"Hurerey" und "hitziges Fieber" : reden über Sexualität im konfessionellen Zeitalter

Autor(en): **Zwyssig, Philipp**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale**

Band (Jahr): **111 (2017)**

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-772434

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

«Hurerey» und «hitziges Fieber»
Reden über Sexualität im konfessionellen Zeitalter

Philipp Zwyssig

Das Christentum zeichnete sich seit seinen frühesten Anfängen durch eine enge Verschränkung von Religion und Moral, von Frömmigkeit und Anleitung zur richtigen Lebensführung aus.[1] Und dennoch gab es eine Zeit, in der sich im Christentum abendländischer Ausprägung ein «wachsender Moralismus»[2] beziehungsweise gar ein «Abdriften in den Moralismus»[3] bemerkbar machte: das Zeitalter der Konfessionen. Die Ausbildung unterschiedlicher Bekenntniskirchen mit eigenständigen dogmatischen Profilen und ihrem Drang zur Uniformierung von Lebens- und Verhaltensweisen führte zu tiefgreifenden Transformationen im Normengefüge der christlichen Gesellschaft.[4] Auf der Ebene der Religiosität akzentuierte sich dieser Wandel als «Aufkommen einer verbal ausgerichteten, mit moralischen Handlungsanforderungen einhergehenden Glaubenspraxis»[5], auf der gesellschaftlichen Ebene korrespondierte damit eine eigentliche «Reformation der Sitten»[6], in deren Zuge sich Institutionen der sozialen Kontrolle (Sitten- und

1 Vgl. Jörg Lauster, Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums, München [3]2015, 76f. Lauster betont, dass die Verbindung von Religion und Moral «dem Heidentum der Antike fremd» (ebd., 86) war, wodurch das Christentum überhaupt erst eine derart starke kulturprägende Kraft freisetzen bzw. eine eigentliche «Kulturrevolution» (ebd., 76) entfalten konnte. In diesem Sinn erscheint die Moralisierung des Religiösen insgesamt als Erfolgsfaktor des Christentums.

2 Susanna Burghartz, Zeiten der Reinheit – Orte der Unzucht. Ehe und Sexualität in Basel während der frühen Neuzeit, Paderborn 1999, 9.

3 Marc Venard, Christentum und Moral, in: ders. (Hg.), Die Geschichte des Christentums, Bd. 9: Das Zeitalter der Vernunft (1620/30–1750), Freiburg/Basel/Wien 1998, 987–1030, hier 994.

4 Für einen neueren Überblick über Themen, Thesen und Tendenzen der Forschung zur «Konfessionsbildung» und zur «Konfessionalisierung» siehe Thomas Brockmann/Dieter J. Weiss, «Konfessionsbildung» und «Konfessionalisierung» – Einleitung, in: dies. (Hg.), Das Konfessionalisierungsparadigma. Leistungen, Probleme, Grenzen, Münster 2013, 1–22.

5 Ulrich Pfister, Konfessionskirchen, Glaubenspraxis und Konflikt in Graubünden, 16.–18. Jahrhundert, Würzburg 2012, 159. Gezeigt werden konnte dies für die katholische Konfession am Bedeutungsgewinn der Beichte (siehe dazu Stephen Haliczer, Sexuality in the Confessional. A Sacrament Profaned, New York 1996).

6 Diarmaid MacCulloch, Die Reformation, 1490–1700, München 2008, 811.

SZRKG, 111 (2017), 129–146

Ehegerichte etc.) ausbildeten,[7] wobei die Regulierung und Disziplinierung des Sexualverhaltens zum zentralen Kristallisationspunkt dieser normativ-moralischen Akzentuierung wurde.[8] In der neueren Forschung hat man zwar zu Recht Zweifel geäussert, ob die Konfessionskirchen tatsächlich eine allumfassende disziplinierende Wirkung entfalten konnten, oder ob man nicht vielmehr von einem «Vollzugsdefizit»[9] beziehungsweise einer gescheiterten Disziplinierung sprechen müsse. Und doch gibt es neben zahlreichen Beispielen von «Widerständigkeit»[10] gegen «obrigkeitlich verordneten Glaubenszwang»[11] und gegen den moralischen Rigorismus der Konfessionskirchen immer auch solche, die belegen, dass konfessionelle Normen für breite Bevölkerungsschichten zum moralischen Massstab von Handlungen und Handlungserwartungen geworden sind, gerade auch im Bereich der Sexualität. Das zeigen womöglich auch die im 16. und 17. Jahrhundert in ländlichen Gebieten gehäuft auftretenden Hexenprozesse, bei denen ausseheliche Sexualbeziehungen verheirateter wie unverheirateter Frauen zu einem zentralen Verdachtsmoment werden konnten.[12]

7 Mit welchen Motiven und von welchen Interessengruppen diese Institutionen eingerichtet, betrieben und angegangen wurden, ist eine in der Konfessionalisierungsforschung kontrovers diskutierte Frage. Siehe etwa Heinrich Richard Schmidt, Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung, in: Historische Zeitschrift, 265 (1997), 639–682; für den katholischen Kontext ferner Kim Siebenhüner, Bigamie und Inquisition in Italien 1600–1750, Paderborn 2006.

8 Vgl. Merry E. Wiesner-Hanks, Christianity and Sexuality in the Early Modern World. Regulating Desire, Reforming Practice, London/New York 2000; Peter Hersche, Musse und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, Freiburg i. Br. 2006, 725–736, hier insbes.: 728; MacCulloch, Die Reformation (wie Anm. 6), 811–831; Susanna Burghartz, Competing Logics of Public Order: Matrimony and the Fight against Illicit Sexuality in Germany and Switzerland from the Sixteenth to the Eigtheent Century, in: Silvana Seidel Menchi/Emlyn Eisenach (Hg.), Marriage in Europe, 1400–1800, Toronto/Buffalo/London 2016, 176–200. Für unser Fallbeispiel Graubünden konnte Ulrich Pfister nachweisen, dass «kirchendisziplinarische Fälle, die den Sexual- und Ehebereich betreffen, mit rund ein [sic] Viertel der behandelten Themen den wichtigsten einzelnen Themenbereich [der Sittengerichte] ausserhalb der geistlichen Zensur darstellen» (Ulrich Pfister, Reformierte Sittenzucht zwischen kommunaler und territorialer Organisation. Graubünden, 16.–18. Jahrhundert, in: Archiv für Reformationsgeschichte, 87 [1996], 287–333, hier 324).

9 Hersche, Musse und Verschwendung (wie Anm. 8), 62. Zur «erfolglosen Disziplinierung» siehe ebd., 668–674.

10 Heribert Smolinsky, Volksfrömmigkeit als Thema der neueren Forschung. Beobachtungen und Aspekte, in: Klaus Ganzer/Hansgeorg Molitor/ders. (Hg.), Volksfrömmigkeit in der frühen Neuzeit, Münster 1994, 9–16, hier 14.

11 Monika Neugebauer-Wölk, Zur Konstituierung historischer Religionsforschung 1974 bis 2004, in: Zeitenblicke, 5 (2006): ‹zeitenblicke.de/2006/1/Einleitung/index_html#citation›.

12 So wurde der als Hexe verdächtigten Thrina Gartmann von Camana (Safiental, Graubünden) beispielsweise vorgeworfen, sie habe «sich in ihrer jugend oder ledigem stand dergestalten unküsch gehalten, daß sey [sie] mit einem eheman, so zur selbigen zeit sein ehelich weib hatte, die hury getriben und ein bankert [uneheliches Kind] erzüget [...]» (zit. n. Hubert Giger, Hexenwahn und Hexenprozesse in der Surselva, Chur 2001, 231). Und Barbara Claudi von Ilanz wurde nicht zuletzt wegen ihrer zahlreichen Sexualkontakte (mit 25 Männern) als Hexe hingerichtet (siehe ebd., 133). Zum Zusammenhang zwischen konfessioneller Sexualmoral, Frauenbild und Hexenverfolgung siehe auch Wiesner-Hanks, Christianity and Sexuality (wie Anm. 8), 89–92 und 128–130; Lyndal Roper, Hexenwahn. Geschichte einer Verfolgung, München 2007, 189–219.

Dass diese volksnahe Rezeption und die zunehmende gesellschaftliche Relevanz religiös fundierter Moralvorstellungen nicht alleine mit der Etablierung eines institutionalisierten Erzwingungsapparates erklärt werden können, dürfte klar sein, waren doch die Reichweite und die Verbindlichkeit frühneuzeitlicher Formalisierungsbestrebungen in mancher Hinsicht begrenzt.[13] Der vorliegende Beitrag setzt sich deshalb zum Ziel, den Grund für den Erfolg respektive die Durchsetzungsfähigkeit einer religiös-konfessionell geprägten Moral woanders zu suchen, nämlich im Normengefüge selbst, genauer: in der diskursiven Funktionsweise von Normen. Er tut dies am Beispiel zweier Texte über Sexualität aus der Feder je eines katholischen und eines protestantischen Pfarrers aus den Drei Bünden (Graubünden),[14] wo die Bikonfessionalität trotz «weitgehend fehlender Staatsbildung», also trotz tendenziell schwacher obrigkeitlicher Regulierung, im 17. Jahrhundert zu einer «starken Konfessionalisierung von Glaubenspraxis und Politik»[15] geführt hatte. Im Zentrum des Interesses steht die Frage, wie und mit welchen Absichten die beiden Verfechter ihrer jeweiligen Konfession Sexualität zu einem Thema ihrer Kirche gemacht, wie sie über Sexualpraktiken gesprochen und mit welchen diskursiven Strategien sie Grenzen zwischen Norm und Devianz gezogen haben. Es soll im vorliegenden Beitrag also weniger um eine Rekonstruktion frühneuzeitlichen Sexualverhaltens, weniger um eine biologische oder soziale Wirklichkeit des Sexes,[16] als vielmehr um den Zusammenhang zwischen Diskursen und Normsetzung, zwischen der Macht des Wortes und der Moralisierung zwischenmenschlichen Verhaltens gehen. Anknüpfen lässt sich dabei an eine ganze Reihe von Studien, die im Rückgriff auf Michel Foucaults These des Nexus zwischen Macht, Sprache und Sexualität die «Diskursivierung des Sexes»[17] zum Gegenstand der Frühneuzeitforschung gemacht haben.[18] Anders als

[13] Vgl. Barbara Stollberg-Rilinger, Die Frühe Neuzeit – eine Epoche der Formalisierung?, in: Andreas Höfele/Jan-Dirk Müller/Wulf Österreicher (Hg.), Die Frühe Neuzeit. Revisionen einer Epoche, Berlin 2013, 3–27. Aus religionsgeschichtlicher Perspektive pointiert dazu auch Hersche, Musse und Verschwendung (wie Anm. 8), 668–674.

[14] Es handelt sich um: Johannes Christian Leonhardi, Der Hurerey und aller unkeuschen Wollüsten des Fleisches betriegliche Süssigkeit, und wahrhaffte Bitterkeit. Samt den vornehmen Gründen, alle Menschen von der Unkeuschheit abzuhalten; und den gewissesten Mitteln, sie zur Keuschheit hingegen zu verleiten. Kurtz und deutlich auß dem H[eiligen] Wort Gottes zum gemeinen Nutzen vorgestellt [...], Basel 1695; Christian Arpagaus, Pera Pastoralis, oder: Geistliche Hirten-Tasch. Sonntägliche Ermahnungen an das Land-Volck, zusammen- und vorgetragen an seine Schäflein in Vals bey Ursprung deß Rheins und zu Ober-Embs ob Chur in Grau-Pünthen [...]. Erstes Dominicale, sambt dreyen Charfreytags-Predigten, Kempten 1701.

[15] Pfister, Konfessionskirchen (wie Anm. 5), 32.

[16] Hierfür siehe z. B. Burghartz, Zeiten der Reinheit (wie Anm. 2), 237–251; Alexandra Lutz, Ehepaare vor Gericht. Konflikte und Lebenswelten in der Frühen Neuzeit, Frankfurt a. M. 2006, 204–240; MacCulloch, Die Reformation (wie Anm. 6), 784–856.

[17] Rüdiger Schnell, Sexualität und Emotionalität in der vormodernen Ehe, Köln/Weimar/Wien 2002, 85.

[18] Michel Foucault, Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1, Frankfurt a. M. [20]2014. Zur Rezeption von Foucaults Thesen in der Frühneuzeitforschung siehe Rüdiger Schnell, Text und Geschlecht. Eine Einleitung, in: ders. (Hg.), Text und Geschlecht. Mann und Frau in Eheschriften der frühen Neuzeit, Frankfurt a. M. 1997, 9–46; Tilmann Walter, Unkeusch-

in den meisten dieser Studien werden im Folgenden die konfessionellen Sexualitätsdiskurse in einen Zusammenhang gestellt mit jenen Entwicklungen innerhalb der Konfessionskirchen, die für eine zunehmende Bedeutung des Wortes und der Sprache sorgten: in erster Linie die akademisierte Ausbildung des Klerus sowie die intensivierte seelsorgerische Betreuung des Kirchenvolkes in Form von Katechismus, Predigten und Beichtpraxis. In einem ersten Schritt soll mithilfe unserer beiden Gewährsmänner Johannes Christian Leonhardi (1651–1725) und Christian Arpagaus (1623–1706) die wichtigsten Charakteristika des konfessionellen Ehe- und Sexualdiskurse beschrieben werden. In einem zweiten Teil werden die von den beiden Autoren bemühten Topoi und Metaphern auf die dahinterstehende Absicht hin untersucht. In einem dritten und letzten Abschnitt soll schliesslich danach gefragt werden, mit welchen rhetorischen Strategien sich Kirchenvertreter wie Leonhardi und Arpagaus eine Einflussnahme auf das moralische Empfinden der Bevölkerung versprachen.

Von Gott gestiftet: Konfessioneller Ehediskurs und die Normierung der Sexualität

In seinem moralisch-katechetischen Traktat «Der Hurerey und aller unkeuschen Wollüsten des Fleisches betriegliche Süssigkeit und wahrhaffte Bitterkeit» (1695) betont der protestantische Prediger Johannes Christian Leonhardi (auch Jan Linard genannt), seines Zeichens Pfarrer von Filisur (1679–1693) und Tschiertschen (1694–1998), später von Nufenen, Trimmis und Präz, und einer der aktivsten Graubündner Publizisten seiner Zeit,[19] die Ehe beziehungsweise der «Ehestand» sei von Gott eingerichtet, Gott also «der Stiffter desselbigen».[20] Leonhardis Aussage steht in der Tradition der reformierten Ehetheologie, die die eheliche Verbindung als von Gott eingerichtete Ordnung der Geschlechterverhältnisse gegenüber anderen, ausserehelichen Formen der Geschlechterbezie-

heit und Werk der Liebe. Diskurse über Sexualität am Beginn der Neuzeit in Deutschland, Berlin 1998. Hinweise auf weitere wichtige Studien zum Thema sind zu finden bei Merry E. Wiesner-Hanks, Disembodied Theory? Discourses of Sex in Early Modern Germany, in: Ulinka Rublack (Hg.), Gender in Early Modern Germany History, Cambridge 2002, 152–165.

19 Leonhardi ist der Verfasser von nicht weniger als 74 publizierten Werken (vgl. Wilhelm Möller, Graubünden. Drucke zur Geschichte und Landeskunde der Drei Bünde bis zum Jahre 1803, o. O. 1993, 646–661). Zu seiner Person und seinem Wirken siehe Jakob Rudolf Truog, Die Pfarrer der evangelischen Gemeinden in Graubünden und seinen ehemaligen Untertanenlanden, in: Jahresbericht der Historisch-Antiquarischen Gesellschaft von Graubünden, 64 (1934), 1–96, hier 77; Thomas Maissen, «Die Gemeinden und das Volck als der höchste Gewalt unsers freyen democratischen Stands». Die Erneuerung der politischen Sprache in Graubünden um 1700, in: Jahrbuch der Historischen Gesellschaft von Graubünden, 2001, 37–84, hier 52–60; Martin Bundi, Art. «Leonhardi, Johann Christian», in: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS), online: ‹http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D46015.php› [Version 25.02.2005]; Johann Andreas von Sprecher, Kulturgeschichte der Drei Bünde, hg. v. Rudolf Jenni, Chur ^{4}2006, 452.

20 Leonhardi, Der Hurerey (wie Anm. 14), 9.

hung aufwertete und dies im Rahmen der Priesterehe auch dogmatisierend postulierte – man denke an die Heirat Martin Luthers mit Katharina von Bora.[21] Sexualität hatte dem protestantischen Verständnis zufolge alleine zwischen Ehepartnern stattzufinden; alle anderen sexuellen Beziehungen galten als «Hurerey», ein Sachverhalt, der laut Leonhardi dann vorlag, «wann zwo ledige Personen ausser dem Ehestand sich fleischlich miteinander vermischen»[22]. Die «Hurerey» war wie der Ehebruch – der in den Worten Leonhardis dadurch definiert war, dass «solche Personen, welche rechtmässig verehelicht sind, sich mit andern fleischlich vermischen»[23] – eine Sünde, weil sie der von Gott gestifteten Geschlechterordnung zuwiderlief und damit einer «Entunehrung der Majestät Gottes»[24] gleichkam, denn: «der muhtwillige Wolllüster achtet Gott und seinen Willen viel geringer als seine Lust und sündliche Ergetzungen, und liebet also mehr die Wollust dann Gott, in dem er der Wollust anhanget, und Gott verlasset.»[25] Wie aus solchen Aussagen deutlich hervorgeht, war der protestantische Ehe- und Sexualitätsdiskurs eng gekoppelt an eine grundsätzliche Verdächtigkeit alles Körperlichen, Fleischlichen und Sinnlichen.[26] Die fleischliche Lust galt als bevorzugtes Mittel des Teufels, mit dem dieser «böse Feind»[27] die Menschen zu verführen und sie insofern gegen Gott aufzubringen trachtete, als sie durch ausserehelichen Sexualkontakt die gottgewollte Ordnung zu pervertierten imstande waren.

Die Verschränkung von Ehediskurs, Körperfeindlichkeit und dualistischer Weltsicht war keineswegs ein protestantisches Phänomen. Auch die katholische

21 Vgl. Heinz Schilling, Martin Luther: Rebell in einer Zeit des Umbruchs. Eine Biographie, München 2016, 328–336. Zum reformierten Ehediskurs siehe Walter, Unkeuschheit (wie Anm. 18), 145–147; Burghartz, Zeiten der Reinheit (wie Anm. 2), 38–69; MacCulloch, Die Reformation (wie Anm. 6), 816–818; neuerdings auch Ulrike Gleixner, Die lutherisch pietistische Ehe im Entwurf und in der Praxis. Bestimmende Faktoren und Möglichkeiten, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte, 35 (2016), 137–146.

22 Leonhardi, Der Hurerey (wie Anm. 14), 1.

23 Ebd.

24 Ebd., 9.

25 Ebd.

26 In Leonhardis Traktat von 1695 kommen Begrifflichkeiten aus dem Wortfeld des «Fleischlichen» auffallend häufig vor. In den Anfängen der Reformation war dieser Diskurs indessen weniger stark ausgeprägt, zumal Luther das Leibliche nicht grundsätzlich verneinte, sondern dem Körper als Medium der Gotteserfahrung (und auch der Teufelserfahrung) eine wichtige Bedeutung zuschrieb (siehe dazu Lyndal Roper, Der feiste Doktor. Luther, sein Körper und seine Biografen, Göttingen 2012; dies., Der Mensch Martin Luther: Die Biographie, Frankfurt a. M. 2016, 215f., 352–393). Was die Sinnesfreude betraf, so erachteten auch reformierte Geistliche wie Leonhardi die Befriedigung der Fleischeslust als unvermeidbar; als einzige legitime Art, dies zu tun, galt ihnen aber die kirchlich sanktionierte Ehe.

27 Leonhardi, Der Hurerey (wie Anm. 14), 19: «Weilen der böse Feind uns durch vielerley Mittel und Weg in die Sünd der Unzucht und Geilheit zu fällen sucht, so müssen wir ihme auch auff vielerley Weise widerstehen: Dann der Herr unser Gott, der uns den Wollüsten zu widerstehen befohlen, der hat uns auch viel starcke und gewisse Mittel, selbige zu überwinden, an die Hand gegeben.» Und ebd., 23: «Dann wann Satan dein Fleisch zu bereden suchte, die Wollüsten wären nicht so grosse Sünd, du könntest selbige heimlich begehen, niemand wurde dich deß wegen abstraffen, und was dergleichen mehr; so könntest du mit Christo sagen: heb dich weg von mir[,] Satan [...]!»

Konfessionskirche vertrat eine rigide Sexualmoral und erklärte die Ehe zum einzig legitimen Ort der Sexualität. Zwar hielt man auf katholischer Seite am Zölibat der Priester fest, doch kam es auch hier zu einer Aufwertung der Ehe beziehungsweise einer «Verkirchlichung der Eheschliessung»[28], weil das Konzil von Trient per Dekret *Tametsi* von 1563 eine rechtmässige Ehe von der liturgischen Bezeugung durch einen Priester, der Anwesenheit weiterer Zeugen und der Registrierung in Heiratsbüchern abhängig machte.[29] Dementsprechend scharf verurteilte ein nach tridentinischen Grundsätzen geschulter Priester wie Christian Arpagaus sämtliche Formen des nichtehelichen Zusammenlebens und Sexualkontakts. In seinen Predigten warnte er die katholische (noch unverheiratete) Jugend von Vals und Domat/Ems nachdrücklich vor «dem hitzigen Fieber der Unzucht», denn «die Geylheit raffet die Seelen millionweiß in die Verdambnuß, und ist die gröste Ursach der allgemeinen Welt-Straff»[30]. Mit «Unzucht» meinte Arpagaus zunächst der voreheliche Geschlechtsverkehr, dehnte den Begriff im Verlaufe seiner Argumentation aber auch auf jegliches, von der kirchlichen Norm abweichendes Sexualverhalten aus.

Tatsächlich ging die in allen Konfessionen zu beobachtende normative Aufwertung der Ehe mit einer schärferen Grenzziehung zwischen erlaubten und unerlaubten Sexualpraktiken einher, eine Grenzziehung, die mitunter zu einer zunehmenden Diskriminierung und Kriminalisierung devianten Sexualverhaltens führen konnte. In diesem Zusammenhang ist ein erhöhtes Interesse kirchlicher Akteure zu beobachten, Praktiken ausserehelicher Sexualität beim Namen zu nennen und zu klassifizieren. Als Vorbild und Lieferant von Anschauungsmaterial diente dabei die Bibel, wie sich am Beispiel des Traktats von Johannes Christian Leonhardi zeigen lässt. Während Leonhardi «Hurerey» zunächst, wie oben gesehen, im engeren Sinne als nichteheliche oder ausserehelliche Sexualität definierte, fasste er den Begriff in einem zweiten Argumentationsschritt im Rückgriff auf das Buch Levitikus und die Paulusbriefe – ähnlich wie Arpagaus die «Unzucht» – weiter als «alle Unkeuschheit, Unzucht und Geilheit»[31], nur um dann mit Verweis auf die besagten Bibeltexte eine umso feingliedrigere Klassifizierung der so verstandenen «Hurerey» vorzunehmen: Zur «Hurerey» gehörten erstens die Vergewaltigung («*stuprum*»), «wann einer eine junge Tochter schwachet»[32], zweitens die «Kebsweiberey», verstanden als regelmässiger Geschlechtsverkehr im Rahmen eines Konkubinats, drittens die «*fornicatio*», das heisst der einmalige sexuelle Kontakt (oft als «Ehebruch» begangen), viertens die Zuhälterei, fünftens die «Vielheit der Weiberei», also die Polygamie, sechstens die Onanie, siebtens der «Missbrauch des Ehestands», womit wahrschein-

[28] Hersche, Musse und Verschwendung (wie Anm. 8), 729. Siehe dazu auch MacCulloch, Die Reformation (wie Anm. 6), 816.
[29] Vgl. Wiesner-Hanks, Christianity and Sexuality (wie Anm. 8), 106f.
[30] Arpagaus, Pera Pastoralis (wie Anm. 14), 408.
[31] Leonhardi, Der Hurerey (wie Anm. 14), 2.
[32] Ebd.

lich der widerwillige Sexualkontakt gemeint ist, achtens die «Wollüstlerey und Unzucht, wann jemand seinem Fleisch allzuviel zärtelt» und schliesslich auch alles, «was mit Gedancken, Gebärden und Worten, Unkeusches aussert und in dem Ehestand begangen wird»[33]. Dass der Pfarrer Leonhardi eine ganze Reihe von als anstössig und deviant empfundenen Sexualpraktiken offen anspricht, mag zunächst überraschen. Mit Foucault lässt sich aber argumentieren, dass es erst der «Diskursakt»[34] einem Akteur oder einer Gruppe von Akteuren ermöglicht, sich im Bereich des Sexuellen und Körperlichen als normgebende Instanz zu profilieren und damit Macht auszuüben. In diesem Sinne ist «der Sex [...] nicht nur eine Sache der Verurteilung, [sondern auch] eine Sache der Verwaltung», und muss als solche «analytischen Diskursen anvertraut werden»[35]. Im konfessionellen Zeitalter speisten sich diese analytischen Diskurse sowohl auf protestantischer als auch auf katholischer Seite aus dem Erzählfundus der Heiligen Schrift, wobei sich ein Katholik wie Christian Arpagaus weniger auf die Legitimationskraft des biblischen Sexualitätsdiskurses berief, als vielmehr auf die rhetorische Überzeugungskraft biblischer Geschichten setzte, um eine Moralisierung sexuellen Verhaltens herbeizuführen – dazu später mehr. An dieser Stelle genügt es, nochmals zu betonen, dass die von den Konfessionskirchen angestrebte Kanalisierung der Sexualität in der Institution Ehe vom Versuch begleitet war, normales und abnormales Sexualverhalten zu benennen und dadurch dem moralischen Normenhorizont der Bevölkerung ein christlich-religiöses Gepräge zu verleihen. Mit welchen Medien, Begrifflichkeiten und Argumentationsmustern Kirchenvertreter wie Arpagaus und Leonhardi dies taten, und was sie sich davon versprachen, ist Gegenstand der folgenden Ausführungen.

Das Auge Gottes sieht mit: Sündendiskurs und die Theologie der Überwachung

Es liegt auf der Hand, dass eine erfolgreiche religiöse Normierung der Sexualität massgeblich von der wirkmächtigen Sanktionierung devianten Verhaltens abhing. Dementsprechend waren sowohl Leonhardi als auch Arpagaus darauf bedacht, die Konsequenzen sexueller Verfehlungen in Erinnerung zu rufen. Der Katholik Arpagaus tat dies mit markigen Worten: «Jugendt, hab acht über acht; das hitzige Fieber, die Unkeuschheit hat auff der Welt [in] die grösste allgemeine Straff geführt, und einen grossen Theil der Höll mit Millionen und Millionen der Seelen angefüllt.»[36] Als erstes und eindrücklichstes Beispiel dafür könne man, so Arpagaus, die Sintflut anführen, denn erst «das hitzige Fieber, die Geylheit, hat uns zu diesem Spectacul [der Sintflut] gebracht; diese musste in der Weise

[33] Ebd., 3.
[34] Foucault, Der Wille zum Wissen (wie Anm. 18), 85.
[35] Ebd., 30.
[36] Arpagaus, Pera Pastoralis (wie Anm. 14), 410. Allgemein zur «Pastoral der Angst» siehe Jean Delumeau, Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe–XVIIIe siècles), Paris 1983, 369–623.

abgekühlet werden»[37]. Dies sei notwendig geworden, weil damals «die Unzucht allgemeiniglich über Hannd [sic] genommen» habe, indem etwa «die Alten mit den Jungen, die Medel mit den Knaben, die Männern mit den Wieberen» verkehrt hätten.[38] Nur deshalb habe «die starcke Hand Gottes vom Leder gezuckt»[39], Gott also die Menschheit seinen Zorn spüren lassen. Auch der Untergang der in der Bibel erwähnten Weltreiche erklärt Arpagaus mit der Strafe für das ausschweifende Sexualverhalten ihrer Regenten und Bewohner.[40] Der Prediger Arpagaus warnte damit seine Zuhörer und Leser vor den Gefahren eines ausschweifenden Sexuallebens und verlieh seiner Warnung dadurch Nachdruck, dass er die zeitgenössische Lebensrealität mit der biblischen Geschichte abglich, also eine direkte Linie von den biblischen Zuständen zur Gegenwart zog. Die Jugend von Vals und Domat/Ems forderte er auf: «Jugend, ligst du kranck an dem hitzigen Fieber (der Unzucht), stehe behend auff»[41] – «Adolescens tibi dico, surge»[42], «Jugend, stehe auff zu dem ewigen Leben»[43]. An dieser Stelle wird klar, dass Gottes Sanktion des unzüchtigen Verhaltens in Arpagaus' Verständnis eine zweifache ist: Zum einen manifestiert sie sich, wie die biblischen Geschichten zeigen, als zeitliche Strafe in Form von Krankheiten und der Vernichtung irdischen Lebens, zum anderen ist die göttliche Sanktion eine ewige, weil den durch das «hitzige Fieber» zu Tode gekommenen Sündern das ewige Seelenheil verwehrt bleibt. Deviantes oder ausschweifendes Sexualverhalten ist in dieser Argumentation eine Sünde gegen Gott und als solche ein direkter Weg in die ewige Verdammnis.

Noch etwas nachdrücklicher wird dieser Zusammenhang von Sexualmoral, Sündenstrafe und transzendenter Heilserwartung im Text des Protestanten Johannes Christian Leonhardi betont: «Die fleischliche Lüst[e] kommen dem Menschen gar theuer an: für eine kurtze Freud, ewiges Laid.»[44] Seine Leser ermahnt Leonhardi deshalb: «Alle und jede, fliehet die Hurerey, Unzucht und Geilheit, dann sie verletzen Leib und Seel, und ziehen zu den Zorn Gottes, ja zeitliche und

37 Arpagaus, Pera Pastoralis (wie Anm. 14), 410.
38 Ebd.
39 Ebd.
40 Ebd., 411–417. Er spricht von «fünff Monarchias oder fürnemste Welt-Ständ» (ebd., 411), die da sind: Die Assyrer, die Chaldäer oder Babylonier, die Perser, die Griechen und das römische Reich. Arpagaus geht damit über die klassische, auf das Buch Daniel zurückgehende Vier-Reiche-Lehre hinaus.
41 Ebd., 408.
42 Die ganze Predigt Arpagaus', gehalten am 15. Sonntag nach Pfingsten, baute auf diesem Ausspruch des Lukasevangeliums (Lk 7,11–17) auf. In der besagten Bibelstelle geht es um die Wiederbelebung eines toten Jungen in der Stadt Naïn. Jesus sprach zu diesem: «Jüngling, ich sage dir, steh auf». Die diskursive Verbindung zwischen dieser Geschichte und der Warnung vor einem liederlichen Lebenswandel ist alles andere als offensichtlich und zeigt, dass es Arpagaus verstand, die biblischen Erzählungen in kreativer Weise für sein Ziel der sittlich-moralischen Ermahnung zu adaptieren.
43 Arpagaus, Pera Pastoralis (wie Anm. 14), 420.
44 Leonhardi, Der Hurerey (wie Anm. 14), 20.

ewige Straaffen [sic].»[45] Wer sich seines Seelenheils sicher sein wolle, der solle alle Anlässe zur Unkeuschheit meiden, insbesondere «böse Gesellschaften, leichtfertige Gespräch[e], unzüchtige Lieder [und] schandbare Bücher»[46], zudem auch regelmässig fasten, damit der Körper nicht «in der Lust gestärcket und zum Feu[e]r und Gifft der Unkeuschheit noch mehr angereitzet»[47] werde, «in irgendeiner ehrlichen Arbeit fleissig seyn» und insgesamt «ein ordenlich und mässiges Leben führen»[48]. Wer trotz alledem nicht auf die fleischlichen Lüste verzichten könne, der solle «einen gottseligen Heurath [sic] suchen»[49]. Zudem sei es notwendig, «dass man auch ehrlich in Gebärden und in Kleideren, ohne Entblössung der Gliederen, die man bedeckt haben soll und die zur Wollust reitzen möchten, daher trette»[50]. Das wichtigste Mittel zur Bekämpfung der Fleischeslust und zur Vergewisserung des eigenen Seelenheils aber sei die «fleissige Lesung und Betrachtung des Worts Gottes und das andächtige und eyferige Gebätt»[51]. Leonhardi formulierte also ein erzieherisches Programm, das die sittliche Disziplinierung an Frömmigkeitsübungen rückband und Religiosität und Moral miteinander verknüpfte. Überhaupt zeichnet dieser disziplinierende Duktus den Text von Leonhardi aus, der nicht zufällig als katechetisches Gespräch in Gestalt eines Frage-Antwort-Spiels angelegt ist.[52] Es ging Leonhardi offenkundig darum, seine Leser mit Verweis auf das Seelenheil in einer moralischen und christlichen Lebensführung anzuleiten. Auch Christian Arpagaus zielte auf die disziplinierende Wirkung ab, wenn er seinen Zuhörern die Mittel aufzeigte, mit denen sie gegen das «hitzige Fieber» ankämpfen und sich so vor ewigen Sündenstrafen bewahren konnten. Es sei notwendig, so Arpagaus, dass man sich stets der Allwissenheit und Allgegenwärtigkeit Gottes erinnere: «Vorauß und voran habe Gott vor Augen in allen Tagen deines Lebens [...]; die lebhaffte Einbildung der Gegenwart Gottes wird dich von sich selbst von allem Bösen halten, und zu allem

45 Ebd., 14.
46 Ebd., 20.
47 Ebd., 21.
48 Ebd.
49 Ebd.
50 Ebd., 36.
51 Ebd., 22.
52 Das Traktat besteht aus insgesamt 12 Fragen, auf die Leonhardi eine ausführliche Antwort gibt. Als Beispiel sei hier die fünfte Frage zitiert: «Wie kann der Unflat, und der Greuel aller Unkeuschheit und Unzucht, auß den Straffen erkennet werden?» Leonhardi hat den Text bewusst als Fortsetzung bzw. Ergänzung seines «Bus- und Besserungs-Büchleins» von 1685 konzipiert (vgl. ebd., Erinnerung an den christlichen Leser, unpag.; Johannes Christian Leonhardi, Bus- und Besserungs-Büchlein, in welchem auss Anlaß der Worten Christi Marc. I. v. 15 thut Buß und glaubet an das Evangelium in 4 Capitlen gelehrt, Basel 1685). – Die neuere Forschung zu Graubünden hat darauf hingewiesen, dass das katechetische Schriftgut der Konfessionskirchen einen gewichtigen Anteil an der Entstehung einer eigenständigen (rätoromanischen) Schriftkultur hatte (siehe etwa Reto R. Bezzola, Litteratura dals Rumauntschs e Ladins, Chur 1979, 281–290; Pfister, Konfessionskirchen [wie Anm. 5], 323–327; Philipp Zwyssig, Täler voller Wunder. Eine katholische Verflechtungsgeschichte der Drei Bünde und ihrer Untertanengebiete Veltlin, Bormio und Chiavenna (17. und 18. Jahrhundert), unveröff. Diss. Bern 2016, 49–62).

Guten führen und endlich ewig glückseelig machen.»[53] Weder unzüchtige Taten noch obszöne Gedanken blieben, wie es zahlreiche biblische Geschichten lehrten, dem «allsehenden und hertztringenden Aug Gottes»[54] verborgen. Arpagaus' zürnender Gott gleicht folglich einem Benthamschen oder Foucaultschen Panoptikum[55], das die Menschen ihr Verhalten mehr oder weniger bewusst an eine bestehende Norm anpassen lässt, weil sie sich ständig von einem allwissenden Beobachter kontrolliert fühlen und infolgedessen bei Nichtbefolgung bestimmter Handlungsmaxime mit Strafen von existenzieller Tragweite – in diesem Fall mit der ewigen Verdammnis – rechnen. Die moralische Kontrollinstanz wird so gewissermassen verinnerlicht, das heisst ins Gewissen des um sein Seelenheil besorgten Gläubigen verlagert.[56]

Damit diese Theologie der Überwachung aber überhaupt erst ihre Wirkung entfalten konnte, brauchte es Akteure wie Arpagaus und Leonhardi, die unermüdlich und mit einer bildhaften Sprache auf diese Zusammenhänge aufmerksam machten. Die Voraussetzungen hierfür waren erst im konfessionellen Zeitalter gegeben, als eine intensivierte seelsorgerische Betreuung dank der von den Konfessionskirchen angestrebten «Professionalisierung des geistlichen Amts»[57] möglich wurde, – eine Entwicklung, die sich letztlich auch in den zahlreichen katechetischen Traktaten und gedruckten Predigten von Leonhardi sowie den Predigtbänden von Arpagaus manifestierte.[58] Kam hinzu, dass im Kontext der Konfessionalisierung mit ihrer zunehmenden Verschränkung kirchlicher und weltlicher Belange die Theologie der Überwachung auch an sozialer und politischer Relevanz gewann, auch und gerade im Bereich der Sexualität: Die «Hurerey», so Leonhardi, trage zur «Entunehrung der Republic» bei, denn diese «Republic» müsste eigentlich «mit ehrlichen Burgeren, die dem gemeinen Wesen heut oder morgen einige Dienst leisten könnten, versehen sein»[59]. Mit «unehrenhaften», mit der Schande der Unzucht behafteten Bürgern stehe ein gemeinwohlorientiertes Wesen auf schlechten Füssen. In der Pflicht stünden insbesondere die

53 Arpagaus, Pera Pastoralis (wie Anm. 14), 422.

54 Ebd. Insbesondere in der zweiten Predigt zum Thema (am 16. Sonntag nach Pfingsten) steht die Metapher des allwissenden Auges Gottes im Zentrum (vgl. ebd., 420–432).

55 In Anlehnung an Bentham spricht Michel Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a. M. 1989, 251–291, von «Panoptismus».

56 Vgl. dazu auch Peter Dinzelbacher, Das erzwungene Individuum. Sündenbewusstsein und Pflichtbeichte, in: Richard Van Dülmen (Hg.), Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Köln 2001, 41–60; Alois Hahn, Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozess, in: ders., Körper und Gedächtnis, Wiesbaden 2010, 165–196.

57 Vgl. Pfister, Konfessionskirchen (wie Anm. 5), 201. Diese Professionalisierung manifestierte sich in einer akademisierten Ausbildung, einer stärkeren Überprüfung der Seelsorge (Visitationen) und einer strikteren Durchsetzung der geistlichen Gerichtsbarkeit (siehe dazu ebd., 201–253).

58 Siehe die tabellarische Übersicht über die Werke bei Möller, Graubünden (wie Anm. 19), 64 (Arpagaus) und 646–661 (Leonhardi).

59 Leonhardi, Der Hurerey (wie Anm. 14), 10.

«Oberkeiten, die solche Sünden nicht abstraffen, wie sie sollten»; diese «sündigen sehr, und werden eine Rechenschafft zu geben haben, insbesondere diejenigen, welche Hurenwinckel halten oder zulassen. [...] Solche Hurenhäuser sind eine rechte Pestilenz, dadurch junge Leuth verderbt werden»[60]. Leonhardis Programm einer strengen Sexualmoral hatte also insofern eine politische Komponente, als es ihm offenbar darum ging, ein sittlich-moralisches Fundament für eine «souveräne» und «freiheitliche», allein von Gott abhängige Republik zu schaffen, in der «die höchste Gewalt bei den Gemeinden und dem Volk»[61] liegt. Auch wenn Leonhardi hinsichtlich der freistaatlichen Souveränität sicher einer der pointiertesten Bündner Verfechter war und diese Thematik im Mittelpunkt seines publizistischen Schaffens stand,[62] war der Zusammenhang zwischen einer von der Obrigkeit durchgesetzten sittlich-moralischen Erziehung der Bürger und dem Erfolg beziehungsweise dem Scheitern republikanischer Gemeinwesen ein verbreiteter Topos. Wie viele andere seiner Zeitgenossen führte Christian Arpagaus die untergegangene römische Republik als das sinnfälligste Beispiel an:

> «So lang[e] die Römer sich der Ehrbarkeit und sauberen Policey gebraucht, so lang[e] waren sie Meister ihrer Feinden [...]. Da man dem Ehebrecher den Kopff für die Füß gelegt, da man der Dirne nit allein mit dem strohenen Krantz auffgewartet, sonder[n] mit deß Henckers Ruthen den Rucken gesalbet, da man die Bubenschänder auff den Scheiterhauffen gesetzt, waren sie in allen Feldzügen überaus glückselig.»[63]

Mit dem Beispiel des untergegangenen römischen Reichs vor Augen beklagte Arpagaus den gegenwärtigen Sittenzustand und die mangelnde obrigkeitliche Sanktion der «Unzucht» in den Drei Bünden:

> «Bey uns aber, wie ist dermahlen die Iustitia wider die Unzucht eingerichtet? Ehebruch, Blutschand können und pflegen mit [ge]ringen Geld-Bußen außgethänet [zu] werden. Derentwegen weilen man in vilen Orthen wenig oder nichts weiss von exemplarischer Bestraffung der Galyheit, ist nit zu verwundern, daß der Schwebel-Rauch von Sodoma und Gomorrha bald nit mehr gea[h]ndet werde! Folgends die Göttliche Rach mit allgemeinder Land-Straff nit lang mehr werde außbleiben.»[64]

[60] Ebd., 14.

[61] Johanens Christian Leonhardi, Brevis description Democratici, Liberae, & a solo Deo dependentis Rhaetiae Reipublicae, seu, celsorum trium Rhariae foederum Regiminis, hactenus plurimis in Anglia & Hollandia minus noti, London 1704, 2: «[...] summa Potestas est apud Communitates & Populum».

[62] Wie Maissen, Die Gemeinden (wie Anm. 19), aufzeigen konnte, war Leonhardi einer der ersten Bündner Gelehrten, die das Staatsverständnis der Drei Bünde in Begriffen von «absoluter Souveränität» und Republikanismus fasste, wobei er sich hier stark an den englischen und vor allem niederländischen Diskurs anlehnte, den er als enger Vertrauter des niederländischen Gesandten in der Eidgenossenschaft, Petrus Valkenier (1641–1712), und als Feldprediger in holländischen Diensten (1693) kennengelernt hatte (siehe ebd., 53f.).

[63] Arpagaus, Pera Pastoralis (wie Anm. 14), 417.

[64] Ebd., 417f.

Tatsächlich sanktionierten die Sittenmandate der Gerichtsgemeinden unzüchtiges Sexualverhalten vor allem mit Geldstrafen.[65] Dennoch war auch hier die diskursive Verschränkung von religiösen und weltlichen Ordnungsvorstellungen offenkundig. Noch 1760 hiess es in einem Urteil gegen Telgia Caflisch von Ilanz, sie habe «schon in ihrer jugend die geheiligte gesetze gottes auf eine schnödeste weiße übertretten und besonders das 7te [sic] gebott, in welche sünde sie auch continuirt bis auf diese tage, wie auß dem geführten informativ process erhellet, da sie mit 47 persohnen theils ver[e]helichet, theils ledige unzucht außgeübet und wiederholet»[66].

Bei Arpagus' Forderung nach einer strengen richterlichen Sanktionierung sexuellen Verhaltens ist die Absicht zu erkennen, mit der Warnung vor dem strafenden Gott eine moralische Disziplinierung der Bevölkerung herbeizuführen, wobei diese Disziplinierung von Kirchenvertretern wie Arpagaus und Leonhardi als unabdingbare Voraussetzung für das Funktionieren eines republikanischen Gemeinwesens ebenso wie für die Erziehung der Bürger zu frommen Angehörigen der jeweiligen Konfession angesehen wurde. Inwiefern diese Sünden-, Straf- und Sittendiskurse aber tatsächlich das Verhalten der Menschen zu beeinflussen vermochten, ist nur schwer abzuschätzen. Im Folgenden soll erörtert werden, inwiefern die bildhafte, zuweilen sogar dramaturgische Sprache die Initialisierung von Normen begünstigen konnte.

Devianz als Krankheit: Von der Macht der Sprache und der Dramaturgie des Erzählens

Zur Propagierung einer bestimmten Normvorstellung ist wohl nichts so naheliegend und effektiv wie Norm und Devianz in die Sprache von Gesundheit und Krankheit zu fassen. Krankheit gilt gemeinhin als eine Abweichung von einem Normalzustand, die als bedrohlich empfunden wird, weil sie schwerwiegende Folgen hat, sei es die stigmatisierende Ausgrenzung aus der Gemeinschaft der Gesunden, sei es körperliches Leiden, das im Extremfall sogar in den Tod münden kann. Krankheit ist also eine allseits gefürchtete existenzielle Grunderfahrung des Menschseins.[67] Gerade deshalb war es von Predigern wie Arpagaus

[65] So war im Sittenmandat der Gerichtsgemeinde Gruob vom 10. Juli 1646 beispielsweise geregelt, dass: «wer ins künnftig ehebruch oder hurey [sic] begehen wurdt, soll für ehebruch buos verfallen sein – 40 [Kronen], für huorej – 10 [Kronen]» (Adrian Collenberg [Hg.], Die Rechtsquellen des Kantons Graubünden. B. Die Statuten der Gerichtsgemeinden, dritter Teil: Der Obere Bund, Bd. 1/2: Die Gerichtsgemeinden der Surselva, Basel 2012, 223). Für ein anderes Beispiel siehe das Sittenmandat der Gerichtsgemeinde Gruob vom 6. Januar 1715, das unter anderem voreheliche Schwangerschaft unter Strafe stellte (ebd., 299).

[66] Ebd., 349.

[67] Vgl. aus theologischer Sicht dazu Christoffer H. Grundmann, Krank! Wie? Woran? Warum? Zur theologischen Deutung einer existenziellen Grunderfahrung im interkulturellen Horizont, in: Günter Thomas/Isolde Karle (Hg.), Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch, Stuttgart 2009, 367–379.

oder Leonhardi rhetorisch äusserst geschickt, Sexualität, die nicht den kirchlich-konfessionellen Normen entsprach, zu pathologisieren, das heisst als Krankheit zu diagnostizieren. Arpagaus spricht im Zusammenhang mit der vorehelichen Sexualität denn auch von einem «hitzigen Fieber der Unzucht»[68], und Leonhardi bezeichnet die Unzucht nach biblischem Vorbild als «Lust-Seuche»[69]. Ausserdem verweisen beide Autoren auf «richtige» Krankheiten, die auf deviantes Sexualverhalten zurückgeführt werden können. Leonhardi schreibt, wer sich der «Hurerey» hingebe, der begehe eine Sünde «an seinem eignen Leib, indeme er sich seiner Kräfften beraubt, und schändliche krankheiten [...] auf sich ziehet»[70]. Arpagaus seinerseits gibt Geschichten aus der Tradition der Kirchenväter wieder, die illustrieren, dass Gott übermässige sexuelle Befriedigung mit Blindheit und anderen Krankheiten bestraft.

Die disziplinarische Kraft dieses Krankheitsdiskurses lag darin, dass, einmal auf die Gefährlichkeit der Unzucht oder Wollust aufmerksam gemacht, wirksame Gegenmittel angepriesen werden konnten. Arpagaus beispielsweise erzählt (ex negativo) die Geschichte eines gewissen Theotimos, der zu erblinden drohte und dem der Kirchenvater Ambrosius riet, er solle eine Weile auf die «eheliche Vermischung» verzichten, doch «dieses Recept gefiele dem Theotimo nicht»[71], und so verlor er das Augenlicht. Und mit Bezug zum «Fieber der Unzucht» stellt Arpagaus fest:

> «Ach mein Jesus, stelle dich auch an die Seyten als ein Seelen-Artztner denen, die auß sündlichem Fieber schon kranck und tödtlich darnider ligen. Dises wird unfehlbar geschehen, so der wahre lebhaffte Glaub seiner Allweesenheit [sic], seiner Allwissenheit, seines allzeit offenstehenden Augs in uns erweckt wird werden.»[72]

Leonhardi wiederum lehrte seine Leser, gegen die «Lust-Seuche» helfe nur Gott, «dann er kann auß einem bösen Gifft eine gute Arztney machen»[73]. Das wichtigste vorbeugende Heilmittel sei folglich das Gebet zu Gott und das rechtzeitige Bekennen der Sünden: «Derohalben spahre [sic] deine Buß nicht biß du kranck wirst, sondern bessere dich, weil du noch sundigen kannst.»[74]

Die diskursive Zusammenführung von Warnung und verheissungsvollem Trost im Wortfeld der Krankheit lässt die persuasive Kraft eines wohlbedachten Sprachgebrauchs erahnen. Wie aber sahen dies die Autoren selbst? Welche Macht schrieben sie der Sprache zu? Leonhardi schreibt, er bediene sich einer einfachen Sprache, damit jeder, «auch der Geringste und Einfältigste»[75], seine

68 Arpagaus, Pera Pastoralis (wie Anm. 14), 409. Diese Formulierung wird im Text mehrfach bemüht.
69 Leonhardi, Der Hurerey (wie Anm. 14), 19. Er bezieht sich explizit auf den ersten Thessalonicherbrief, Kapitel 4, Vers 5.
70 Ebd., 11.
71 Arpagaus, Pera Pastoralis (wie Anm. 14), 418.
72 Ebd., 432.
73 Leonhardi, Der Hurerey (wie Anm. 14), 24.
74 Ebd., 29.
75 Ebd., Erinnerung an den christlichen Leser, unpag.

Argumentation verstehen könne. Dabei baute er ganz auf die Sprachmächtigkeit der Heiligen Schrift, denn das Wort Gottes sei «lebendig und kräfftig, und schärffer dann kein zweyschneidig Schwerdt, und durchtringet [...] auch Marck und Bein, und ist ein Richter der Gedancken und Sinnen des Hertzens»[76]. Was die Wirkung des gesprochenen Wortes betraf, hegte Leonhardi allerdings einigen Zweifel:

> «Die Wörter fliehen, aber die Schrifft bleibt, und schämt sich nicht zu sagen, was der Mund underweilen in Bedencken zieht. Was man etwann [sic] ein- oder mehrmahlen ab der Cantzel hat angehört, und hernacher vergessen, das kann hier ein jeder selber lesen, und sich selbsten daraus underrichten und trösten, wann er sein Anliegen den Menschen nicht eröffnen darf, weilen die rechte Verschwiegenheit bey wenigen zu finden.»[77]

Um die Menschen in ihrem innersten moralisch-religiösen Empfinden zu erreichen, brauchte es laut Leonhardi also sowohl eine mündliche Belehrung (mittels Predigt oder Christenlehrunterricht) als auch schriftliche Anleitungen zu einem christlichen Leben. Nicht zuletzt deshalb hat man in der historischen Forschung von einer «Wortreligion» gesprochen, die sich im Zuge der Konfessionalisierung vor allem auf protestantischer Seite herausgebildet habe und auf moralische Handlungsanforderungen ausgerichtet gewesen sei.[78]

Auch auf katholischer Seite setzte man zur moralischen Unterweisung auf die Macht des gesprochenen wie geschriebenen Wortes. Doch die Predigten von Arpagaus lassen den Schluss zu, dass es der katholischen Geistlichkeit nicht nur auf den Inhalt und die Überzeugungskraft des «Wort Gottes», sondern darüber hinaus vor allem auch auf die Form des Erzählten ankam. Es scheint, als ob eine Geschichte aus katholischer Sicht nicht nur aufgrund ihres Inhalts erbaulich sein konnte, sondern auch wegen des Narratives – weil sie eben gut erzählt war. Auffallend an Arpagaus' Predigten ist zum einen nämlich die hyperbolisierte, die Aufmerksamkeit erheischende Ausdrucksweise, die sich in der häufigen Verwendung von Wörtern wie «Geylheit», «Welt-Straff», «Huren» etc. niederschlug. Zum anderen erzählte Arpagaus in ein und derselben Predigt gleich eine Vielzahl von Geschichten, die in ihrer jeweils eigenen Dramatik und Faktizität die Zuhörer und Leser zu fesseln vermögen.[79] In einer geradezu dramaturgischen Sprache schilderte er beispielsweise den als göttliche Strafe für die Unzucht gedeuteten Untergang des Perserreiches:

[76] Ebd.
[77] Ebd.
[78] Pfister, Konfessionskirchen (wie Anm. 5), 257–260.
[79] Diese Absicht bekundet er explizit, wenn er betont: «Diesen doppleten Ausspruch will ich mit annemblichen Geschichten, da ich dann mich desto mehrers getröste eurer Auffmerksamkeit» (Arpagaus, Pera Pastoralis [wie Anm. 14], 422). Allerdings sind die vielen Geschichten zuweilen der Stringenz der theologischen Argumentationsführung abträglich, zumal er an mehreren Stellen eine Geschichte unterbricht, um eine zweite oder gar dritte dazwischenzuschieben. Auch stellt Arpagaus den Zusammenhang zwischen den Geschichten und der Botschaft, die er vermitteln möchte, oft mittels einer recht eigenwilligen Argumentation her.

«Sonderlich aber der letzte Darius: Pfuy Schand! Ein verfaultes Aaß bey dreyhundert und dreyssig Kebbsweiberen [Mätressen]. Dessentwegen komt ihme auff die Hauben ein Macedonier, ein Griech, ein Alexander mit einer Armee von viertzigtausend zu Fuss, und tausend zu Pferdt. Darius streckt seine Händ auch nit in den Sack. Stellet Alexandro eine weit andere Armee vor die Augen. Nemblich zehenmahl hunderttausend Fussgänger, und viertzig tausend Reitter. Mit zweyhundert Assiatischen [sic] Schneydwägen, darzu noch fünffzehen Thurm vorher giegen und getragen wurden von so vilen ungeheuren Elephanten. Allein weil Alexander dermahlen als ein Keuschliebender wider einen Unkeuschen auffgezogen, so hat es heissen müssen: *venit, vidit, vicit.*»[80]

Der gewiefte Rhetoriker Arpagaus versetzt hier seine Zuhörer beziehungsweise Leser mitten ins Geschehen, welches er mittels Nennung genauer Zahlen sowohl historisch plausibel zu machen, als auch in dramatischer Weise zu überhöhen versucht.[81] Man kann sich gut vorstellen, dass gerade das jugendliche Publikum, an das sich der katholische Prediger richtet, Gefallen an solchen spannungsgeladenen Erzählungen gefunden hat. Ausserdem streicht Arpagaus seine Gelehrsamkeit heraus, indem er sich als Geschichtskundigen darstellt und seine Kenntnis antiker Autoren – neben Plutarch auch Herodot und Aristoteles[82] – zur Schau stellt. Dasselbe tat er mithilfe zahlreicher Geschichten, die er dem Schrifttum der Kirchenväter entnommen hat, wobei es ihm auch hier vor allem um die rhetorische Effekthascherei ging. Als Beispiel sei hier die Geschichte der drei Blinden aus den «Vitae Patrum»[83] erwähnt: Die drei Blinen unterhielten sich über den Grund ihrer Blindheit, und während die ersten beiden von Unfällen bei der Arbeit (auf See beziehungsweise in der Werkstatt) erzählten, berichtete der dritte, er habe das Augenlicht auf weitaus schändlichere Art und Weiser verloren. Als er nämlich einem soeben bestatteten Toten das kostbare Totenhemd habe stehlen wollen, da «bewegte sich der gantze [Leichnam] auffrecht gegen mir, und ohne weitere Ceremoni mit den Fingeren in meiner Augen Löcher: müsste also mit grossem Schröcken mein par Augen dahinden [...] lassen»[84]. Zu vermuten ist, dass Arpagaus diese mit einem *Mysterium tremendum et fascinans*[85] behaftete Geschichte ganz bewusst wählte, weil sie den Geschmack des vor-

80 Ebd., 414f.

81 Wohl auch wegen solcher rhetorischer Fertigkeiten war Arpagaus einer der gefragtesten Bündner Prediger seiner Zeit. Höhepunkt seiner Predigertätigkeit war die Leichenpredigt für den Churer Bischof Ulrich VI. von Mont (1661–1692) (siehe Johann Jacob Simonet, Die kathol. Weltgeistlichen Graubündens. Mit Ausschluss der ennetbirgischen Kapitel Puschlav und Misox-Calanca, Chur 1919, 52).

82 Siehe Arpagaus, Pera Pastoralis (wie Anm. 14), 412f.

83 Ebd., 423–425. Vgl. dazu Heribert Roßweyde, Leben der Väter. Oder: Lehren und Thaten der vorzüglichen Heiligen aus den ersten Zeiten des Ordensstandes in der katholischen Kirche. Ein höchst lehrreiches Erbauungsbuch für alle christlichen Seelen in und außer den Klöstern. Auch ein nützliches Seitenstück zu jeder Legende, Augsburg 1847, 736f.

84 Arpagaus, Pera Pastoralis (wie Anm. 14), 424.

85 Rudolf Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 2014.

wiegend jungen Publikums zu treffen schien – jedenfalls sind in seiner Predigt weitere Erzählungen schauderhaften Charakters zu finden.[86]

Die breite Palette von eindrucksvollen Geschichten ebenso wie das Bewusstsein für die Wirkmächtigkeit erzählerischer Mittel sind das Resultat und zugleich der Ausdruck von Arpagaus' Selbstverständnis seiner katholischen Gelehrsamkeit. In der Widmung seines Predigtbandes beschreibt er ausführlich seine bei den Jesuiten zunächst in Feldkirch, dann in Dillingen genossene und mit dem Doktorat gekrönte Bildung, wobei er seine Lehrer eigens beim Namen nennt und die Gesellschaft Jesu insgesamt als seine (geistige) Mutter (*Mater mea*) bezeichnet.[87] In der Tat dürfte die im Zuge der katholischen Reform erneuerte Bildung des Klerus eine wichtige Voraussetzung dafür gewesen sein, dass Pfarrer wie Arpagaus fähig waren, die Normen ihrer Kirche in Worte zu fassen, die beim Kirchenvolk Gehör fanden.

Reden über Sexualität im konfessionellen Zeitalter: ein Fazit

Sucht man nach Erklärungen dafür, dass religiös-moralische Normen im konfessionellen Zeitalter trotz der begrenzten Durchsetzungsfähigkeit kirchlicher Institutionen Akzeptanz gefunden und das Handeln wenigstens eines Teils der Bevölkerung mitgeprägt haben, so ist ein Blick auf die normativen Diskurse, die entsprechende Wortwahl und die narrativen Strategien kirchlicher Akteure sinnvoll. Am Beispiel der konfessionellen Sexualmoral zeigt sich, dass moralische Normen nicht als etwas Weltliches, sondern als von Gott gegeben verstanden wurden. Ein Verstoss gegen diese göttliche Ordnung – etwa in Form devianten Sexualverhaltens – kam folglich einer Sünde gegen Gott gleich. Für die um ihr Seelenheil besorgten Menschen der Frühen Neuzeit konnte dies ein entscheidendes Argument sein, den von der Kirche als Sünde identifizierten ausserehelichen Sexualverkehr zu meiden. Befördert werden konnte dieser selbstreflexive moralische Imperativ durch Geistliche, die regelmässig und mit einer wirkmächtigen Rhetorik auf den Zusammenhang zwischen Sünde und Sexualität aufmerksam machten, den Sündendiskurs also mit dem Sexualitätsdiskurs verknüpften. Vor diesem Hintergrund kann man den im konfessionellen Zeitalter sich manifestierende Wandel hin zu einer zunehmenden Moralisierung der Sexualität mit Veränderungen im kirchlichen Gebrauch des Wortes und der Sprache erklären: In bewusster Abgrenzung von objektbezogenen Formen der Frömmigkeit förderte man sowohl auf protestantischer als auch auf katholischer Seite die wortzentrierte Glaubenspraxis,[88] indem erstens der Klerus akademisch geschult und zur

[86] So etwa Arpagaus, Pera Pastoralis (wie Anm. 14), 413, wo geschildert wird, dass in den Ruinen des untergegangenen Babylons «teuflen und Höllische Gespänster» wohnen.

[87] Ebd., Widmung, unpag.

[88] Allerdings zeigen neuste Forschungen, dass trotz dieser Bemühungen objektgebundene Frömmigkeitspraktiken noch im 18. Jahrhundert weit verbreitet waren, weil sie als wirkmächtige Mittel zur Bewältigung des Alltags betrachtet wurden (siehe Zwyssig, wie Anm. 52).

Predigttätigkeit sowie zum Christenlehrunterricht befähigt wurde, und indem zweitens die Laien in der verbalen, verinnerlichten Frömmigkeit angeleitet wurden, sei es durch mündliche Unterweisung, sei es durch Alphabetisierung und dem dadurch ermöglichten individuellen Studium erbaulicher Texte. Beide Entwicklungen führten dazu, dass dem geschriebenen wie gesprochenen Wort in zunehmendem Masse ein bedeutender Einfluss auf das Seelenleben und das religiös-moralische Empfinden der Menschen zugeschrieben wurde. Kirchenvertreter wie Johannes Christian Leonhardi oder Christian Arpagaus achteten deshalb bewusst auf eine anschauliche, intuitive und einprägsame Sprache. In die Worte von Krankheit und Gesundheit, von «hitzigem Fieber» und Seelenheil gefasst und mit dramaturgischen Mitteln der Erzählung angereichert, schien es möglich, die rigiden Moralvorstellungen der Konfessionskirchen im Normenhorizont der Bevölkerung verankern zu können.

«Hurerey» und «hitziges Fieber». Reden über Sexualität im konfessionellen Zeitalter

Die Aufspaltung der abendländischen Christenheit in mehrere Konfessionen löste einen Normierungsschub aus, der sich nicht nur in der dogmatischen und organisatorischen Ausdifferenzierung in verschiedene Bekenntniskirchen, sondern auch in der gesteigerten Alltagsrelevanz religiöser Moralvorstellungen bemerkbar machte. Der Beitrag geht den diskursiven Strategien nach, mit denen die Konfessionskirchen diesen Wandel im normativen Klima des Denk- und Lebbaren herbeizuführen suchten. Er tut dies anhand zweier Texte über Sexualiät, die beide aus den Drei Bünden stammen, wo die Bikonfessionalität zu einer «starken Konfessionalisierung von Glaubenspraxis und Politik» (U. Pfister) geführt hatte. Es handelt sich dabei zum einen um ein Traktat des protestantischen Pfarrers Johannes Leonhardi (1651–1725), zum anderen um einen Predigtzyklus des katholischen Theologen Christian Arpagaus (1623–1706). In vergleichender Perspektive werden die beiden Texte auf Gemeinsamkeiten in der Sprechweise über Sexualität hin befragt.

Konfessionalisierung – Religion und Moral – Sexualität – Drei Bünde (Graubünden) – Johannes Leonhardi – Christian Arpagaus.

«Prostitution» et «fièvre passionnée». Parler de la sexualité à l'époque confessionnelle

La séparation du christianisme occidental en plusieurs confessions engendra une vague normalisatrice qui ne fut pas seulement perceptible dans la différenciation dogmatique et organisationnelle entre diverses Églises confessionnelles, mais aussi dans la pertinence accrue quotidienne des représentations religieuses morales. Cette contribution analyse les stratégies discursives avec lesquelles les Églises confessionnelles tentèrent de provoquer ce changement dans le climat normatif du pensable et du viable. L'auteur prend comme base deux textes sur la sexualité, issus tous deux des Trois Ligues, où la bi-confessionnalité avait mené à une «forte confessionnalisation de la pratique religieuse et de la politique» (U. Pfister). Il s'agit, d'une part, d'un traité du pasteur protestant Johannes Leonhardi (1651–1725) et, d'autre part, d'un cycle de prédications du théologien catholique Christian Arpagaus (1623–1706). Dans une perspective comparatrice, les deux textes sont analysés du point de vue des similitudes dans la manière de s'exprimer sur la sexualité.

Confessionnalisation – religion et morale – sexualité – Trois Ligues (Grisons) – Johannes Leonhardi – Christian Arpagaus.

«Puttaneria» e «febbre ardente». Discorsi sulla sessualità all'epoca confessionale

La divisione del cristianesimo occidentale in più confessioni provocò una spinta alla creazione di norme, che si rese evidente non solo nella differenziazione dogmatica e nell'organizzazione in diverse Chiese, ma anche nell'incremento della rilevanza nel quotidiano delle rappresentazioni morali religiose. Attraverso due testi sulla sessualità, il contributo studia le strategie discorsive con cui le chiese confessionali cercavano di indurre questi cambiamenti nel clima normativo del pensiero e del modo di vivere. In questi due testi, provenienti entrambi dalle Tre Alleanze, la doppia confessionalità portò ad una «forte confessionalizzazione della pratica religiosa e della politica» (U. Pfister). Si tratta da un lato di un trattato del prete protestante Johannes Leonardi (1651–1725), e dell'altro di un ciclo di prediche del teologo cattolico Christian Arpagaus (1623–1706). In una prospettiva comparatistica i due testi vengono indagati riguardo alle similitudini nel modo di parlare di sessualità.

Confessionalizzazione – Religione e morale – Sessualità – Tre Alleanze (Grigioni) – Johannes Leonhardi – Christian Arpagaus.

«Hurerey» and «hitziges Fieber». Talk about sexuality in the Confessional Age

The division of occidental Christianity into different denominations suscitated an impulse towards standardization of norms. This became visible in the dogmatic and organizational aspects of the confessional churches; it also had an impact on the increasing relevance of religious and moral convictions in everyday life. The contribution traces the discursive strategies by which the confessional churches tried to induce this change in the normative climate of the thinkable and livable. This can be shown by two texts about sexuality, both dating from the «Drei Bünden» in which Catholic-Protestant bi-confessionalism had led to a «strong confessionalization of faith practice and politics» (U. Pfister). The first text is a tractate of the Protestant pastor Johannes Leonhardi (1651–1725). The second text is a cycle of homilies preached by the Catholic theologian Christian Arpagaus (1623–1706). In a comparison of perspectives, both texts are studied for their similarities in the way in which they speak about sexuality.

Confessionalization – religion and morality – sexuality – Drei Bünde (Grisons) – Johannes Leonardi – Christian Arpagaus.

Philipp Zwyssig, Dr. des., Historisches Institut, Universität Bern, Abteilung für Neuere Geschichte.