und Wirkungsgeschichte	80
b) »Süße Harmonie«: Hof- und Fest-Dichtung	84
c) Hochzeitsgedichte zwischen Orthodoxie und »Rache des Mythos«	89
d) Lieder »bey Heirath und bey Leichen« – Gattungsprobleme	97
e) Geselligkeit und Freundeskreis (Albert, Robertin, Kaldenbach)	104
4) Liebe als Lebens-Macht (Fleming)	109
a) Der »Himmelflammende Flämming« und das Gewicht der Tradition	109
b) Leipziger Anfang zwischen »Kuß« und »Krieg«	111
c) Schiffbruch – Zum äußeren Verlauf der Gesandtschaftsreise	115

d) Reiselust und -frust: Poetische Selbstversicherungen	119
e) Gelegenheitsgedichte auf Freunde und Reise-Erlebnisse	124
f) Elsabe und Anna: Autobiographische Liebes-Topik	127
g) »Meister seiner selbst« – Zur Lebensbilanz	132
h) Petrarkismus und Antipetrarkismus	136
i) Poetisches Spiel mit Neuplatonismus und Petrarkismus	140
j) Liebe als Krankheit und Medizin	144
5) Dichtung als Liebes-Kraft (Zesen)	146
a) Geachtet und geächtet – Zu Biographie, Werk und Wirkung	146
b) Verfeinerung der Dicht-Kunst und Ausgriff ins Geistliche (»Deutscher Helicon«)	153
c) Sprach-Alchimie (»Rosen=mand«)	155
d) Geistliche Liebes-Flammen	160
e) »Dreyfaltige« »Lustinne«: Zur »Vermählung« von geistlicher und weltlicher Liebeslyrik	165
f) »Monsieur Sausewind« und der »reim-leimende« »Phoenix« (Rist)	172
g) Sympathie zwischen den Fronten: »Geharnschte Liebinne« (Stieler)	184
6) Das Naturrecht der sinnlichen Liebe (Hoffmannswaldau)	193
a) Breslauer Ratsherr mit erotischen »Nebenstunden« – Zur Biographie	193
b) Die begnadigte Sünderin – Hinweise zur geistlichen Dichtung	198
c) Satirisch-erotische »Grab-Getichte«	200
d) »Helden-Briefe« über die Lust der Sünde	202
e) »Schiffahrt« zum »Garten Eden« – Erotische Exkursionen	207
f) Der (un-)galante Tod – »vanitas« als »carpe diem«	210
g) Das Recht des Anderen: »Wollust« contra »Tugend«	216
h) Erotica aus Lebens-Lust	219
7) Weisheit durch die »Blumen« (Lohenstein)	223
a) »Das Glücke spielt mit ihm / und er mit allen Sachen«: Zur Biographie	223
b) Der dreimal Größte: Literarische Überbietungen (Werküberblick)	228
c) Hermes als Schlüssel-»Blume«	233
d) Die »Vermischung« von Gott und Mensch als »Himmel-Schlüssel« – Zur geistlichen Dichtung	242
e) Dorn-»Rosen«: »Ist Lieben Raserey / die die Vernunft bemeistert?« – »Helden-Briefe« und »Rede« der »Maria Coronelia«	257
f) »Des Leibes faulend Staub ... in mehr als Gold verkehret«: Grab-»Hyacinthen«	270
g) Weltmacht Liebe – »Venus«-Dienst als Gottesdienst	276
8) »Galante« Abkehr vom Manierismus in der »Neukirchschen Sammlung«	281
a) »Aber ad propro was ist galant...?« Zwang-lose Emanzipation im Dienst der Frühaufklärung	281

b) Von der Sammlung zur Anthologie – Zur Struktur und Entwicklung der Bände	284
c) Herausgeber- und Dichterprofile (Neukirch, Hölmann, Alberti, Stolle u. a.)	289
9) Distanz und Nähe (Günther)	300
a) Scheiternder Dichter – gelingende Poesie: Rezeptions- und Forschungsprobleme	300
b) »So fluch ich Hiob nach bei allzu langen Schmerzen«: Zum Lebenslauf	304
c) Transformationen der Tradition, Hybridisierung der Gattungen und Individualisierung der Poesie	310
d) Erlebnislyrik als unersetzbare Erinnerungsllyrik	318
e) Lyrik als Leichentext im Zeichen des Hohenliedes	320
f) »Bau eifrig auf den Grund, den Wolf und Leibniz legt«: Vernünftiges Christentum in geistlicher Dichtung	322
g) Rebellion gegen die Vaterwelt und Selbstbewahrung des Ich (Klagelieder)	328
Verzeichnis der zitierten Literatur	337
Personenregister	365
Sachregister	373

Zur technischen Einrichtung des Bandes

Im Darstellungsteil des vorliegenden Bandes werden die im Verzeichnis der zitierten Literatur innerhalb von Sachgruppen alphabetisch aufgeführten Publikationen durch die Angabe der römischen Ziffer des jeweiligen Abschnitts der Bibliographie sowie des Verfassernamens, bei mehreren im selben Abschnitt aufgeführten Titeln desselben Autors auch durch das Erscheinungsdatum der Publikation sowie mit der Seitenzahl zitiert. Die Forschungsliteratur aus Abschnitt II des Verzeichnisses wird mit hinzugesetzter arabischer Ziffer aufgeführt, welche auf den jeweiligen historischen Bezugs-Autor verweist. Der Name eines im Zusammenhang bereits erwähnten oder eines im jeweiligen Kapitel behandelten Autors wird in den Klammern nicht wiederholt. Bei Autoren, denen jeweils ein Kapitel oder ein Abschnitt der Darstellung gewidmet sind, entfällt die Repetition der römischen Ziffer nach ihrer ersten Notierung. Darüber hinaus werden entweder die zitierten Ausgaben nach den in der Forschung eingebürgerten Abkürzungen genannt oder die Hauptwerke nach den Titel-Initialen aufgeführt. Die betreffenden Abkürzungen selbst sind im Literaturverzeichnis unter dem jeweiligen Autor zitiert und aufgeschlüsselt. Hervorhebungen in den Zitaten stammen – wenn nicht ausdrücklich anders vermerkt – aus den jeweils angeführten Werken.

Die Bände der vorliegenden Reihe (vgl. IV Kemper) werden nur nach Band- und Seitenzahl zitiert.

Vorwort

Kurz nach Erscheinen der beiden ersten Bände der ›Neukirchschen Sammlung‹ mit den pikanten Nachlaß-Erotica von Hoffmannswaldau und Lohenstein erschien mit einer Vorrede von Nicolaus Remigius 1698 eine erweiterte Neuauflage von Jean Bodins schrecklicher ›Daemonomania‹ (dt. 1581). Remigius suchte durch theoretische Überlegungen und eine Vielzahl »historischer« Beispiele zu erweisen, »daß zwischen dem Satan und den Menschen eine wahrhaftige Verbindnuss fürgehe« (II Remigius, S. [3]), und er beschloß seine Vorrede mit einem Gedicht, in dem es u. a. heißt:

»Deine Wollust=Funcken hier /
Sammlen Höllen=Flammen dir /
Du verläßt den besten Freund /
Und bedienst den Seelen=Feind;

Und verschertzt das Himmels=Heyl /
Mit dem schnöden Laster=Seil.
So ist GOtt und Himmel hin /
Und die Hölle zum Gewinn.«
(II Remigius, unpag.)

Ganz in diesem Sinne dachten die christlichen Konfessionen in der frühen Neuzeit und erst recht die Pietisten und auch manche Aufklärer des 18. Jahrhunderts. So konnte es nicht ausbleiben, daß alsbald eine von allen Obszönitäten gereinigte Ausgabe des ersten Bandes der ›Neukirchschen Sammlung‹ erschien und die späteren Bände die ›Lust‹ auf erotische Provokation immer stärker unterdrückten. Zwischen »keuscher« und »übelkeuscher Brunst« lag der Abgrund zwischen Himmel und Hölle, Christus und Teufel, ewiger Seligkeit und ewiger Verdammnis. Erst vor dieser Folie und in diesem Kontext wird die Leistung der weltlichen Liebespoesie ganz ersichtlich, die sich im 17. Jahrhundert vielstimmig und bisweilen auch kühn zu Wort meldete.

Die Liebeslyrik des ›Barock‹ hat dem modernen Liebesverständnis den Boden bereitet, und dabei ist sie selbst auf einem steinigen Acker erwachsen. Wenn sie zum Teil die neuplatonische Liebe bzw. die unerfüllte petrarkistische Liebe bevorzugt und zum andern Teil in der größten Gruppe vormoderner Liebesgedichte, nämlich den Hochzeitsgedichten als Gelegenheitsgedichten, die zur Ehe führende und die eheliche Liebe preist, dann deshalb, weil die frühneuzeitliche Liebe von erheblichen Ängsten und Bedrohungen umstellt war. Unter Einbezug von Lust und Sexualität begegnete die Liebe von außen lange als im Teufel und seinen Helfershelfern personifizierte und dämonisierte Macht, so daß die Liebespoesie sich über erotische und sexuelle Aspekte nicht oder nur negativ zu äußern wagte. Die Hexen – das war Bestandteil des

Glaubens an sie – trieben Unzucht mit dem Teufel, die unersättliche – und deshalb bedrohliche – Sexualität als Wesensmerkmal weiblicher Natur trieb sie dazu.

Was die Kirchen über Sex und Gender lehrten, fanden die Gelehrten zum Teil in den frühmodernen Magie-Diskursen bestätigt. Und die Medizin, die mit ihrer Erforschung der weiblichen Anatomie seit dem 16. Jahrhundert mehr zur Konstitution des weiblichen Körpergeschlechts beigetragen hat, als die – bislang noch vorwiegend auf die Moderne konzentrierte – Gender-Forschung bislang wahrnimmt, entdeckte zunehmend an der ›Natur‹ der Frau, wie sehr diese in Differenz zum Manne ganz funktional auf das Gebären hin ausgerichtet war. Und dies verstärkte eine sozio-kulturelle Konstruktion der Geschlechterverhältnisse, die als relativ sicheren Hafen für die Liebe und für die Ausübung von Sexualität – jedenfalls im Protestantismus – nur die Ehe und damit für die Frau die Rolle der Haus-Mutter festlegte. Es gab auch keine andere Versorgungsmöglichkeit für diese als die Ehe (und damit die Mitarbeit im ›großen Haus‹). Damit entwickelte sich ein polares Modell der Geschlechterbeziehungen, das die Liebesdichtung entscheidend mitgefördert hat. Und dies auch in den zahllosen Hochzeitsgedichten, denen sich die beste öffentliche Gelegenheit bot, bei dem entscheidenden Fest die »coniunctio« der Geschlechter vielstimmig (von der Ermahnung zur Keuschheit, Tugend und Einverträglichkeit bis zur Idealisierung und Idyllisierung der Geschlechterbeziehung als Liebesgemeinschaft) zu reflektieren. Im vorliegenden Band können hierzu aus dem riesigen Quellenbestand nur einige Proben geboten werden. Hier steht der Gender-Forschung noch ein weites Untersuchungsfeld offen (vgl. dazu III Kormann, S. 19ff.).

In Einleitung und erstem Kapitel dieses Bandes gelangen einige wichtige sozial- und kulturgeschichtliche Implikationen des vormodernen Liebesverständnisses in den Blick. Interessant ist dabei zu beobachten, wie die heute in der Gender-Forschung heftig umstrittene Trennung von körperlichem und kulturellem Geschlecht in der frühen Neuzeit entstand, indem dem weiblichen Körper von theologischen und medizinischen – zum Teil durch anatomische Studien unterstützten – Theorien her Organe und Funktionen eingeschrieben wurden, die es dort zum Teil gar nicht gab. Und damit wird gerade die frühmoderne Zuschreibung der Zweigeschlechtlichkeit zu einem eindrucksvollen Beleg für die Wandelbarkeit des nur scheinbar ›naturgegebenen‹ Körpergeschlechtes.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch der Alltag jener Zeit, die von vielfältigen Krisenphänomenen heimgesucht war (von Versorgungsmängeln, Seuchen, Naturkatastrophen, Kriegen, Religionsstreitigkeiten, Geldentwertung usw.; vgl. Bd. II; Bd. 4/I) und die deshalb bei der Suche nach den Ursachen für das vielfach als apokalyptisch empfundene Szenario eben den Teufel und seine Handlanger(innen) ausfindig machte. Diese lagen überall auf der Lauer, und Gott hatte ihnen im Bereich der Sexualität sogar besondere Lizenzen eingeräumt. Es ist wichtig zu erfahren, warum und wie Sexualität dämonisiert wurde, um zu sehen, mit welchen Strategien die Liebespoesie der frühen Neuzeit auf dieses Wissen reagiert, mit welchen Mitteln sie dann zum Teil auf bereits kühne Weise körperliche Liebe zu enttabuisieren, sogar – schon bei Hoffmannswaldau – moralisch zu rechtfertigen versucht; es gilt zu erkunden, wie mühsam sich auch die medizinische Aufklärung über den dämonisierten weiblichen Körper und sexuelle Vorgänge entwickelte. Dabei eröffnet sich eine lange verschüttete Perspektive auf eine andere, fremde Form der Gender-Beziehungen und

der Alltagskultur. Liebeslyrik kann deshalb nicht nur als ›texturales‹ Phänomen behandelt werden.

Im vorliegenden Band geht es indes nicht nur und nicht vor allem um sex- und gender-spezifische Aspekte der Liebeslyrik. Von der Konzeption dieser Lyrik-Geschichte her wird ein Gesamtüberblick über die Lyrik jedes der hier vorgestellten Autoren angestrebt, und dabei gehören die sich abzeichnenden Grenzüberschreitungen zwischen der geistlichen und weltlichen Liebessprache in den Gedichten zu den besonders aufschlußreichen und innovativen Entwicklungen der Lyrik des 17. Jahrhunderts. Ferner zeigt sich, daß unter den besonderen Bedingungen der frühen Neuzeit Liebesdichtung häufig in einem theologisch und (natur-)philosophisch vorgegebenen universalen Sinnzusammenhang steht, der deshalb mitzuerörtern ist. Auch die neue weltliche Begründung eines ›Naturrechts‹ auf sinnliche Liebe bedurfte ihrerseits wieder einer (rechts-)philosophischen Legitimation. So entwickelten sich in den Diskursen um die Liebe plurale Konzepte und Lebensentwürfe, die sich als folgenreich für eine Säkularisierung der Kultur erwiesen haben. Dabei spielt erneut die hermetische Tradition eine wichtige Rolle, in der die ›Sympathie‹ als dominante kosmische Lebens-Kraft gilt.

In verschiedenen Weltbildern erweist sich die Liebe als wichtigstes Heil-Mittel gegen die Krisen der Zeit. Liebe wird zur entscheidenden Eigenschaft Gottes, sie erweist sich als die Kraft, die den ganzen Kosmos zusammenhält, welche die Bindungen zwischen den Menschen und ihre Einkehr ins Göttliche – in diesseitigen Glücksmomenten sowie in der schließlichen Rückkehr in das himmlische Paradies – ermöglicht. Sie ist die dominante Lebens-Kraft, die auch schon individuellen Beziehungen – bei Fleming oder Günther – zum Ausdruck verhilft, und die Poesie wiederum wird zum Medium magischer Vermittlung sympathetischer Beziehungen (nicht nur zwischen einem Liebespaar, sondern auch zwischen Autor und Leser wie bei Zesen!). Zugleich ist das Thema Liebe aber auch textuelles Spiel-Material, das Martin Opitz in der Aneignung literarischer Traditionen von Anfang an zur Etablierung der gelehrten deutschsprachigen Poesie nutzt. Er trägt damit, wie sich einleitend zeigen soll, zum ›Bruch‹ mit der deutschsprachigen Liebesdichtung des Mittelalters bei. Gerade an dem für den Barock-Humanismus so bedeutenden Thema ›Liebe‹ läßt sich daher das frühneuzeitliche Epochenprofil besonders gut herausarbeiten.

Das Thema dieses Bandes bietet mir auch die schönste Gelegenheit, zum Schluß meiner Frau Liane Kemper aufs herzlichste zu danken: Sie war stets meine erste fachkundige Leserin, und ohne ihr liebevolles Verständnis für meine Arbeit gäbe es diese Lyrik-Geschichte nicht!

Einleitung

a) Vom ›Canzoniere‹ und ›Decamerone‹ zum ›Hexenhammer‹ – Liebe unter Verdacht

Die materialreiche und monumentale geistesgeschichtliche Darstellung frühneuzeitlicher Liebe durch Paul Kluckhohn (1921) konzentriert sich aus einsichtigen Gründen auf den Zeitraum der Entstehung moderner Individualität. Sein Blick auf die Jahrhunderte zwischen Renaissance und Aufklärung ist vergleichsweise kurz; denn in der italienischen Renaissance entdeckt er mit Recht sogleich einen solchen Höhepunkt der Liebesdichtung, daß die nachfolgende – vor allem die deutschsprachige – Literatur unter diesem komparatistischen Blick nur abzufallen vermag. Es sind bekanntlich vor allem Francesco PETRARCA (1304–1374) und Giovanni BOCCACCIO (1313–1375), welche das Hohelied der weltlichen Liebe anstimmen, ersterer mit den 366 Gedichten des ›Canzoniere‹ (erschienen 1470), letzterer mit dem zwischen 1349 und 1353 entstandenen ›Dekameron‹ (›Il Decamerone‹). Ihre Rezeption schon im Italien des ›quinquecento‹ wirft indessen vor allem bei Petrarca ein überraschendes Licht auf den Problemkontext frühneuzeitlicher Liebespoesie. Denn folgerichtig – im Blick auf die Dominanz der ›Gretchenfrage‹ in der Epoche des Konfessionalismus (vgl. Bd. II; IV/1) – und paradox zugleich führt die öffentliche Anerkennung der petrarkistischen Liebessprache über ihre verfremdende Adaptation durch die geistliche Dichtung: Was diese überbieten und ersetzen wollte, ersetzte sie schließlich selbst, und so machte erst die geistliche Liebesdichtung die weltliche ›hoffähig‹.

1) *Geistlicher Petrarkismus*: Mit den im ›Canzoniere‹ enthaltenen berühmten ›Sonnetten an Laura‹ wurde Petrarca einer der einflußreichsten Lyriker der frühen Neuzeit. In allen europäischen Ländern – auch in Deutschland, wie wir sehen werden – gab es Nachahmer seines Stils und seiner geradezu topisch gebrauchten Motive. Nicht zuletzt wegen dieses großen Erfolges seiner ›weltlichen‹ Liebesdichtung erschien Petrarca aber bereits den Geistlichen Italiens vor und während des Tridentinums als Ärgernis und moralische Gefahr, und geistliche Dichter – voran der Franziskaner Girolamo MALIPIERO mit seinem ›Petrarca spirituale‹ (zuerst 1536), ferner der Prediger, Chorberr und spätere Bischof Gabriel FIAMMA mit den ›Rime spirituali‹ (vor 1570) – unternahmen in ihrer geistlichen Poesie »eine planvolle Assimilierung des weltlichen Vorbildes« »bis zu dessen Unkenntlichkeit« (IV Föcking, S. 53). Um die von Petrarca ausgehende »böse Lust« auszumerzen, kontrafazierten diese Poeten die Lyrik Petrarcas durch eine Art »geistlichen Petrarkismus«, wobei Malipiero sogar Gedicht für Gedicht des ›Canzoniere‹ reinigte und Laura durch die ›Virgina Maria‹ ersetzte (ebda., S. 61 ff.). Bei nachfolgenden Autoren ergab sich aber durch die Integration der weltlichen in die geistliche Liebessprache auch ein Mo-

dernisierungsschub, welcher der geistlichen Poesie Italiens im 16. Jahrhundert sogar eine Vorreiterrolle in der Überwindung des Renaissance-Klassizismus und in der Herbeiführung des ›Barock-Stils‹ bescherte (vgl. ebda., S. 103ff., 155ff., 251ff.).

Dieser geistliche Petrarkismus findet sich in der deutschen Literatur vor allem in der Barock-Mystik, also bei Friedrich von SPEE (1591–1635) und ANGELUS SILESIUS (d. i. Johannes Scheffler 1624–1677), wo sich die Kehrseite der Introdution der weltlichen in die geistliche Liebessprache in einer das fromme Gefühl bisweilen schon übersteigenden sinnlichen Aufladung der Affekte bemerkbar macht (vgl. Bd. III, S. 164ff., 230ff.). Solche tendenziell säkularisierenden Effekte zeigen sich bereits in der italienischen geistlichen Dichtung, welche sukzessive auch andere weltliche Liebessprachen assimiliert und sich so mit deren Bildlichkeit und Motivik anreichert. Vor allem in den ›rime sacre‹ der ›Lira‹ (1602/1614) von Giovan Battista MARINO (1569–1625) fällt die geistliche Liebesdichtung sodann in »weltliche Hände« (vgl. IV Föcking, S. 251ff.). Marino plaziert seine zuletzt 163 geistlichen Gedichte jeweils am Ende seiner großen Sammlung von insgesamt 1076 Gedichten (bei den deutschen Humanisten ist die Reihenfolge zumeist umgekehrt), und er durchsetzt und zersetzt die weltlichen (bukolischen, petrarkistischen, neuplatonischen) und die geistlichen (brautmystischen) Liebessprachen so sehr, daß die Herkunft einzelner Motive kaum noch erkennbar und ihre Zuschreibung kaum noch möglich sind, so daß etwa Maria Magdalena mit einer beliebigen ›donna‹ austauschbar wird (vgl. ebda., S. 261). Solche Tendenzen vollziehen sich in der deutschen Liebesdichtung des ›Barock‹ ebenfalls, aber erst bei Hoffmannswaldau und Lohenstein, die jedoch solche Gedichte selbst kaum zu veröffentlichen wagten (vgl. dazu Kap. 6 b, 7 e).

2) *Naturrecht auf Liebes-Lust*: Während Petrarca eine unerfüllte, zutiefst leidvoll erfahrene Liebe besang, die deshalb einer spirituellen Kontrafazierung probable Anknüpfungsmöglichkeiten bot, feierte Boccaccio dagegen die Liebe als Ausdruck naturgegebener Lebenslust, und diese Position war für die frühneuzeitliche Gesellschaft und ihre Theologen noch nicht assimilierbar, sondern vorerst nur dämonisierbar. – Das ›Dekameron‹ besteht aus zehn mal 10 Geschichten, die sich 10 junge Leute an 10 Tagen »zur verderblichen Zeit der letzten Pest« erzählen (daher der Name deka=gr. 10; hemera=der Tag). Es handelt sich dabei um die von Boccaccio realistisch beschriebene, verheerende Pest von 1348, vor der die sieben Damen und drei Herren aus Florenz aufs Land geflohen sind. Die daseinsfrohen, teils schwankhaften und derben erotischen Erzählungen dienen nicht nur der Vertreibung der Langeweile, sondern folgen einem medizinischen Grundsatz der mittelalterlichen, hippokratischen-galenischen Schulmedizin, der besagte: »Das Entgegengesetzte ist Heilmittel für das Entgegengesetzte«. Um Trauer, aber auch Angst und Furcht vor Ansteckung zu vertreiben, war die Erheiterung des Gemütes also das probate Rezept, das auch in der frühen Neuzeit (etwa bei Hans Sachs oder bei Gellert) immer wieder angewandt wurde (vgl. Bd. I, S. 246ff.; Bd. VI/1, S. 329ff.). Zwei Beispiele sollen kurz die säkulare emanzipatorische Potenz des hier waltenden Liebes-Verständnisses – zugleich als Folie und Maßstab für den nachfolgend zu zeichnenden Weg der frühneuzeitlichen Lyrikgeschichte – aufzeigen.

Der erste Fall handelt von einem Bürger, der aus Kummer über den frühen Tod seiner geliebten Frau zum Einsiedler wird und den einzigen Sohn ebenfalls ganz als

Eremiten erzieht. Erst als 18jähriger darf der Sohn Philippo den Vater zum ersten Mal nach Florenz begleiten und erblickt hier auch erstmals in seinem Leben eine »Schar hübscher, geschmückter junger Frauen, die von einer Hochzeit kamen«; »als die der Jüngling sah«, berichtet der Erzähler, »fragte er den Vater, was sie seien. Und der Vater sagte zu ihm: ›Mein Sohn, schlage die Augen zu Boden und sieh sie nicht an; denn das sind schlechte Dinge«. Nun sagte der Sohn: ›Wie heißen sie denn?« Um nicht in dem begehrliehen Triebe des Jünglings eine unnütze, hingebende Sehnsucht zu erregen, wollte er sie nicht mit ihrem rechten Namen, nämlich Frauen, nennen, sondern sagte: ›Sie heißen Gänse.« (II Boccaccio I, S. 344f.) Indessen dem Sohn ist egal, wie diese »Dinge« heißen, er will sofort eins von ihnen haben, und der Vater muß einsehen, »daß die Natur stärker war als sein Trachten« (ebda., S. 345). Von daher rechtfertigt der Erzähler nun seine Neigung zum weiblichen Geschlecht:

»Und habe ich bis jetzt in jeglichem Dinge nach euerm Wohlgefallen getrachtet, so werde ich von nun an mehr als je danach trachten, weil ich erkenne, daß man billig nichts sonst wird sagen können, als daß ich und alle, die euch lieben, dem Willen der Natur folgen. Um ihren Gesetzen zu widerstehn, braucht es allzu großer Kräfte, und die werden oft nicht nur eitel, sondern zu großem Schaden aufgeboden. Diese Kräfte, ich gestehe es, habe ich nicht und möchte ich auch nicht haben; ...« (Ebda., S. 348)

Das ist zweifellos ein Frontalangriff gegen die kirchliche Moral, gegen die Hochschätzung des Zölibats und die Erniedrigung der Frau. Liebe, Erotik, Sexualität werden als in den Menschen gelegter »Wille der Natur« gerechtfertigt, der Kampf dagegen als un-natürlich und deshalb sinnlos und schlecht kritisiert. Eine solche Haltung wagt sich in der deutschen Literatur erst um die Wende zum 18. Jahrhundert – und auch dies nur mit Einschränkung – öffentlich zu artikulieren.

Das zweite Beispiel für die emanzipatorischen Tendenzen des »Dekameron« betreffen dessen Frauenbild. In der siebenten Geschichte des sechsten Tages wird eine Madonna Filippa von ihrem Gemahl in flagranti bei einem Schäferstündchen erwischt und deswegen vor Gericht der Stadt Prato gestellt. In einer flammenden Verteidigungsrede vermag sie jedoch nicht nur das Todesurteil von sich abzuwenden, sondern veranlaßt die Einwohner auch, die Todesstrafe bei Ehebruch zu revidieren. Dabei bestreitet sie ihren Fehltritt nicht, sondern rechtfertigt ihn u. a. mit der »Natur« der Frauen, deren Liebesvermögen so groß sei, daß sie »viel besser als die Männer mehreren Genüge tun könnten«, daß sie also neben ihrem Ehegatten auch noch einen Liebhaber zu beglücken imstande seien (ebda., S. 552f.) – Ungewöhnlich, mit welcher Souveränität und Klugheit hier eine Frau agieren und gegen die patriarchalische Jurisprudenz dem Eigenrecht der weiblichen Natur zum Sieg und Recht verhelfen darf. Das Naturgesetz der Liebe steht über allem positiven Recht, das sich bemüht, die Sexualität im Sinne der Gesellschaft entschärfend zu regulieren und zu kanalisieren. Das männlich-positive Recht wird hier – im angeblich »finsternen Mittelalter« – auf utopische Weise unter faunistischem Gelächter durch ein weibliches Naturrecht ersetzt, das jede Konvention und »paternale Ordnung« – selbst die unauflösbare der Ehe – sprengt und »neue Handlungsspielräume und Möglichkeiten der Selbstbestimmung für Frauen« zu eröffnen scheint (vgl. II.8 Kasten, S. 178).

3) *Lust-Verteufelung und Verengung des Liebes-Diskurses*: Indessen gerade diese Begründung, die nicht mit dem »eigenen Recht der Gefühle, sondern mit dem Über-

schuß ihres Lustpotentials« argumentiert (ebda., S. 180), hat im Übergang vom späten Mittelalter zur frühen Neuzeit die antifeministischen und antilibertinistischen Tendenzen des theologischen Frauenbildes verstärkt, die dann im berühmt-berühmten »Hexenhammer« (1487ff.) der Dominikanerpatres Heinrich INSTITORIS (1430–1505) und Jakob SPRENGER (ca. 1436–1495) ihren schrecklichen, gesellschafts- und kulturgeschichtlich höchst folgenreichen Höhepunkt erfuhren (vgl. Bd. II, S. 71ff.; Kap. 1 a–4). Die Freizügigkeiten des »Dekameron« wurden zum besten Beweis für die Notwendigkeit einer präventiven kirchlichen Moral. In der einseitigen, moralisierend-abwertenden deutschen humanistischen Boccaccio-Rezeption wurden dessen Erzählungen zum Mahnexempel dafür, »daß die »natürliche« Liebeskraft des Menschen im gesellschaftlich sanktionierten Lebensrahmen sich abspielen sollte« (IV von Ertzdorff, S. 22; vgl. dazu auch III von Matt, S. 33ff.). In dieser Rezeption kündigt sich die umfassende Reglementierung der Liebe in der frühen Neuzeit an, die uns hier noch ausführlich beschäftigen wird. – Rüdiger Schnell hat deshalb auch zutreffend auf eine Verengung des Liebes-Diskurses in der frühen Neuzeit gegenüber der Breite und Vielfalt »weltlicher Liebeskonzeptionen im Mittelalter« hingewiesen. Aber schon die spätmittelalterliche Liebesdichtung radikalisierte diesen Diskurs auf einen Aspekt, nämlich auf die »gesellschaftskonforme, tugendhafte Liebe«:

»Meines Erachtens erhält die Subjektivität und Individualität in der Dichtung des 12./13. Jahrhunderts mehr Spielraum als im 15./16. Jahrhundert. [...] Was im Hochmittelalter das geistvolle, raffinierte Spiel eines ganz kleinen (hochadligen) Zirkels mit literarischen Entwürfen gewesen war, gerät nun unter den Disziplinierungsdruck einer breiten städtischen Oberschicht: was vorher als literarische Fiktion goutiert wurde, muß sich nun den in der sozialen Realität geltenden Normen anpassen, gerät zum verpflichtenden Vorbild.« (III Schnell, S. 104)

Die Verengung des Liebes-Diskurses beim Übergang vom Mittelalter zur frühen Neuzeit um 1500 ist nicht zu leugnen. Hinzu kommt aber um 1600 noch ein weiterer gravierender Epochenbruch, der sich mit dem Wirken von Martin Opitz verbindet.

b) Opitz und die Epochenzäsur im Liebes-Diskurs

1) *Abkehr von der Volkspoesie*: Martin OPITZ (1597–1639; vgl. zu ihm Bd. IV/1; Kap. 2) überträgt die Tradition der lateinischen humanistischen Dichtung nach den Vorbildern in Frankreich, England und Holland in die deutsche Nationalsprache. In seinem »Buch von der Deutschen Poeterey« (1624) demonstriert er auch an zahlreichen Beispielen aus der eigenen Werkstatt, daß die deutsche Sprache bemerkenswert mühelos den großen Mustern der Latinität zu entsprechen vermag. Die Kehrseite ist, daß durch seine so erfolgreiche Reform die zuvor verbreitete volkssprachliche, auch an die Illiteraten gerichtete Literatur in Mißkredit geriet – also die Traditionen der Fastnachtsspiele, der Volksbücher, Schwänke und Schwanksammlungen, auch der Volkslieder – und erst Herder hat hier im 18. Jahrhundert den Anstoß dazu gegeben, daß auch diese »Volkspoesie« wieder einen historischen Ehrenplatz in der deutschen Literaturgeschichte erhielt (vgl. Bd. VI/2, S. 212ff.).

2) *Abkehr vom Minnesang*: Ebenso wenig knüpft Opitz in der Liebespoesie an den sehr kunstvollen Minnesang an, obwohl er sich nachweislich für die deutsche Literatur des Mittelalters interessiert, und zwar als Legitimation zum poetischen Übergang in die Nationalsprache (vgl. II BDP, S. 23ff.), und obwohl er sogar das mittelhochdeutsche ›Annelied‹ ediert (1739). Dafür gibt es keine einfache und einleuchtende Erklärung. Aber Opitz ist das prominenteste Beispiel dafür, daß die Tradition des Minnesangs im Bewußtsein und Interessenhorizont der humanistischen Gelehrtenichtung des ›Barock‹ keine Rolle mehr spielte – und dies nicht, weil Opitz diese Tradition nicht kannte, sondern obwohl er sie (sogar am Beispiel Walthers von der Vogelweide) kannte, obwohl er 1619/20 in Heidelberg weilte und dort Zugang zu den wichtigsten Handschriften des Minnesangs hatte, und obwohl die dominante Liebeskonzeption des Minnesangs, nämlich die klagende, unerfüllte, edle und zuchtvolle Liebe, aber auch und erst recht die auf »partnerschaftliche Gegenseitigkeit« zielende Minneauffassung Walthers sich sehr gut dem Opitzschen Postulat einer ›geordneten‹ und in »triuwe« gründenden Liebe hätte assimilieren lassen (vgl. II.89 Brunner u. a., S. 74ff.; vgl. dazu IV Kemper 1999, S. 33f.).

3) *Anknüpfung an Petrarca und den Renaissance-Humanismus*: Statt dessen wird der Minnesang durch Petrarca und dessen poetische Tradition ersetzt. Ein Grund dafür dürfte sicherlich auch in der eingangs skizzierten komplexen Petrarca-Rezeption der italienischen Dichtung gewesen sein. Opitz wollte seine Dichtungsreform auf dem neuesten Stand der poetischen Diskussion präsentieren. Dies zeigt sich auch in seinem Gelegenheitsgedicht ›An Nüßler‹ (1623), in dem er die Liebeskrankheit an sich selbst diagnostiziert, heftig darüber klagt und sich dazu in eine illustre Kollegenschar einreihet, die von der Antike bis zu den späthumanistischen Neulateinern reicht (ohne beispielsweise wiederum die Minnesänger zu erwähnen):

»Wer hat / O Amor / dir doch die Gewalt gegeben /
 Daß der Poeten Volck / die sonst am Himmel schweben /
 Vnd fast nicht jrirdisch sind / in deiner Dienstbarkeit
 Vor allen auff der Welt bestrickt ist jederzeit?
 Menandern / dessen Geist so hoch empor gegangen /
 Hat das verruchte Weib die Glicera gefangen /
 Corinnen / wie man weiß / die hatte Naso lieb;
 Catullus Lesbien; Tibullus was er schrieb
 War nichts als Nemesis; Toscanien wird sagen
 Wie sehr Petrarcha kan von seiner Laura klagen;
 Lucretius ward toll' auff seinen Liebestranck
 Franciscus Molsa lag an den Frantzosen kranck /
 Vnd starb auch so dahin; kein Mensch hat je vernommen
 Wohin doch Gauricus sey vnterweges kommen /
 Als er anß buhlen gieng: der Strozza ward bey Nacht
 Auß Eyffer vmb ein Weib erbärmlich vmbgebracht.
 Den Edlen Ariost hat die Begier im lieben
 Durch Schreiben sein Ferrar zu ziehren angetrieben:
 Pontanus Aretin / Secundus / Sannazar /
 Mein Ronsard / Scaliger / Lotich vnd wie die Schar
 Der grossen Leuthe heist / die haben jhre Sinnen /

Vnd unerschöpfften Witz / nie höher bringen können /
 Als wenn die strenge Brunst / die Kranckheit ohne Rath /
 Die Pest der thewren Zeit / sie angesprenget hat.«
 (II WP II, S. 315)

Der Verweis auf Ronsard in der Poetik und im Gedicht (»Mein Ronsard«) erinnert insbesondere daran, daß die Pléiade – mit Du Bellays Manifest ›La Deffence et Illustration de la Langue Francoyse‹ (1549) – in der »erklärten Absicht« antrat, »kompromißlos mit den hergebrachten französischen Dichtungsformen und -gattungen zu brechen und an ihrer Stelle ein neues Gattungssystem zu etablieren. [...] Modell für den eigenen Entwurf ist die aus allen historischen Bezügen gelöste, idealtypische Reihe der durch die besten römischen, italienischen und neulateinischen Dichter repräsentierten Dichtungsgattungen.« (IV Janik, S. 206f.) Und dieses Bewußtsein eines epochalen literarischen Neubeginns im Zeichen eines humanistisch inspirierten Dichterideals artikuliert sich auch in Opitz' Poetik. Dazu gehörte natürlich – in signifikantem Unterschied zur Dichtung des Mittelalters – der Buchdruck, der die Entwicklung vom Vortrag einer Einzeldichtung zum Lesen komponierter Textsammlungen beschleunigt hat, der die Quellen und die gelehrte Tradition in neuer Weise zur Verfügung stellte, und dazu gehörten der neue Anspruch, wie er sich in der Renaissance- und Barock-Poetik artikuliert, das Selbstverständnis einer Bildungselite, einer »nobilitas litteraria« (vgl. III Kühlmann, S. 51), die Verankerung der »studia humanitatis« an Schulen und Hochschulen (vgl. III Grimm, S. 70ff.), die Begeisterung für das antike Bildungsgut, das Ringen um »Nachahmung« und »Überwindung« dieses Erbes, das zu sehr artifiziellen Formen des Umgangs mit ihm und zu virtuosen intertextuellen Spiel-Formen führte, die sich auch bereits auf die seit der Renaissance neu entdeckten und etablierten Konzeptionen erstreckten (vgl. IV Hempfer/Regn; IV Hempfer; II.84 Regn, S. 71ff.; II.67 Warning; IV Warning).

c) Liebe als Vor-Spiel der Ehe

1) *Das Ideal ehelicher Liebe*: Noch zu Beginn seiner ›Schäfferey von der Nimfen Hercinie‹ singt ›Opitz‹ – der Sprecher agiert unter dem Eigennamen des empirischen Autors – das folgende Schäferlied (im Rückgriff auf eine Strophe des französischen Hugenottenpsalters; vgl. dazu Kap. 2 c–6):

»Jst mein Hertze gleich verliebet.
 In ein schlechtes Mägdelein /
 Die mich tröstet vnd betrübet /
 Soll ich darum vnrecht seyn?
 Liebste deiner Schönheit Liecht
 Mindert sich durch Einfalt nicht.
 Was das Glücke dir nicht schencket /
 Das verdient doch deine Ziehr /
 Vnd worauff mein Hertze dencket
 Solches hast du gantz bey dir;
 Was mein hertze denckt hast du /
 Vnd das Hertze selbst dazu /

Ein beständiges Gemüte /
 Das auß keiner furchte weicht /
 Sucht jhm (= sich) gleichfals ein geblüte /
 Eine Seele die jhm gleicht /
 Sieht für allen dingen an
 Trew auff die es bawen kan.
 Niemand wird mir vnrecht geben;
 Hohe brunst bringt Furcht vnd Neidt;
 Deiner liebe Frucht mein Leben /
 Jst begabt mit Sicherheit /
 Die ich einzig mir erkiest /
 Vnd mein reiches Armut ist /
 Dich mit Rhue besitzen können
 Jst mein Trost vnd gantze Lust:
 Bleib aufff deinen trewen Sinnen /
 Liebste / wie du jetzund thust;
 Meine Freyheit soll allein
 Deiner Liebe dienstbar seyn.
 (II Opitz SNH, S. 408f.)

Mit Recht hat sich Gellinek bei der Unterscheidung von »hoher Brunst« und »Deiner liebe Frucht« (Str. 4) an die »mittelalterliche Trennung zwischen »hoher« und »niederer« Minne« erinnert (II.54 Gellinek, S. 168); doch keineswegs ist mit der »hohen brunst« – auch wenn sie hier nicht im pejorativen Sinn von »Wollust«, sondern von »Leidenschaft« zu verstehen ist (Opitz verwendet das Wort in beiderlei Bedeutung) – die in aller Regel unerfüllte und aus Standesgründen auch unerfüllbare »hohe« Minne des Minnesangs gemeint, sondern eine bestehende, erfüllte Liebesbeziehung zwischen Personen ungleichen Standes, die deshalb »furcht« (bei den Liebenden, ähnlich wie im »Tagelied«) und »Neidt« (vielleicht bei Höflingen oder Konkurrenten) hervorruft. Eine solche sozial belastete Beziehung wird zugunsten einer »sicheren«, sozial verträglichen Bindung abgelehnt (und insofern schwingt hier auch nicht der Gegensatz von unerfüllter »hoher« und erfüllter »niederer« Minne aus der Minnesang-Tradition mit). Überhaupt amplifiziert Strophe 4 nur den Grundgedanken des Gedichts, das eine dauernde und erfüllte Liebesbeziehung aller »Freiheit« vorzieht und als Voraussetzung für deren Beständigkeit eine ausgeprägte charakterliche und soziale Gleichheit der Liebenden postuliert: Opitz geht es also darum, »die Standarte der wahren Liebe, das ist der treuen, beständigen, beinahe ehelichen Liebe zu tragen.« (II.54 Gellinek, S. 167; ebenso II.54 Berent, S. 152ff., bes. S. 155f.).

Damit introduziert Opitz die für die Liebes-Dichtung der frühen Neuzeit wahrhaft grund-legende Idee einer Liebe, die sich weder hedonistisch in der (verteufelten) Sexualität erfüllt noch »petrarkistisch« in der unerfüllten Liebe verzehrt, sondern die sich immer schon als Treueverhältnis auf die Ehe hin und als deren Vor-Spiel entwirft und damit gesellschaftlich legitimiert. Dieser Zusammenhang wird gelegentlich sogar schon im Titel der lyrischen Werke annonciert (so bei Georg NEUMARK: »Poetisch- und Musikalisches Lustwäldlein / In welches erster Abtheilung absonderliche geist-/ und weltliche / wie auch keusche Ehren- und Liebeslieder [...] enthalten sind« [1652]; Ders: »Fortgepflantzter Musikalisch-Poetischer Lustwald / In dessen erstem Theile [...] auch zu keuscher Ehrenliebe dienende Schäferlieder [...] enthalten sind.«

[1657] »Neumarks Liebeslyrik bildet kein frivoles Spiel der ›Musa iocosa‹, erklärt denn auch Wolfgang Adam mit Recht, »sie ist bezogen auf die Einrichtung der Ehe.« [IV, S. 164f.]

2) ›Verehelichung‹ des Petrarkismus: Die Konfessionalisierung trug zur völligen Einvernahme und intentionalen Umkehrung des die Unerfüllbarkeit der Liebe voraussetzenden petrarkistischen Diskurses bei. Auch in England wurde der Petrarkismus der protestantischen Ethik assimiliert, indem er auf die Ehe bezogen, ja – als Höhepunkt in Edmund SPENSERS (1552–1599) ›Amoretti‹-Zyklus (1595) – als Braut-Dichtung gestaltet wurde, in der die erfolgreiche Werbung und das antizipierte Eheglück (die christliche Ehe ist – gleich im sechsten Sonett – »the knot, that euer shall remaine«) im Mittelpunkt stand (vgl. II Spenser; vgl. dazu II.90 Borgstedt). Auch Georg Rodolf WECKERLIN (1584–1653) hat – stark von Spenser inspiriert – als einziger unter den deutschsprachigen ›Barock‹-Poeten – noch einen petrarkistischen Zyklus von 19 Sonetten verfaßt, ihn aber »der eigenen Ehefrau gewidmet«, und darin beschrieb er »eine Liebe«, »die in die Ehe mündet« (ebda., S. 242; vgl. dazu Bd. IV/1, Kap. 3 e–2). Demgegenüber verfiel das ursprüngliche »petrarkistische Minnemodell« »zunehmend der Satire« (II.90 Borgstedt, S. 243). Zugleich wurde aber auch das zweite prominente Liebesmodell der Renaissance, nämlich der durch Marsilio Ficino erneuerte Neuplatonismus (vgl. dazu Kap. 1 d), gleichfalls seinem ursprünglichen Zweck entfremdet und der protestantischen Eheauffassung dienstbar

gemacht: In Spensers Sonetten erblickt der Liebhaber in der irdischen Schönheit der Braut den Widerschein himmlischer Schönheit und Güte, und ihre Reinheit und Keuschheit verhilft ihm dazu, das Liebesverhältnis bis zur Ehe ›platonisch‹ zu gestalten (II.90 Borgstedt, S. 253f.). Damit entfiel natürlich auch der alte petrarkistische »Gegensatz von Konflikt und Norm« (ebda., S. 254f.), und Spensers Zyklus endet mit dem berühmten ›Epithalamion‹, einem Gipfelpunkt englischer Renaissance-Poesie. Von dieser ehebezogenen Liebesauffassung her halten auch antipetrarkistische Tendenzen von Fleming bis Günther Einzug in die deutsche Liebeslyrik (deren wichtiger Teil ja ohnehin schon die Epithalamia sind; zur weiteren Entwicklung der Ehelyrik – vor allem bei Samuel Gotthold Lange und den ›Bremer Beiträgern‹ vgl. Bd VI/1, S. 121ff., 128ff., 277ff., 283ff.).



*Sic bene conveniunt, caro cum Coniuge Coniux,
Cum manus Una, manum proluit alterius*



Abb. 1

Deshalb ist Gabriel ROLLENHAGENS Emblem mit dem Ehepaar, das sich in Liebe und Treue die Hand wäscht (›Manus manum lavat‹; vgl. Abb. 1; In: II Rollenhagen, S. 269) das offene oder heimliche Ziel der deutschsprachigen humanistischen Liebespoesie. Die darin erkennbare perspektivische Verengung des frühneuzeitlichen poetischen Liebes-Diskurses ist über den Prozeß der Konfessionalisierung hinaus erklärungsbedürftig und gewinnt gerade im kulturhistorischen Ausblick auf das damalige Wissen um Sexualität und Liebe, um das Frauenbild in Theologie und Medizin, um die gesellschaftliche Praxis in der Konstruktion und Regulierung der Geschlechterbeziehungen und um den allgegenwärtigen ›Liebes-Verdacht‹ eine spannende, nachvollziehbare Plausibilität.

1) Liebe in der frühen Neuzeit – sozial- und kulturgeschichtliche Aspekte

a) Hexe – Heilige – Hausmutter: Zum theologischen Frauenbild

Es geht in diesem Kapitel nicht um eine moralische Verurteilung derer, die früher als Kinder ihrer Zeit im Bereich des Sexus moralisch streng und »repressiv« geurteilt haben, sondern um den – im Rahmen dieser Lyrik-Geschichte nur skizzenhaft möglichen, gleichwohl wichtigen – Nachvollzug einiger Aspekte des diskursiv erzeugten gesellschaftlichen Wissens über Liebe und Sexualität, der Konstruktion von »Weiblichkeit« und der Herausbildung der Geschlechtscharaktere – und damit um einen Diskurs, der Macht in den Köpfen und im Sozialverhalten der Menschen in der frühen Neuzeit ausgeübt und daher auch Interessen, Schwerpunkte und Tabus der Liebesdichtung beeinflusst hat (zu einer genderorientierten frühneuzeitlichen Literaturgeschichte, zur vormodernen Geschlechterbeziehung und zum Frauenbild vgl. mit Hinweisen auf die kaum noch überschaubare Literatur III Kormann, S. 19ff.; Farge/Davis; Möbius; Wunder; zur weiteren Entwicklung in der Moderne u. a. III Honegger; Leites; von Bredow/Noetzel).

1) *Zur beherrschenden Stellung der Kirchen in der Vormoderne*: Der Forschung ist aufgefallen, daß die Liebespoesie in Opitz' Poetik gerade nicht an seiner ansonsten zu beobachtenden Reformfreude partizipiert. Er sei »extremely defensive and cautious in this statement, since the subject of love had been treated with a great lack of discernment and decency during the preceding late medieval and Reformation period.« (IV H. Wagner, S. 197f.). Tatsächlich tadelt Opitz »etliche alten«, »die ihre reine Sprache mit garstigen epicurischen schriften besudelt / vnd sich an jhrer eigenen schande erlustiget haben.« (II BDP, S. 21) Diese müsse man nach Art der Bienen behandeln, »welche jhr honig auß den gesunden blumen saugen / vnd die giftigen Kräuter stehen lassen.« (Ebda.) Und dann legitimiert er die Liebespoesie unter der Bedingung moralischer Unanständigkeit als besonders geeignetes Demonstrationsobjekt für die »argutia«:

»Doch wie ehrliche / auffrichtige / keusche gemüter (welche von den auch keuschen Musen erfordert werden) derer die jhre geschicklichkeit mit vblen sitten vertunckeln nicht entgelten können / so sind auch nicht alle Poeten die von Liebessachen schreiben zue meiden; denn viel vnter jhnen so züchtig reden / das sie ein jegliches ehrbares frawenzimmer vngeschewet lesen möchte. Man kan jhnen auch deßentwegen wol jhre einbildungen lassen / vnd ein wenig vbersehen / weil die liebe gleichsam der wetzstein ist an dem sie jhren subtilen Verstand scherffen / vnd niemals mehr sinnreiche gedancken vnd einfälle haben / als wann sie von jhrer Buhlschafften Himlischen schöne / jugend / freundlichkeit / haß vnnd gunst reden.« (Ebda.)

Noch Jahrzehnte später wird Hans ASSMANN VON ABSCHATZ (1646–1699) unter Berufung auf diese Worte von Opitz und heftiger Zurückweisung des inzwischen in Deutschland eingerissenen »marinierten« Geschmacks der »Welschen« in aller Vorsicht seine Kollektion von Liebesdichtung (»Anemons und Adonis Blumen«) eröffnen (vgl. II Aßmann von Abschatz, S. 247) – Für die Aufforderung zum keuschen Umgang mit dem Thema Liebe hatten Opitz und Abschatz gute Gründe. Der wichtigste war das rigide öffentliche, von den Kirchen auch mittels Zensur überwachte Klima. Als »Sattelinstitutionen« beherrschten die Kirchen in der Epoche des Konfessionalismus das gesamte politische, soziale (öffentliche wie private) sowie kulturelle Leben in der frühen Neuzeit maßgeblich (vgl. III Wehler, S. 269ff.). Jede der drei großen Konfessionen bildete im Laufe des 17. Jahrhunderts auch eine jeweils spezifische – katholische, lutherische und calvinistisch-reformierte – Kultur mit einem signifikant unterschiedlichen Sozialverhalten aus (vgl. Bd. II, S. 127ff., 171ff., 198ff.; Bd. IV/1).

2) *Zensur und Selbstzensur*: Im Blick auf die Literatur überwachte insbesondere eine rigide und prüde Zensur auch die Keuschheit der gedruckten Verse (vgl. III Breuer 1982, S. 23ff., 30ff.). Der Hofdichter Georg Rodolf WECKHERLIN (1584–1653) entschuldigte 1647 selbstkritisch die Publikation seiner poetischen »Buhlereyen«, »die leider! in diesem Büchlein hin vnd her auch mit lauffen«, »weil sie für grosse Herrn / oder auf jhren Befelch gedichtet worden / vnd also schon vor disem Druck in ander hände gekommen« (II G, S. 119f.; vgl. dazu IV Schlaffer 1971, S. 161ff.). Hoffmannswaldau hat deshalb seine wirklich »gailen stücke« zu Lebzeiten nicht zu veröffentlichen gewagt (vgl. Kap. 6 a). Die »Neukirchsche Sammlung« für den »galanten« Geschmack eines Hof-Publikums zur Zeit der Frühaufklärung war in erotischen Freizügigkeiten weit zurückhaltender als ihr Ruf (vgl. Kap. 8 a).

Wie sehr Hoffmannswaldau nach der Publikation seiner erotisch-galanten Gedichte von der Orthodoxie als Sittenstrolch und Jugendverderber verunglimpft wurde, mag das Beispiel des schlesischen orthodoxen Theologen Gottfried Ephraim SCHEIBEL verdeutlichen, der 1734 ein Werk mit dem Titel »Die Unerkannte Sünden Der Poeten. Welche man Sowohl in ihren Schrifften als in ihrem Leben wahrnimmt. Nach den Regeln des Christenthums und vernünftiger Sittenlehre geprüft« veröffentlichte. Mit der schlesischen Literaturszene am besten vertraut, greift Scheibel immer wieder zur Illustration dessen, was er für atheistisch und teuflisch hält, auf Hoffmannswaldau und auf Johann Christian Günther zurück (vgl. II Scheibel, S. 37), und seine Angriffe lesen sich wie ein Echo auf das Gepolter des Dichterpfarrers Johann Rist gegen seine der Venus huldigenden poetischen Zeitgenossen (vgl. Kap. 5 f–5); »gleich wie das Fliegen=Geschmeisse auf den Honig«, so seien diese »weltliche Poeten« »über die geilsten und frechsten Gedichte gefallen«:

»Daß aber auff den Nahmen JEsu Christi getauffte Seelen, dieses ihres Genaden=Bundes, des Berufes zur Heiligung, und der Hoffnung des ewigen Lebens so gar vergessen können, daß sie sich auch nicht scheuen, durch öffentliche gedruckte Zoten und unkeusche Huren=Gedichte sich einen ewigen Nahmen bey der Welt zu wege zu bringen, es ist in Wahrheit ein Greul, der umöglich ärger seyn kan. Und was mich am meisten betrübet, ist, daß solche Poeten sich nicht scheuen ihren Unflätereyen, bald forne bald am Ende allerhand geistliche Gedichte, ja wohl auch gar Buß= und Paßions-Andachten beyzufügen, quasi re bene gesta daß man glauben soll, sie könnten auch geistliche Gedichte so gut

als Huren=Lieder verfertigen. Hat ein solcher Mensch einen einzigen redlichen Gedanken gegen GOTT, lieber, warum hat er denn seine Zoten nicht im Feuer verbrennet, damit sie nimmermehr, weil sie doch anfangs im geheim geschrieben worden eine Christliche Seele zu lesen bekäme? Dergleichen Poeten kommen mir wie stinkende Pfützen vor, worinnen nichts als Ungeziefel hecket: [...]. O! Schande Christlicher Poeten! O! Sünden, die weit über Jerobeams Sünden gehen! Daß ich fast schliessen muß, es würde ein Theil von unserm Frauenzimmer sich züchtiger aufführen, wenn nicht dergleichen Zoten=Lieder und Romanen wären (denn diese letztre gehören auch mit zur Poesie, weil ihnen nur die Reime fehlen) die sie zum Zeitvertreib in die Hände nehmen.« (II Scheibel, S. 160f.).

Scheibel operiert hier mit dem bewährten Instrumentarium der Lust-Verteufelung. Als orthodoxer Theologe hat er ein gutes Gespür für die säkularisierende Funktion, die in der Sakralisierung der Geliebten und der Erotik überhaupt steckt. Und im Blick auf die Motive, die er aufzählt, übertreibt er nicht einmal (vgl. dazu das Beispiel Christian Friedrich Hunolds in Bd. V/1, S. 64ff.; vgl. dazu auch III Martens 1989, S. 146ff.).

Auch die scherzende Muse (»musa iocosa«) und Anacreontik des 18. Jahrhunderts hatten einen schweren Stand gegen die Hüter der Moral, zu denen sich sogar viele ansonsten kirchenkritische Aufklärer ebenfalls berufen fühlten (vgl. Bd. V/2, S. 173ff., 203ff.). Die fromme Lyrik der Empfindsamkeit pflegte die Gattungen der »musa iocosa« kaum. Die erotischen Dichter der Antike wurden aus Immanuel Jakob Pyras (1715–1744) »Tempel der Wahren Dichtkunst« verbannt (vgl. Bd. VI/1, S. 103ff.), der verehrte Horaz in Samuel Gotthold Langes (1711–1781) Übersetzung seiner »anstößigen« Stellen beraubt – diese, bekannte Lange freimütig, habe er entweder erst gar nicht übersetzt oder umgedichtet (vgl. II Lange, Vorwort) –, und Lessing, der sonst fast alles an Langes Translation kritisierte, tadelte gerade dies nur halbherzig (vgl. ebda., S. 114ff.; vgl. zum »eher traurigen« Schicksal der erotischen Literatur im Deutschland des 18. Jahrhunderts III Kluckhohn, S. 193f.; II.37 Glaser, S. 113f.; vgl. dag. für die französische Poesie IV Meyer-Minnemann sowie IV Hempfer/Kablitz; III Prange; V Wagner). Wenn die Rehabilitation der Sinnlichkeit, die Überwindung der Leibfeindlichkeit – und im Zusammenhang damit auch die Enttabuisierung und Entsündigung der Sexualität –, die schließliche Versöhnung von Leib und Geist zum »ganzen« Menschen ein epochales emanzipatorisches Anliegen der Aufklärung war, dann hat die Liebesdichtung zugleich den härtesten Kampf um diese Emanzipation der Sinnlichkeit führen müssen.

3) *Inferiorisierung der Frau in christlich-katholischer Sicht*: Im folgenden hebe ich nur solche Aspekte der biblischen und katholischen Sexuallehre hervor, die zu Beginn der frühen Neuzeit aktualisiert und dominant wurden, während die Kirche im Mittelalter – wie die z. T. freizügigen weltlichen Liebesdiskurse bezeugen – offenbar pluralistischer und toleranter mit dem Thema umging (vgl. III Schnell).

Als maßgebliche neutestamentliche Autorität in Fragen christlicher Sozialethik galt allen Konfessionen der Apostel Paulus. Dieser hatte im 1. Korintherbrief Hurer, Ehebrecher und »Weichlinge« und nur auf erotischen Genuß bedachte Lüstlinge den Dieben und Räubern gleichgestellt und ihnen mit dem Verlust des ewigen Lebens gedroht (vgl. 1. Kor. 6, 9–10; vgl. auch 1. Tim. 1, 9–10; vgl. III Ariès 1984a, S. 52). Der Apostel etablierte also eine Sexualmoral, die Fleischeslust oder Konkupiszenz

als Sünde gegen den Leib auf eine Stufe mit Formen des Mordes und »Sünden gegen das Eigentum« stellte (vgl. ebda., S. 53). Unmißverständlich erklärt der Junggeselle Paulus: »Es ist dem Menschen gut, daß er kein Weib berühre. Aber um der Hurerei willen habe jeglicher sein eigen Weib, und eine jegliche habe ihren eigenen Mann.« (1. Kor. 7, 1–2) Wenn die Witwen und Ledigen ihren Trieb nicht beherrschen können, »so laß sie freien; es ist besser freien denn Brunst leiden.« (1. Kor. 7, 9) Die Ehe soll also dazu dienen, die Lust zu »löschen« (vgl. III Ariès 1984b, S. 169). Damit lief das christliche Moralverständnis auf eine Trennung von Erotik bzw. sinnlicher Leidenschaft und Ehe hinaus und wurde darin bestärkt durch stoische Auffassungen, welche schon die Kirchenväter eifrig rezipierten. So etwa die folgende Ansicht Senecas:

»Schändlich handelt aber auch, wer in allzu großer Liebe zu seiner eigenen Frau entbrennt. (Allzu große Liebe, das ist die unbändige Liebe, die Leidenschaft, welche die Geliebten außerhalb der Ehe empfinden.) Ein vernünftiger Mann soll seine Frau mit Besonnenheit lieben, und nicht mit Leidenschaft; er soll seine Begierde zügeln und sich nicht zum Beischlaf hinreißen lassen. Nichts ist schändlicher, als seine Frau wie eine Mätresse zu lieben. ... Der Mann soll sich seiner Frau nicht als Geliebter, sondern als Gatte nähern.« (Zit. in: III Ariès 1984b, S. 169)

Seit Origenes (gest. 254 n. Chr.) lehrte die Katholische Kirche, der Sündenfall im Paradies sei ein sexuelles Vergehen gewesen, das nun als Erbsünde alle Nachkommen von Adam und Eva belaste, die als schon durch den Zeugungsakt verunreinigte Wesen auf die Welt kämen (vgl. III Denzler, S. 40). Auch Augustinus (354–430 n. Chr.) betrachtete die Konkupiszenz als Erbsünde und verschärfte das sechste Gebot (du sollst nicht ehebrechen) zum Verbot der Unkeuschheit schlechthin. In seinen »Confessiones« (Buch 8, Kap. 12) schildert er sein berühmtes Bekehrungserlebnis von einem sinnlichen Saulus zu einem zölibatären Paulus, der Gott dafür dankt, »daß ich nichts mehr nach dem Weibe fragte« (II, S. 148f.). Eine Folge solcher Einstellung waren die zunehmende Dichotomie zwischen Geist und Leib, wie sie auch durch Platonismus und Neuplatonismus propagiert wurden, sowie die Favorisierung der Virginität und des Zölibats als der gottseligsten Lebensform in der Kirche.

Den Frauen widerfuhr aus diesen Anschauungen im Laufe des Mittelalters eine doppelte Herabsetzung, und zwar erstens eine moralische Diffamierung und zweitens eine physiologisch-biologische Inferiorisierung. Eva trug die Hauptschuld am Sündenfall. Deshalb hatte Gott sie besonders gestraft und ihr das Gebären unter Schmerzen auferlegt (Gen. 3, 16). Auch die monatliche Blutung wurde noch in diesen Zusammenhang eingeordnet, und auch hierbei konnten sich die Theologen auf die Bibel berufen (vgl. Lev. 15, 19ff.). Die Menstruierende »galt als unrein im materiellen wie im moralischen Sinn, denn ihr Blut war schädlicher Stoff und Sündenmal zugleich. Es konnte Pflanzen verdorren lassen, Krankheiten übertragen und in Form giftiger Dämpfe durch die Augen austreten, um den bösen Blick zu verursachen. Darüberhinaus galt das Menstrualblut als wichtige Zutat bei der Giftmischeri, die ohnehin als typisch weibliches Verbrechen betrachtet wurde.« (III Simon, S. 81; über den Zusammenhang von »veneficium« und »maleficium« vgl. Kap. 1 b–2)

Dies berührt auch bereits die körperlich-biologische Herabsetzung der Frau. Eva war ja nach Adam erschaffen – als »eine Gehilfin«, »die um ihn sei« (Gen. 2, 18) –, und zwar (nur) aus einer seiner Rippen (Gen. 2, 21).

»Im späteren Mittelalter wurden die Ansichten von der weiblichen Minderwertigkeit wesentlich ergänzt und verschärft, und zwar durch die Synthese der biologisch bestimmten Anthropologie des Aristoteles mit der katholischen Theologie durch Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Nach den Vorstellungen, die damit in die autoritative Theologie aufgenommen wurden, ist die Frau auf Grund ihres feuchten und kalten Temperaments im Vergleich zum Mann physisch und psychisch schwach, passiv und unvollkommen. Sie begehrt und braucht den Mann, wie die Materie die organisierende Form, wie das Unvollkommene das Vollkommene erstrebt. Bei der Zeugung stellt der männliche Samen das aktive, formierende und kreative Prinzip, während die Frau mit dem Gebärmutterblut das passive Material, den Werkstoff zur Verfügung stellt. Als Individuum ist die Frau etwas Mangelhaftes und Verunglücktes, denn der männliche Samen zielt grundsätzlich darauf ab, etwas ihm völlig Ähnliches und damit Perfektes, also nur männlichen Nachwuchs zu erzeugen. So wird die Frau nur hervorgebracht als Resultat einer Beschädigung des männlichen Samens.« (III Simon, S. 3; vgl. III Fischer-Homberger 1979, S. 176, 184)

Die schon von Aristoteles stammende These von der Frau als unvollkommenem Mann wurde u. a. mit dem Hinweis auf die Lage der weiblichen Geschlechtsorgane begründet, die als inversiv zu denen des Mannes gedacht wurden: Was sich beim Mann als sein »Gemächte« nach außen bis zur Vollkommenheit entwickelt hatte, war bei der Frau unvollkommen im Leibe stecken geblieben (die Vagina also ein inversiver Penis; die Eierstöcke unentwickelte Hoden; vgl. III Fischer-Homberger 1979, S. 14ff).

4) *Hexe oder Heilige – das Frauenbild des ›Hexenhammers‹*: Vor allem die moralische, aber auch die biologische Diskriminierung der Frau wurde im berühmt-berühmtesten ›Hexenhammer‹ (›Malleus Maleficarum‹; 1487) der Dominikanermönche Jakob Sprenger und Heinrich Institoris verhängnisvoll auf die Spitze getrieben, wobei sie an die skizzierten biblischen und kirchlichen Lehren anknüpften. Mit 29 Auflagen bis ins 17. Jahrhundert zählt dies Buch »zu den meistgelesenen Werken der Frühzeit des Buchdrucks« (III Brackert, S. 131) und damit zu den einflußreichsten Vermittlern mittelalterlichen, scholastisch-aristotelisch geprägten Denkens an die frühe Neuzeit. Gerade bei dem von Ur- und Erbsünde belasteten Liebes- und Zeugungsakt, so lehrte der ›Malleus Maleficarum‹, räume Gott dem Teufel und seinen Dämonen besondere Freiheiten zu Zauberei und Hexerei ein (II Sprenger/Institoris I, S. 128f.; 137), sogar innerhalb der Ehe, erst recht aber bei vor- und außerehelichen Beziehungen. Fünf von sieben Schadensarten, welche die Verfasser des ›Hexenhammers‹ den Dämonen und Hexen zusprachen, bezogen sich auf Sexualität und Zeugungsakt:

»Indem sie den Liebesakt und die Empfängnis im Mutterleibe mit verschiedenen Behebungen infizieren: erstens, daß sie die Herzen der Menschen zu außergewöhnlicher Liebe etc. verändern; zweitens, daß sie die Zeugungskraft hemmen; drittens, die zu diesem Akte gehörigen Glieder entfernen; viertens die Menschen durch Gaukelkunst in Tiergestalten verwandeln; fünftens, die Zeugungskraft seitens der weiblichen Wesen vernichten; sechstens, Frühgeburten bewirken; siebentens, die Kinder den Dämonen opfern; ...« (II Sprenger/Institoris I, S. 107)

Diese Schäden ließen sich somit als von Gott zugelassene Strafen interpretieren. Gleichzeitig wurde das Wesen der Nachfahrrinnen der für den Sündenfall eigentlich verantwortlichen Gefährtin Adams geradezu als »Begehrlichkeit des Fleisches« de-

finiert (ebda., S. 97) und auf eine natürliche Anlage zu außergewöhnlichen Affekten und Leidenschaften reduziert (vgl. ebda., S. 102). Die Weiber, erklären die Dominikaner, zeigen sich »in größerer Zahl als die Männer abergläubisch« (I, S. 97), weil sie leichtgläubig und »von Natur wegen der Flüssigkeit ihrer Komplexion leichter zu beeinflussen sind« (ebda.) und weil »ihre Zunge schlüpfrig ist«. Der Verstand des Weibes gelangt über den eines heranwachsenden Kindes nicht hinaus (ebda., S. 98f.), und eben deshalb ist es auch »fleischlicher gesinnt« »als der Mann, wie es aus den vielen fleischlichen Unflätereien ersichtlich ist« (ebda., S. 99). Zum Beweis zitieren die Verfasser u. a. Spr. 2, 22: »Ein schönes und zuchtloses Weib ist wie ein goldner Reif in der Nase der Sau« (ebda.). Das Weib ist ein unvollkommenes Tier und hat weit geringeren Glauben als der Mann, wie schon die Verführungsgeschichte im Paradies beweise. Auch die Etymologie des Wortes Weib erkläre sich so: »das Wort femina kommt nämlich von fe und minus (fe = fides, Glaube, minus = weniger, also femina = die weniger Glauben hat)« (ebda.). »Alles geschieht aus fleischlicher Begierde, die bei ihnen unersättlich ist«, resümieren Sprenger und Institoris. »Darum haben sie auch mit den Dämonen zu schaffen, um ihre Begierden zu stillen. ... Daher ist auch folgerichtig die Ketzerei nicht zu nennen die der Hexer, sondern der Hexen, ... und gepriesen sei der Höchste, der das männliche Geschlecht vor solcher Schändlichkeit bis heute so wohl bewahrte: da er in demselben für uns geboren werden und leiden wollte, hat er es deshalb auch so bevorzugt.« (Ebda., S. 106f.)

Auf Grund der großen Verbreitung dieses Buches und der Hexenverfolgungen im 17. Jahrhundert ist es kein Wunder, daß dieses Frauenbild auch im Protestantismus Wurzeln schlug. In seinem Epigramm »Weiber sind Menschen« stellt Friedrich von Logau (1605–1655), der seine »Sinn=Getichte« gerne nach der Opitzschen Empfehlung für diese Gattung dem »Venerischen wesen« widmete (vgl. II Opitz BDP, S. 31), genau diese Überschrift im Blick auf die Unersättlichkeit der weiblichen Begierde in Frage:

»OB Weiber Menschen sind? Sie haben ja Vernunft /
 Sie lieben fort vnd fort: Dann wilder Thiere Zunft
 Hegt nur zu mancher Zeit der süßen Liebe Brunft.«
 (II SG, S. 150, III, 2, 64; vgl. auch II SSG, S. 321, II, 5, 56)

In einer großen Zahl weiterer Epigramme faßt Logau die zeitgenössischen männlichen Vorurteile über die Frau in eingängige Verse, und dabei nutzt er das pejorative Frauenbild für die »argute« Pointe. Die schon in den Sprüchen Salomos vermerkte Schwatzhaftigkeit der Frau nimmt er zum Anlaß des Epigramms »Das Weib schweige«, doch als Begründung dafür dient wieder die sexuelle Funktion des Mundes: »Weiber-Lippen sind geschaffen / Mehr zum küssen als zum klaffen.« (II SSG, S. 228, II, 1, 14). Die Glücksgöttin Fortuna sei nicht zufällig als Frau dargestellt, »Weil sie beständig wie ein Weib / in Unbeständigkeit.« (Ebda., S. 170, III, 6, 49) Im Sinngedicht »Weiber« spottet Logau – und indiziert damit den moralischen Wert des epigrammgerecht am arguten Schluß genannten »locus«: »Man gibt dir, Frauen-Volck, die aller-süßten Worte / Um das, was du verwehrst am aller-schlimmsten Orte.« (Ebda., S. 335, II, 6, 35)

Die Frau erfuhr so die mit Angst und Schuldgefühl besetzte Sexualität geradezu als ihre Natur, die sie doch zugleich nach Kräften unterdrücken, ja sogar verleugnen

sollte. Als Vorbild hielten ihr Sprenger und Institoris neben einer großen Schar von Heiligen die heiligste aller Frauen, die jungfräuliche Gottesmutter Maria vor Augen. Auch damit folgten sie spätmittelalterlichem Kirchenbrauch (vgl. III Spangenberg).

»Stand die sündhafte Wollust im Mittelpunkt der Angriffe auf die erbsündenbehafteten Töchter Evas, so wurde die Virginität zum Wesensmerkmal der tugendhaften, heiligen Frau in der Nachfolge Marias. Unter dem Einfluß des Zölibats und des Mönchtums (vor allem der Dominikaner) nahm die Marienverehrung seit dem 12. Jahrhundert einen ständigen Aufschwung, und das Lob der heiligen Jungfrau als christlicher Idealfigur wurde zum nahezu unvermeidlichen Topos nicht nur in den theologischen Äußerungen über das weibliche Geschlecht.

[...]

Die Verehrung der jungfräulichen Gottesmutter als eines gänzlich entsexualisierten und weitgehend »entfrauten« theologischen Konstruktes ist die Kehrseite der Degradierung des Weiblichen und bestätigt die Herabsetzung jeder natürlich lebenden Frau. Damit bilden die beiden Figuren der Hexe und der Maria aber auch die gedanklichen Pole des ethischen Bezugssystems, in dem sich die Deutung und Bewertung des Weiblichen vollzog. Alle wesentlichen positiven oder negativen Attribute, die der Frau zugesprochen wurden, ordnen sich diesen beiden Figuren zu, sind in ihrer Beschreibung schon vorweggenommen.« (III Simon, S. 5–7)

Diese Konstellation ist in der Tat von großer Bedeutung für die katholische Literatur der frühen Neuzeit, und die Polarität von »sponsa« (= Braut) und »Saga« (= Hexe) hat sich auch als geheimer Bezugspunkt des literarischen Werkes von Friedrich von Spee, einem der bedeutendsten Gegner des Hexenwahns im 17. Jahrhundert, herausgestellt (vgl. Bd. III, S. 180f.; zu einem positiven Aspekt der Jungfräulichkeit für die adligen Beginen, die sich damit den Zwängen einer patriarchalischen Familie entziehen konnten, vgl. III Becker-Cantarino, S. 72).

Auch den *verheirateten Frauen* wurde Maria als Vorbild empfohlen, und zwar wegen ihrer sozialen Tugenden selbstloser Hilfsbereitschaft (vgl. III Spangenberg), aber auch, weil sie mit ihrem Mann eine sexuell enthaltsame Ehe – die sprichwörtliche »Josephsehe« – geführt hatte. »Der Geschlechtsverkehr wurde – soweit man ihn überhaupt billigte – von fast allen Theologen nur als Zeugungsakt legitimiert, als lustvolles und emotionales Erlebnis aber grundsätzlich verdammt, meist sogar zur Todsünde erklärt.« (III Simon, S. 10; vgl. dazu auch III Matthews Grieco, S. 79ff., 85ff.) Die Kirche verfügte über die Mittel, das Sexualverhalten ihrer Gläubigen zu kontrollieren. Am wirksamsten war die *Beichte*, die in den meisten Fällen mit einer eingehenden Befragung nach dem 6. Gebot begann (vgl. dazu auch Kap. 1 c–1). Allerdings ließen vor allem die einflußreichen Jesuiten eine gewisse Großzügigkeit walten und gingen nur dann von einer zurechenbaren Sünde wider das Fleisch aus, wenn diese mit freiem Willen begangen war, so daß sie dem »viehischen appetit« des Fleisches (Spee) mancherlei in Gnaden zugute hielten. Doch mußten sie deshalb jeden einzelnen Fall kasuistisch genau überprüfen, um zu einem Urteil zu gelangen, das immer nur Wahrscheinlichkeit (»probabilitas«), aber nie Sicherheit für sich beanspruchen konnte. Immerhin führte diese Beichtpraxis dazu, »in sehr vielen Fällen Milde walten zu lassen und auf läbliche Sünde oder auf völlige Unschuld zu erkennen« (III Fülöp-Miller, S. 305f.) – und dieses Beweisverfahrens bediente sich auch Friedrich von Spee in seiner mutigen, gegen den Hexenwahn gerichteten »*Cautio criminalis*«. – Jedenfalls wurde in der katholischen Morallehre gerade jene Rolle der

Frau, der die bürgerliche Zukunft gehören sollte, nämlich die der Haus-Mutter, eher ambivalent betrachtet und alles andere als propagiert. Damit stand die Katholische Kirche – wie wir nun sehen werden – von Anfang an in einem deutlichen Gegensatz zu den aus der Reformation hervorgegangenen Konfessionen.

5) *Die Frau als Hausmutter im Protestantismus*: Mit der Abschaffung des Zölibats und der Frauenklöster (vgl. III Schorn-Schütte, S. 109ff.) hat die Reformation ihren Geistlichen den Weg in die Ehe geebnet (vgl. dazu den Artikel XXIII. »De coniugio sacerdotum« in: I AC, S. 235ff.), aber sie hat damit zugleich auch den Lebensraum sowie den Rechts- und Gesellschaftsstatus der Frau auf die eine – und im Grunde einzig legitime und anerkannte – Rolle der »Hausmutter« festgelegt. Martin Luther bot auch auf diesem Gebiet das wirkungsmächtige Vorbild. Sein Mitstreiter Erasmus Alberus dankte 1550 in einer »Predigt vom Ehestand« Gott dafür, daß der Reformator »die Weiber wider zu ehren bracht hat / das nu so viel tausent Eheweiber sind / da zuvor (mir vrlaub) eitel Huren waren / Vnd hat vns gezeigt /wie ein herrlicher Stand das Eheleben ist« (II Alberus, S. A iij v). Diese gesellschaftliche Aufwertung der Ehe zeichnete sich schon im 15. Jahrhundert ab (vgl. III Schnell; II Eyb; II Oswald von Wolkenstein, S. 44ff., 52ff.; II.91 J.-D. Müller) und wurde in der Katholischen Kirche insofern mitvollzogen, als diese auf ihrem Reformkonzil, dem sog. Tridentinum (1545–1561), die Ehe unter die Sakramente aufnahm (vgl. I Neuner/Roos, S. 469ff.). Dadurch sicherte sie sich freilich auch – zusammen mit dem effektiven Beichtinstrument – ihren Einfluß auf diese zentrale Organisationsform des »privaten« Lebens (vgl. III Schröter, S. 293ff.). Durch Luther aber fanden die Frauen im Protestantismus in der Ehe nahezu ausschließlich ihren eigentlichen Bestimmungsort. Luther hat den Status der Ehe und damit auch den Status der Frau in der Ehe aufgewertet und der Frau »das Regiment im Hause« zugesprochen, aber sie eben damit auch auf ihre Hausfrauenrolle festgelegt:

»Wenn sie aber außer der Haushaltung reden, so taugen sie nichts. Denn wiewohl sie Wort genug haben, doch feilet und mangelt ihnen an Sachen, als die sie nicht verstehen, drum reden sie auch davon läppisch, unordentlich und wüste durcheinander über die Maaße. Daraus erscheinet, daß das Weib geschaffen ist zur Haushaltung, der Mann aber zur Policy, zu weltlichem Regiment, zu Kriegen und Gerichtshändeln, die zu verwalten und führen ...« (Zit. in III Becker, Bovenschen, Brackert, u. a., S. 21)

Mit der Funktionszuweisung der Frau als Haus-Helferin des Mannes eröffnete Luther zugleich die Möglichkeit zur Entwicklung des »Zwei-Geschlechter-Modells«, welches das Inferioritätsmodell im Laufe der frühen Neuzeit zu kompensieren und zum Teil zu ersetzen vermochte, und im Zusammenhang damit entwickelte sich schon bei Luther und damit zu Beginn der frühen Neuzeit und nicht erst im Zeitalter der Aufklärung jene für das bürgerliche Selbstverständnis typische Differenzierung der Geschlechter und Geschlechtscharaktere. Im Rahmen der Schöpfungsordnung und der mikrokosmisch-makrokosmischen Korrespondenzen fungierten der Mann als »sol«, die Frau als »luna«. Sonne und Mond galten selbst als Geschwister-, Ehe- oder Liebespaar (vgl. dazu auch I Henkel/Schöne, Sp. 30ff.), die den »Hausstand« der Schöpfung regierten. Die folgenden Verse von Friedrich von Logau, die aus dem »Ehzuchtbüchlein« (1574) von Johann Fischart (vgl. zu ihm Bd. II, S. 213ff.) angeregt zu sein scheinen, zeigen, daß diese Konstellation nicht zuerst einen »Dualismus« der

Geschlechter indizierte, sondern analog zur »himmlischen Concordantz« der Gestirne eine zwar patriarchalisch strukturierte, aber doch einverträglich geregelte und funktionierende Gemeinschaft der Geschlechter im Blick auf eine gemeinsame Haushaltsführung intendierte (noch stärker schon im Sinne einer Liebes-Gemeinschaft II Zesen JF, S. 325: »Das Mahn sucht stets sein Sonnen-licht [...] so tuhn auch zwei Liebsten in liebe verstrückt / mit seeligen / lieblichen stunden beglückt.« Vgl. zum Kontext auch III Wunder, S. 265ff.):

»Die Weiber sind die Monden; die Männer sind die Sonne;
 Von diesen haben jene Nutz, Ehre, Wärmde, Wonne.
 Die Sonne herrscht den Tag; der Monde herrscht die Nacht;
 Bey Nachte hat das Weib, der Mann bei Tage Macht.«
 (II Logau SSG, S. 552, III, 7, 40 ; vgl. ebda., S. 202, I, 9, 86)

Luther selbst argumentierte schon mit der *unterschiedlichen Anatomie* von Mann und Frau, um die Hausmutter-Funktion der »Weiber« gleichsam aus der Natur zu begründen, und eben diese als so unwiderleglich objektiv erscheinende Argumentation hat – wie wir sehen werden – die Hausmutterfunktion der Frau in der bürgerlichen Gesellschaft mit nachhaltiger Wirkung verankert:

»Männer haben eine breite Brust und kleine Hüften, darum haben sie auch mehr Verstandes denn die Weiber, welche enge Brüste haben und breite Hüften und Gesäß, daß sie sollen daheim bleiben, im Haus still sitzen, haubhalten, Kinder tragen und ziehen.« (Luther TR I, S. 19; ähnlich II Logau SSG, S. 332, II, 6, 20)

Opitz plausibilisiert die männliche Tauglichkeit und Pflicht zum Kriegsdienst in seiner Satire »Lob des Krieges Gottes Martis« ebenfalls drastisch mit den »natürlichen« Gegebenheiten der Anatomie:

»Wer sagt daß Männer nit zum kriegem sind erkohren /
 Die Frawen zur Geburt? Wir werden nicht gebohren
 Mit dutten als ein weib / darmit die Brust vns frey
 Zum Schild' / vnd beyde Hand im Fechten leichter sey.
 Des Weibes vntertheil ist schwer vnd groß zum tragen,
 Deß Mannes leicht' vnd schmal zum reiten / sprung' vnd jagen...«
 (II WP I, S. 154)

In der deutschsprachigen protestantischen Erbauungsliteratur des 16./17 Jahrhunderts wurde dieses Hausmutterideal vielfältig verkündet, so etwa durch Nikolaus SELNECKER (II SCP 1589/1600; vgl. zu ihm Bd. II, S. 196ff.) oder Johann Konrad DANNHAUER (1603–1666), Straßburger Theologieprofessor und Prediger am dortigen Münster (ein Lehrer Philipp Jakob Speners), in seiner zehnbändigen »Catechismus Milch«, der ausführlichsten homiletischen Auslegung des lutherischen Katechismus (1624ff.). Sie propagierten diese theologische Moral, welche das auch noch in der Scholastik gepflegte Vorurteil von der Inferiorität der Frau funktional umdefinierte: Ihre geistige Schwäche und körperliche Unterlegenheit vermochte sie im Hause zu kompensieren, wo sie vor allen negativen äußeren Einflüssen am besten geschützt war und unter der Rechtsaufsicht und Anleitung des Hausvaters ihren hausmütterlichen Pflichten nachkommen konnte. Weckherlin hat dieses lutherische Frauenbild in einer Strophe seines Gedichts »Meine meinung wie ein Weib zu wöhlen« prägnant zusammengefaßt:

»So darf sie auch nicht sein gelehrt,
 Vil weniger sprachen studieren;
 Der verstand des weibs ist vil wehrt,
 Der gnug ist Ihr hauß gnug zuzieren:
 Die nur ein solches gespräch hab
 Als ein köstliche Gottes gaab;
 Und mehr nicht dan mein thun und lassen
 (Als mein Spiegel) in sich thu fassen.«
 (II Weckherlin, G I, S. 277f.)

Als wichtigstes Geschäft der Haus-Frauen galt das Gebären und Aufziehen der Kinder. »Wann sie gebiert / wie sich's gebührt / Dadurch wird eine Frau geziert«, pointierte denn auch Logau die Aufgabe der Frau in seinem Epigramm »Ein fruchtbares Weib« (II SG, S. 101, II, 4, 16).

Seit Einführung der Anatomie als medizinischer Wissenschaft erkannten die Ärzte zunehmend, wie vollkommen der weibliche Körper auf die Gebärfunktion hin ausgerichtet war. Sie konstruierten die soziale und kulturelle Funktion der Frau, indem sie diese scheinbar unabweislich aus der »weiblichen Natur« selbst herauslasen – mit der Folge, »daß die Verwendbarkeit der Frau als Hausfrau und Mutter immer detaillierter in ihre Anatomie eingeschrieben« wurde (III Simon, S. 13): Die Frau hatte Mutter zu sein, weil »Mutter Natur« es ihrem Leibe einprogrammiert hat. Selbst in der höfischen Mode der »entblößten Brüste« erblickte der Hofmann von Logau ironisch ein Zeichen für die Begierde nach Schwangerschaft: »Ihr stellt das weiße Milch-Gefäß, ihr Jungfern, an den Tag; // Ihr hättet gerne Milch darein und, was sie trincken mag.« (II SSG, S. 587, III, 9, 62)

Äußerlich trat an die Stelle des Ideals der Jungfräulichkeit das der *Mütterlichkeit*, dem noch Schiller in seinem »Lied von der Glocke« (1799) ein wirkungsmächtiges – zu geflügelten Worten geronnenes, aber auch parodierte – Denkmal gesetzt hat: »Und drinnen waltet / Die züchtige Hausfrau, / Die Mutter der Kinder, / Und herrschet weise / Im häuslichen Kreise« (II Schiller SW I, S. 432f.). Aber eben züchtig: Das Ideal der Jungfräulichkeit blieb nicht nur als in den Policey-Ordnungen der frühen Neuzeit mit schweren Strafandrohungen abgesichertes Gebot bis zur Ehe erhalten (vgl. Abschnitt 1 c–2), sondern setzte sich in diese hinein fort: Die eheliche Liebe sollte keusch sein, jungfräuliche Gesinnung sollte die Zuneigung in der Ehe – so wünschte sich dies Weckherlin – aufrechterhalten (vgl. zu diesem für Weckherlin singulären Gedicht auch II.54 Berent, S. 149ff.):

»Das Sie niemahl ab dem werd roht
 Was sie begangen und versaumet;
 Das Sie sey keusch, ohn schand und spot,
 Das Ihr ie nichts böses getraumet.
 Dan die Jungfraw in deren Brust
 Sich einmahl nistet böser lust,
 Die hat, eh Sie thut böse thaten,
 Ihrer zucht vöstung schon verrahten.
 Sie soll stehts mit forcht, scham und ehr,
 Wan ich sie besuch, der lieb pflegen:
 Doch wolt ich das sie fruchtbar wär,

Zwar mehr Namens dan wollusts wegen:

Dan die so in dem werck schamhaft,
 Hat stehts ein neue Jungfrawschaft;
 Und die zucht kan die Trew erhalten,
 Das der Heurath nicht kan veralten.«

(II Weckherlin G I, S. 278f.)

6) *Hermetische Geschlechter-Harmonie*: Doch auch in der frühneuzeitlichen Konstruktion der ›Geschlechtscharaktere‹ gibt es gewichtige, sozial, aber auch weltanschaulich bedingte Differenzierungen in den Bildern von ›Männlichkeit‹ und ›Weiblichkeit‹. In der Hermetik suchte man beispielsweise das paracelsische Drei-Prinzipien-Weltbild auf die Geschlechterpolarität zu übertragen, indem zwischen den entgegengesetzten Polen von Mann und Frau ein Drittes Harmonisches zu vermitteln hatte, das zugleich für Annäherung und ›concordia‹ sorgte. In seinem ›Chymischen Lustgärtlein‹ (1624; vgl. Bd. II, S. 107ff.) läßt Stoltzius von Stoltzenberg Hermes Trismegistos selbst diese Weisheit verkünden: »Deß Ehstands Vatter ist die Sonn / Aber die Mutter ist der Monn. / Der dritte / so alls dirigirt / Muß sein das Fewr (wie sich's gebürt.)« (II Stoltzius, Fig. XVI, mit Abb.). Im Abschnitt ›Männer oder Weiber‹ von Harsdörffers ›Frauenzimmer Gesprächsspielen‹ ist dann Mercurius selbst der für Harmonie sorgende Dritte – mit Formulierungen, welche schon auf das Eheideal der Empfindsamkeit vorauszudeuten scheinen (vgl. Bd. VI/1, S. 128ff.):

»...es sol Venus in dem Ehestande zur Gespielin haben die Musen / den Mercurium und die Gratien / oder Göttinnen der Hulde; Die Musen zu tugendreichen Belustigungen; Den Mercurium zu friedsamem Berathschlagungen zu dem Haushalten; Die Gratien zu süßfreundlicher Gefälligkeit (welche gleichsam die Seele und der Geist in der Ehe Freundschaft heißen kann / und ohne welche auch die Tugend selbst unangenehm ist.)« (II Harsdörffer FG IV, S. 448).

b) Evas Tochter als Gebär-Mutter: Zum medizinischen Frauenbild

1) *Anatomische Phantasien in der hippokratisch-galenischen Tradition*: Erst im 16. Jahrhundert wurde durch den bedeutenden flämischen Arzt Andreas VESALIUS (1514–1564; Leibarzt von Karl V. und Philipp II. von Spanien) die moderne wissenschaftliche *Anatomie* begründet, aber noch längst nicht durchgesetzt. Vor allem in Deutschland hielt sich auch im 17. Jahrhundert hartnäckig der Widerstand gegen eine medizinische Ausbildung an Leichen (die für diese Zwecke denn auch nur schwer zu bekommen waren). Immerhin hatte Vesal durch genaue Schautafeln die Kenntnisse über den menschlichen Körper entscheidend verbessern helfen, was indes keineswegs sofort alle alten Irrtümer ausschloß oder neue falsche Spekulationen verhinderte. Dies läßt sich auch an den Ansichten über die weibliche Anatomie belegen. Je genauer man den Frauen-Körper obduzierte und inspizierte, desto mehr legte man die Vorurteile über die Frau als einen »minderwertigen Mann« ab, desto besser lernte man begreifen, wie vollkommen die weibliche Anatomie auf ihre Gebärfunktion hin ausgerichtet war, und diese eigentliche Aufgabe und Funktion der Frau konzentrierte sich auf Schwangerschaft, Geburt, Stillen und Aufzucht des

Nachwuchses (vgl. III Simon, S. 79f.). »Der Inferioritätsgedanke nimmt dabei selbst funktionale Züge an: Die Frau muß kälter, feuchter, weniger dicht und weniger stark konstituiert sein, um ihre Aufgabe der Mutterschaft erfüllen zu können.« (Ebda., S. 80f.) Die interessante Verquickung von anthropologischer und gesellschaftlicher Aufwertung der Frau und ihrer gleichzeitigen biologischen Funktionalisierung sei an vier Aspekten illustriert, die den Schwangerschaftsprozeß vom Zeugen (mittels beiderlei Samen) bis zum Säugen betreffen. Dazu greife ich auf ein das Alltags-Fachwissen der Zeit vermittelndes »Hebammenbuch« des Zürcher Stadtarztes Jacob RÜFF zurück, das schon im Titel verspricht, man könne daraus »alle Heimlichkeit deß Weiblichen Geschlechts erlernen« (1563). Ruff hat die anatomischen Einsichten Vesals zur Kenntnis genommen und bietet auch eine Abbildung der weiblichen Anatomie aus dessen Lehrwerk an (II Ruff, S. 28f.). Umso aufschlußreicher sind seine Ausführungen, die zeigen, daß die richtige »Sicht« des Körpers noch keineswegs dessen richtige »Einsicht« bzw. Interpretation impliziert. Die verbesserte Kenntnis des Körperinneren wurde durchaus noch im Rahmen der alten hippokratisch-galenischen Schulmedizin gedeutet und eingeordnet.

Erstens war der zur Fortpflanzung erforderliche männliche Samen nach Ansicht der Ärzte ein Extrakt und Kondensat sowohl aller genossenen Nahrungsmittel als auch aller Körperteile des Menschen. Er entstand auf dem Wege der normalen Verdauungsvorgänge in einer Art alchemistischem Destillierverfahren im Zusammenhang mit einem viermaligen »scheiden vnd verwandeln« (ebda., S. 2), und zwar zuerst im Magen, dann in der Leber, schließlich im Herzen und von diesem (die Entdeckung des Blutkreislaufs durch Harvey stand damals noch aus) verteilte sich der solchermaßen bereits zum reinen Blut gesäuberte Saft in alle Körperteile, wobei das Unsaubere durch die Körpertemperatur und den Schweiß ausgesondert wurde, und sammelte sich dann im Hodensack.

Diese viermalige Scheidung der Nahrung im Menschen entspricht nach Ruff der viermaligen Scheidung in den Wachstumsprozessen der Natur, und hier wirkt zweifellos noch die Faszination des alten humoralpathologischen »Viererschemas« in die Neuzeit nach, wonach es vier Säfte im menschlichen Körper gibt (die schwarze Galle aus der Milz, die gelbe Galle aus der Leber, das Blut aus dem Herzen und den Schleim aus dem Gehirn), und jeder dieser Säfte war in unterschiedlicher Zusammensetzung aus den vier Elementen Feuer, Wasser, Erde und Luft zusammengesetzt. Der Mensch veränderte seine Säfte-Konstellation im Durchlauf der vier Lebensalter und je nach Zugehörigkeit zu einem der vier Temperamente und den Lebensumständen in einer der vier Jahreszeiten unter einer der vier Himmelsrichtungen und auf einem der vier Erdteile (vgl. dazu Bd. II, S. 96ff.). Schon hier wird erkennbar, daß die Ärzte der frühen Neuzeit über keine erkenntnistheoretische Alternative, kein anderes Modell verfügten, um die Grundlagen der alten humoralpathologischen Schule (benannt nach den »humores« = Säften) und damit die Autorität von HIPPOCRATES (ca. 460–377 v. Chr.) und GALENUS (129–199 n. Chr.) aus den Angeln zu heben. Vor allem waren die Lehren Galens außerordentlich differenziert und komplex (vgl. dazu Bd. II, S. 97f.).

So konnten zunächst nur mühsam einzelne Ansichten infragegestellt werden, aber die neuen Einsichten suchte man noch in das alte System zu integrieren. Auch dies veranschaulicht die vorgestellte »moderne« Samentheorie. Ruff glaubt damit die alte

These zu widerlegen, der Samen werde als Schleim ausschließlich im Hirn produziert. Nach Rüffs Überzeugung muß der Same aber aus dem ganzen Körper stammen, sonst könnte aus ihm auch nicht wieder ein ganzer Körper entstehen. Käme er nur aus einem Organ, würde er nur dieses reproduzieren (II Rüff, S. 7): Diese Annahme ermöglicht es ihm nun, die Ursachen der kindlichen Mißbildungen höchst einfach zu erklären: Sie stammen aus einem Samen, der Defekte aus jenen Körperteilen mitbekommen hat, die sich als Mißbildungen an den Kindern zeigen. Innerhalb dieser Prämissen erscheint das natürlich als »logisch«.

Und »logisch« erschien den meisten Ärzten, aber auch vielen Theologen des 16. und frühen 17. Jahrhunderts auch, daß nicht nur der Mann, sondern auch die Frau einen Samen besitzt. Sogar auf den Kanzeln, empört sich »Wahrmund« in einem Drama Rists, verkündigten die Pfarrer »die Lehre von Erzeugung deß Menschen / wie derselbe auß Vermischung beyderley Saamen herkomme« (II Rist FJT, S. 351). »Wie bald aber«, so Rüff, »die Bärmutter oder das Geburtglied / den natürlichen Samen deß Manns aufgehebt vnd empfangen hat / wirt der Weibliche Samen dem Männlichen vermischt.« (II Rüff, S. 9) Dazu beruft sich Rüff wieder auf die Autorität des Galenus und fährt fort: »Wiewol vnter disen beyden Naturen der Männlich Same hitziger vnd dicker ist / vnd deß Weibs Same feuchter vnd kelter gespürt wirt / doch auß solcher ursach wirt der Weiblich Same gleich geachtet einem Geleitßmann vnd Führer / der den andern vnd Männlichen Samen leitet / weiset vnd fördert / durch jre krafft / zu warer Geburt vnd natürlichem wachsen/ ...« (Ebda., S. 9)

Die Annahme eines weiblichen Samens war natürlich auch »logisch« und erleichterte die Erklärbarkeit der Ähnlichkeit des Kindes mit beiden Eltern (vgl. III Simon, S. 98). Im übrigen – so schließt der moderne Medizinhistoriker »logisch« – hatte diese Hypothese eine ungeahnte Durchlöcherung des Virginitätsideals sowie eine Aufwertung der Frau im Blick auf Gattenwahl und Ehe zur Folge. Wie beim Samenausstoß des Mannes setzte man auch bei der Frau ein gewisses Lustempfinden als Bedingung und Begleitung ihrer Samenemission voraus. Insofern war das weibliche Lustempfinden als Bedingung des Samenflusses auch Voraussetzung für eine erfolgreiche Kindeszeugung. Demnach schien es geboten, zu diesem Zweck die Lust der Frau zu erregen, und deshalb gibt es auch gutgemeinte ärztliche Ratschläge, wie dies zu bewerkstelligen sei. So empfiehlt beispielsweise der Chirurg Ambroise PAR (1510–1590) in seinem Lehrbuch »Wund Artzney oder Artzneyspiegel« (1635) dem Mann folgendes Verfahren: Er soll die Frau

»zuvor in seine Arme nemmen / freundlich umbfassen / erwärmen / begütigen / und mit aller Holdseligkeit hin und wider kitzeln / und nicht ... so bald ihn die Begierde ankommen / sich deß Kampffs und Anlauffs unterstehen / sondern etliche liebliche und bülerische Küß ... lassen vorher gehen / die Brüstlin und anders betasten / und nachmals den Handel antretten. Denn also werden sie je mehr und mehr angereizt und entzündet / und läst die Gebärmutter ... ihren selbst eygenen Samen desto besser und frewdiger von sich.« (Zit. in III Simon, S. 72)

Je mehr die Ärzte die Auffassung des Aristoteles von der rein passiven Rolle der Frau bei der Empfängnis zugunsten der Gleichberechtigungs-These Galens verwarfen und je mehr sie sich auch für ein störungsfreies Funktionieren von Zeugung, Schwangerschaft und Geburt verantwortlich fühlten, desto mehr versuchten sie auf das Sexualverhalten Einfluß zu nehmen und setzten sich in diesem Punkt in Wider-

spruch zu der lustfeindlichen Sexualmoral der Kirchen (vgl. ebda., S. 73). Die aus der Zwei-Samen-Theorie entstandene Überzeugung, nur ein lustvoll erlebter Koitus führe zur Furchtbarkeit der Frau, habe dann, so behauptet Simon, auch die »Tendenz zur Emotionalisierung der Ehe« verstärkt: »Freiwilligkeit der Ehe, gegenseitige Zuneigung und Freundlichkeit wurden verstärkt propagiert, sogar Zärtlichkeit unter den Eheleuten wurde mitunter empfohlen.« (Ebda., S. 101) Ja sogar das Postulat freier Gattenwahl leitet Simon aus dieser Theorie her, weil bei der Heirat mit einem unsympathischen Mann die Fruchtbarkeit der Ehe nicht gewährleistet sei (ebda., S. 102). Auch als sich Mitte des 17. Jahrhunderts die Ansicht durchsetzte, »der weibliche Zeugungsbeitrag bestehe in dem Ei, das dem männlichen Samen ebenbürtig sei« (ebda., S. 101), habe die Theorie von der notwendigen »libido« der Frau keine Einbuße erlitten. – Indessen sind an dieser emanzipatorischen These doch starke Abstriche zu machen. Simon bringt nicht einmal eine Handvoll Quellenbelege dafür auf. Die große Mehrzahl der anderen Quellen spricht – wie wir sehen werden – eine andere Sprache, auch und gerade in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, in der der Hexenwahn grassierte – ein Zeitraum, den Simon völlig außer Betracht läßt. Aber es liegt doch auf der Hand: Wer so von der »libido« der Frau schrieb, der vermochte das Frauenbild des »Hexenhammers« nicht nachhaltig zu erschüttern.

Nach der Empfängnis spielte nun *zweitens* das Menstrualblut eine entscheidende Rolle. Die Ansicht von seiner Gefährlichkeit und Giftigkeit hielt sich bis weit ins 16. Jahrhundert hinein, doch wurde ihr dann mehr und mehr widersprochen, und es setzte sich die Theorie durch, das Menstrualblut, das ja nach der Empfängnis aussetzte, diene nun dem Fötus als Hauptnahrung.

Das Kind entwickelt sich *drittens* in der *Gebärmutter* und kommt im 9. Monat zur Welt. »Vnd ist dieses die gemeinste zeit / fürnemlich den Knåblein. Aber die Meidlein werden gemeiniglich im zehenden Monat geboren« (II Ruff, S. 26) – und hier wirkt die Inferioritätstheorie nach:

»Die Knåblein werden mehr in der rechten Seiten der Bärmutter empfangen / vnd mehr von dem Samen der von dem rechten Gemächt kompt / Aber die Meydlein in der lincken Seiten der Bärmutter / von dem lincken Gemächt empfangen. Denn die rechte Seit von wegen der Leber hitziger ist im Leib / vnd die linck Seit kälter. Aber fürnemlich ist die größte Hitz deß Samens ein vrsach der Knåblein.« (Ebda., S. 44)

Wenn man aus »fürwitz« erkennen will, ob es ein Junge oder Mädchen wird, dann »logischerweise« an folgenden Zeichen: Eine Frau, die einen Knaben trägt, hat ein beweglicheres rechtes Auge, eine härtere und größere rechte Brust, eine farbige rechte Backe. »Insonderheit aber ist zu verwundern / daß das Weib so ein Knåblein trägt / im gang alle zeit den rechten fuß fürsetzet / vnd wenn sie aufstehen wil / steuret sie sich mit der rechten Handt viel mehr dann mit der lincken.« Bei Frauen, die Mädchen tragen, »befindet sich an allen solchen Zeichen das widerspil oder gegentheil.« (Ebda., S. 141f.) Im übrigen tragen letztere »mit grosser beschwernuß / vnd geschwellen jnen Bein vnd Gemächt auff« (ebda., S. 142): Da wirkt sich Gottes Strafe für Evas Sündenfall noch besonders auf das Austragen des weiblichen Geschlechtes aus (vgl. dazu auch III Fischer-Homberger 1979, S. 176), und deshalb galt die Geburt eines Knaben als einfacher denn die Geburt eines Mädchens (vgl. ebda., S. 226f.).

»Die Gebärmutter (gr. *hystéra*) galt seit der Antike als ein eigenwilliges Organ«, das sich im Körper zu bewegen und Erstickungsanfälle zu bewirken vermochte (III Simon, S. 63f.). So enthält auch Rüffs ›Hebammen Buch‹ ein Kapitel ›Von der empörung vnd vbersichsteigung der Bärmutter / was die sey / auch jren zeichen‹ (II Rüff, S. 188ff.) mit erschreckenden Symptomen, die bis zu Krämpfen und Ohnmachten führen. Simon spricht mit Recht von einem »Uterozentrismus in der Medizin« des 16. Jahrhunderts (III Simon, S. 104ff.).

Nach der Geburt spielte viertens das »Säugen« oder Stillen des Kindes eine besondere Rolle. – Die Frauen werden ermahnt, ihre Kinder selbst zu stillen, »weil ›sie damit ihre liebe / auß ihrem Herten in das Kind giessen sollen« (ebda., S. 95). Und in diesem Zusammenhang erklärten auch die Theologen, Gott habe »den Frauen die Brüste nicht wie den Tieren unten am Bauch, sondern oben am Herzen gegeben, ›daß das Weib ihr Kind desto in fleissigerem gedechtnuß haben sol / und das nicht lassen auß ihrem Herten kommen« (ebda.). Im Zusammenhang damit nahmen einige Ärzte an, »daß die charakterlichen Eigenschaften mit der Milch der stillenden Frau auf das Kind übergehen. Diese Auffassung ... beruhte auf der humoralpathologischen Vorstellung, daß im Blut befindliche Erbanlagen über die Nahrung an das Kind weitergegeben werden.« (Ebda.) Infolgedessen sollten sich die Frauen auch während der Zeit des Stillens – und diese wurde auf zwei Jahre veranschlagt, wofür man sich auf den arabischen Philosophen und Mediziner AVICENNA (980–1037 n. Chr.) berief (vgl. II Rüff, S. 218; III Simon, S. 93) – einer sorgfältigen Diät unterziehen und alles tun, um eine störungsfreie Produktion hochwertiger Milch zu gewährleisten. Nur im Notfall sollen Frauen auf Säugammen zurückgreifen, auf deren moralisch einwandfreien Lebenswandel ebenfalls zu achten sei: Wenn die Mutter oder die Amme zu wenig Milch haben, offeriert Rüff eine Reihe von Rezepten, darunter zum Exempel dieses: »Item sie sol essen Schaffeuter mit der Milch die darinnen ist. Sie sol trincken Gersten wasser / mit eim quintlein gedörter gepüluerter Regenwürm.« (II Rüff, S. 216)

2) *Versuche zur Entdämonisierung von Fortpflanzungsanomalien*: Der größte Teil von Rüffs ›Hebammen Buch‹ gilt nun aber nicht dem Funktionieren, sondern dem Nichtfunktionieren von Zeugung, Schwangerschaft und Geburt und damit den Anomalien im Bereich menschlicher Fortpflanzung. Bedenkt man, daß Sprenger und Institoris den Hexen gerade auf diesem Gebiet ein Hauptbetätigungsfeld eingeräumt hatten, dann muß man es als Leistung anerkennen, daß Rüff und manche seiner Kollegen alle diese prekären Symptome wie Unfruchtbarkeit von Mann und Frau, Mißbildungen, Fehl- und Totgeburten auf ›natürliche‹, krankhafte Ursachen zurückzuführen versuchten.

Auf der anderen Seite weisen diese ›natürlichen‹ Erklärungen und auch die empfohlenen Heilmittel eine frappante Nähe zu magischem Denken auf, und dies zeigt, wie anfällig die Zeitgenossen für magische Deutungen von letztlich noch undurchschauten biologischen Prozessen und Störfaktoren waren und wie schwer es ihnen deshalb fallen mußte, den Glauben an die Magie und auch an die Hexen zu überwinden. Dieser Glaube konnte indessen auch schon klug instrumentalisiert werden. Zur Illustration mag ein weiteres Epigramm von Logau mit dem Titel ›Eine Früh-Mutter‹ dienen:

»Eine war von zwanzig Wochen schwanger, aber noch nicht Frau,
 Gieng mit einem fromen Manne wie gebräuchlich zu der Trau.
 Als er sie ein wenig hatte, merckt er, daß sie ungesund,
 Weil er Schwulst an ihrem Leibe, vielmahls gar auch Beulen, fund;
 Klagte drüber, fragte Hülffe; letztlich ward es rauß gebracht,
 Daß ihr solches böse Leute hatten unversehns gemacht.«
 (II SSG, S. 338, II, 6, 53)

Die Schwangerschaft kann also auf schwarze Magie zurückgeführt werden (daß Logau die »bösen Leute« möglicherweise als Metapher für die Buhler versteht, ist angesichts des ironischen Duktus denkbar; dennoch verweist seine Formulierung auf die diesbezügliche Leichtgläubigkeit der Zeitgenossen, die sich wie der fromme Ehemann mit der gefundenen Erklärung zufriedengeben).

Die damaligen Schwierigkeiten, den Glauben an die Magie in diesem Bereich zu überwinden, seien an vier Beispielen verdeutlicht. Das *erste* ermöglicht einen sozialgeschichtlichen Einblick in die *Praktiken der Abtreibung*. Ruff merkt an, die Not zwingt ihn, diese Dinge zur Sprache zu bringen, und damit meint er offenbar die Häufigkeit, mit der abgetrieben wurde und mit der die Abtreibung von den Frauen mit Erfolg verschleiert werden konnte, so daß die Obrigkeit nicht strafend einzugreifen vermochte. Sobald also »Dienstmägde / Jungfrauwen vnd Wittwen« an sich eine Schwangerschaft bemerken,

»sind sie schnell mit diesem argen Fundt gerüstet / daß sie sich hart vmbgürten vnd auffschürtzen / vnd tragen die Hände vnter dem Fürthuch mit verkehrten vnd gläbechten Augen / einer tauben Eulen gleich / darmit sie den Handel verbergen vnd vntertrücken / das Kindt in Mutterleib verderben vnd ersticken. So baldt aber das nicht helfen wil / vnd sie jnnen werden / daß sich jhre Büberey selbst an Tag vnd an das Licht bringen wil / als denn wöllen sie jre Schmach vnd Schandt weiter verdrehen / das kleine vnehrliche fliehen / vnd sich in das grösser Mordtlaster begeben. Gehen demnach / durch eynggebung deß Teuffels / auß vnordenlichem bösem Gemüt vnd Hertzen / zu einem abgefäumbten / bösen / lasterhafften / in diesen Stücken gelehrten / alten vnd viel erfahrenen Weib / die viel Künstlet / vnd jr Lebenlang sich deren dingen gebraucht vnd geübet hat / die auch darinn vberauß berühmt / mit offensichtlichem Geschrey / lange zeit vnd viel Jar gewesen ist.« (II Ruff, S. 39f.)

Die abtreibungswilligen Frauen werden hier nicht geradezu dämonisiert, folgen aber der »eynggebung deß Teuffels«, und wie leicht waren dann gerade diese Frauen in Zeiten ausbrechenden Hexenwahns als Hexen zu denunzieren! Das gilt auch und erst recht für das hier genannte »alte«, »abgefäumbte«, »böse« und »lasterhafte« Weib, jenen in den vormodernen Dorf- und Stadtgemeinschaften offenbar verbreiteten Typ heilkundiger alter Frauen, die ererbte Heilpraktiken beherrschten, kräuterkundig und wohl selbst auch magiegläubig waren und die u. a. mit Kräuter- und Liebes-tränken ihren spärlichen Lebensunterhalt verdienten. Andreas Gryphius hat diesem Frauentyp in der schlitzohrigen »alten Kuplerin« »Frau Salome« seines Lustspiels »Geliebte Dornrose« ein realitätsnahes Denkmal gesetzt (vgl. II Gryphius GD). Ruff vermeidet auch hier das Wort »Zauberin« oder »Hexe«, aber es ist historisch – aus zahlreichen Prozeßakten – erwiesen, daß gerade diese Frauen immer zu den ersten Opfern der Hexenprozesse gehörten (vgl. I Bruns). Dieser böse Frauentyp nun, so Ruff, nimmt die Abtreibung nicht selbst vor, sondern

»zeigt jr etliche Kreuter an / die muß sie in der Apoteck bey einem jres gleichen Knecht oder Apotecker / nemmen vnd fordern. (Ich rede vnd schreibe von den Bösen: Darumb du fromme Frauw / vnd frommer Apotecker / nimm dich dessen hie nichts an) Ab dem einen sol sie trincken / ob dem andern sich dämpffen / das dritte in die Schuch legen / vnd von dem vbrigen aber / alle Morgens vnd Abends ein Fußwasser sieden / vnd darinnen die Fuß vnd Schenkel baden / Auch ab etlichen Morgens vnd Abends trincken. Vnd wo das alles nicht helffen wil / so lehret sie dasselbige Mensch zu dem Scherer oder Bader gehen / daß man jr auff beyden Füßen lasse (= zur Ader lasse): Der Scherer ist auch der Sachen nit weiß vnd witzig gnug (= er durchschaut die Absicht des Schwangerschaftsabbruchs nicht) / vnd on alle Nachfrag / läßt jhr / biß daß die blöde (= schwächliche) vnd zarte Frucht / vnd das Kind in Mutterleib verderbet vnd zu nichts gemacht wirdt.« (Ebda., S. 40)

Hier deutet sich ein ganzes Geflecht von Hilfwilligen und heimlichen Helfer-Berufen an, die aber eben deshalb – wie die Hebammen auch – bei Hexenprozessen aufs höchste gefährdet waren, weil sie bei ihrem Tun mit dem Bösen im Bunde schienen, und sie waren, wie das folgende Zitat zeigt, durch Flüsterpropaganda den interessierten Frauen besonders bekannt:

»Vnd ob das etwan von den Haußvättern oder Meistern gespüret vnd gemercket wil werden (die denn auch den Handel etwan sehen / daß sie gleissen wie die gelben Biern (= Birnen) / vnd sehen als ob sie kätzlet haben) so können sie es mit schnell erdachter Lügen verneynen vnd widersprechen / vnd sagen / sie haben die Mutter (= die Gebärmutter) im Haupt vnd im Bauch / mit großem Hertenweh / vnd darmit muß die Sach erlogen seyn. Vnd so bald sie jnnen wirdt vnd erföhret / daß jhr Zeit vorhanden ist / vnd das Kind mit dem Fluß verderbet vnd außgeschüttet hat / vnd auß der Not aller Schande (als sie vermeynet) entrunnen ist / fasset sie die Kunst / vnd mittheilet die auch den andern jhres gleichen Säcken vnd Breckinnen (= Hündinnen) / darauß hernach viel Schande / Mordt vnd Todtschlag erfolget.« (Ebda., S. 40f.)

Mit einer »hysterisch« im Leibe hüpfenden Gebärmutter ließen sich damals offenbar glaubwürdig eine Abtreibung und deren Symptome verschleiern.

Die beiden folgenden Beispiele allerdings verdeutlichen, zu welch fatalen Annahmen die damaligen gynäkologischen Lehren zu führen vermochten. So mußte *zweitens* der Glaube an die Existenz des weiblichen Samens dazu herhalten, die Entstehung von »*Mißgewächßen vnd falschen Empfengnussen*« in der Gebärmutter zu erklären (ebda., S. 93ff.). Ruff stellt hier mehrere Hypothesen nebeneinander, deren Richtigkeit er offenbar nicht zu beurteilen vermag. Die einen erklären solche »*Mißgewächse*« aus »*vnnützem blöden (= schwächlichen) vnd schwachen Samen deß Manns vnd Weibs*«.

»Aber die anderen sagen / daß solches Muttergewechß sein vrsprung habe von dem grossen vberfluß der Frauwen Kranckheit / welche von wegen der Hitz deß Geburtglieds oder Bärmutter zusammen getrieben / vnd zu einem groben feuchten vnd harten stück Fleisch geformiert vnd gestaltet werde / das denn ein falsche empfengniß genent wirdt. Aber andere so die heimlichkeit der Naturen auch erfahren / sagen daß solche Muttergewechß oder Monskinde wachsen vnd entspringen von vielem vnd vberflüssigen Samen der Frauwen / so der liebe begirig / aber wenig gewert werden / derhalben die Natur in jnen selber anziehen / welche von jren Flüssen gemehret / durch Hitz der Bärmutter zunimpt vnd wie ein rechte natürliche empfengniß wechst / biß sie zu einem Muttergewechß oder Kugel geformiert wirdt.« (Ebda., S. 94f.)

So entsteht aus dieser weiblichen Selbstbefruchtung aus zu großer Liebesbegier nur ein Klumpen Fleisch im Uterus, der die Frauen jahrelang zu plagen vermag und dessen Vorstellung allein die Frauen überaus gängstigt haben dürfte (zahlreiche Abbildungen in Rüffs Buch zeigen solche Mißbildungen und erhöhen auf diese Weise den Realitätscharakter dieser »natürlichen« Erklärung des Unnatürlichen). Logaus Epigramm »Mißgeburt der Jungfrauen«, dessen argute zweite Zeile nur aus diesem Kontext (und vom Titel her) verständlich wird, zeigt, daß diese Vorstellungen im 17. Jahrhundert lebendig waren und keiner Erläuterung bedurften: »Mancher Jungfrau geht's übel, wann sie ihr nam einen Mann; // Mancher Jungfer geht es übel, wann sie keinen haben kann.« (II SSG, S. 214, I, 10, 42; vgl. ebda., S. 431, II, ZG, 154)

Neben den Mißgewächsen gab es *drittens* – dies das andere Beispiel – auch eine Vielzahl von *Mißgeburten*, d. h. von Kindern, die mit fehlenden oder überzähligen Gliedmaßen – bis hin zu Formen siamesischer Zwillinge – auf die Welt kamen. Diese entstehen nach Rüff entweder dadurch, daß die ehelichen Werke übermäßig getrieben werden, weil sich wegen der Häufigkeit nur ein »schwacher / blöder vnd mangelhafter Samen« zu bilden vermag, oder der Samen der Eltern ist umgekehrt »zu viel langsam vnd vberflussig auffgehoben« (vgl. II Rüff., S. 111).

Von solcher humoralpathologischer »Logik« her kann es kaum verwundern, daß sich in Rüffs »Hebammen Buch« ein nahtloser und als solcher gar nicht wahrgenommener Übergang zu magischen Vorstellungen findet. Dies zeigt sich u. a. an seinen Rezepturen gegen die Unfruchtbarkeit (vgl. ebda., S. 134) sowie – dies das *vierte Beispiel* – an seiner Behandlung der Frage – so die Kapitelüberschrift – »Ob der Teuffel sich in Menschliche gestalt möge verkehren / den Menschen erscheinen / vnd bei ihnen schlaffen / ob auch auß solchen vnkheuschen wercken deß bösen Geists / Kinder geboren werden mögen« (ebda., S. 144ff.). Rüff gesteht zu, daß der Teufel sich in Menschengestalt verwandeln und mit den Menschen Unzucht treiben kann. Dafür führt er sogar offenkundig Beispiele aus seinem eigenen Erfahrungsbereich an (ebda., S. 144f.). Und dann gesteht er auch zu, daß der Teufel Neugeborene stehle und den Müttern stattdessen sog. »Wechselbälge« in die Wiege lege, welche die Mutter aussaugen und in keiner Weise zu bändigen sind – natürlich auch dies als von Gott verhängte Strafe für ein besonders unbußfertiges Leben der Eltern (ebda., S. 150ff.). Nur einen Punkt dieses Teufelsglaubens sucht Rüff mit »natürlichen« Gründen zu widerlegen: den Glauben nämlich, der Teufel könne mit den Menschen auch Kinder zeugen. Welche Argumente er dagegen vorbringt und was diese wert sind, wird sich später zeigen (vgl. Kap. 1 d–5). Aber daß die Ärzte aus ihrer Kunst und Wissenschaft keine entscheidenden Erkenntnisse zur Widerlegung oder Überwindung des Hexenwahns und des Glaubens an die schwarze Magie gewannen, sondern diesem selbst in wesentlichen Aspekten verhaftet blieben, das ist an diesem einen Autor – stellvertretend für andere, wie auch die Studie von Simon zeigt – hinreichend deutlich geworden.

c) Die leidige Lust und die christliche Ehe als Instrument ihrer Unterdrückung

1) *Zur kirchlichen und staatlichen Reglementierung der Ehe*: Seit dem 16. Jahrhundert gelang es der Katholischen Kirche und den neu entstehenden Konfessionen zunehmend, die im (Spät-) Mittelalter noch weitgehend säkular regulierten Geschlechterbeziehungen unter ihre Kontrolle zu bringen, u. a. durch den Zwang zur kirchlichen Eheschließung (zusätzlich durch die Sakramentalisierung der Ehe im Katholizismus) und durch die Inthronisation der Ehe zum alleinigen Ort legitimer Sexualität (vgl. III van Dülmen 1990, S. 158ff.). »Dabei besaß Sexualität weitgehend keinen eigenständigen Wert, noch wurde sie notwendig verbunden mit Zuneigung und Liebe. Sie erhielt ihren Wert ausschließlich durch die Zeugung von Nachkommenschaft« (ebda., S. 158; vgl. ebenso III Matthews Grieco, S. 79ff.).

Die ›Policey‹-Ordnungen der Zeit enthielten zunächst genaue Vorschriften über *Aufwand und Gestaltung der Eheschließungen*. So verbietet z. B. der reformierte kurpfälzische Graf Ludwig in seiner ›Ehe Ordnunge‹ von 1583 zu große finanzielle Aufwendungen bei Hochzeiten und begrenzt die Zahl der einzuladenden Gäste auf höchstens 40 Personen. Die Hochzeiten sollen nicht länger als zwei Tage dauern, die Mahlzeiten mittags nicht über ein Uhr, abends nicht über acht Uhr hinaus ausgedehnt werden. Das Tanzen soll »allein zum Hochzeiten / darzu auch anderst nicht dann in Züchten / ohne Vppigkeit des Verdrehens / Sprengens / oder anderer Leichtfertigkeiten / gehalten« werden (II Ludwig, Bl. 6 r / 7 r/v). Und der Pfalzgraf ordnet an, daß dies von Amtleuten bei jeder Hochzeit genau zu überwachen sei (ebda., Bl. 8 r Ähnliches steht z. B. auch in der lutherischen Schweidnitzer Hochzeitsordnung von 1599; vgl. III Deventer, S. 93f.).

Auch die *Bewahrung der Jungfräulichkeit bis zur Ehe* gehörte zum öffentlichen Forderungs-Katalog. Die Vorenthaltung des vorehelichen Geschlechtsverkehrs war zugleich wichtiger Anreiz zur Eheschließung, damit letztlich auch zur ökonomischen Sicherstellung der Frauen und Garantie für eine legitime Erbfolge. So gestattet beispielsweise die Straßburger ›Policey Ordnung‹ von 1628 nur ehrbaren Jungfrauen die Hochzeit:

»Wir wollen ferners in dieser ordnung / allein ehrliche Hochzeiten begriffen / denjenigen aber / die in sträflicher vnzucht befunden / vnd da etwan die Hochzeiterin / jhr jungfräwliche ehr vor jhrer verlobung oder vor dem Kirchgang verlohren / ohn vnser erlaubnuß vnd vorwissen / einige Hochzeit in vnserer Obrigkeit zu halten / außtrucklich verboten / auch nachmahlen alle vnserer Pfarer vnd Kirchendiener / dergleichen Personen / anders nicht als mit vnserm consens außzuruffen vnd einzusegnen fleißig erinnert haben.« (I SPO, S. 30f.)

Die solchermaßen ermahnte und unterstützte geistliche Obrigkeit wurde nicht müde, mahnend den Finger zu heben. Gerade Hochzeiten waren anfällig für sündhaftes Gebaren und mußten deshalb besonders in Zucht genommen werden. So erklärt beispielsweise Johann Konrad Dannhauer in seiner ›Catechismus Milch‹ »von dem Hochzeit-Fest / und dessen Solennität« (= Gebrauch, Gewohnheit), zu ihm gehöre auch

»die Erlaubnuß bescheidener hochzeitlicher Frölichkeit / so da nicht besteht in wütender Fresserey und Füllerey / in unzeitigen / üppigen Tantzen / in verdächtigen Venusspielen: sondern in holdseligem Gespräch / in Aufgebung und Auflösung feiner lustiger Rätze-