

Reformation, geschlechtergeschichtlich – auch ein notwendiger Nachtrag zum Calvinjahr 2009

Ute Gause

Abstract

Der Beitrag problematisiert die fehlende Integration vorliegender geschlechtergeschichtlicher Forschung zur Reformationszeit in die Überblicksdarstellungen zur Reformationsgeschichte. Er zeigt – u. a. in Auswertung der vorliegenden umfangreichen anglo-amerikanischen Forschung – im Hinblick auf die Reformation Calvins, welche neuen Einsichten zum Verhältnis der Geschlechter im Reformiertentum des 16. Jahrhunderts vorliegen und wie sie die konfessionellen Geschlechterkonstruktionen beeinflusst hat. Ebenfalls in den Blick genommen werden der Umgang Calvins mit adligen Frauen und eine der ersten »reformierten Theologinnen« Genfs Marie Dentière.

I. Einleitung

Schaut man in das 16. Jahrhundert und auf die lutherische und die reformierte Reformation, so hat man bis heute den Eindruck, dass Frauen an ihr nicht unmittelbar beteiligt waren. Die in Kooperation mit katholischen und evangelischen Kirchenhistorikern – Raymund Kottje und Bernd Möller zusammen mit Thomas Kaufmann und Hubert Wolf –, neu konzipierte und in Bezug auf die vergleichende ökumenische Perspektive vorbildliche dreibändige Ökumenische Kirchengeschichte aus dem Jahr 2008 – als Lehr- und Lesebuch ausgewiesen – bleibt im Hinblick auf die Frauen- und Geschlechterforschung sprachlos. Die These dieses Beitrags lautet – und ein Blick in das Inhaltsverzeichnis der Ökumenischen Kirchengeschichte bestätigt dies – reformationsgeschichtliche Forschung findet bis heute unter Ausschluss einer Genderperspektive statt. Für den deutschen Sprach- und Forschungsraum gilt nach wie vor die 1987 von Merry Wiesner festgestellte Ghettoisierung der Geschlechtergeschichte und ihre Forderung bleibt gültig: »We need to move beyond this, and integrate gender as a category of analysis as fully as we now integrate class. This will mean rethinking many political and intellectual issues, and analyzing basic terminology.«¹ Im anglo-amerikanischen Raum ist dagegen der Blick auf die Reformation sowohl ökumenisch als auch europäisch und »gegendert«, so zeigt es jedenfalls der 2006 von Jeffrey R. Watt herausgegebene Band »The Long Reformation«, in dem ein komplettes Kapitel das Thema »The Reformation and Gender« behandelt.²

1. M. E. Wiesner, *Beyond Women and the Family: Towards a Gender Analysis of the Reformation*, in: *Sixteenth Century Journal* 18/3 (1987), 311–321; hier: 311.
2. J. R. Watt (Hg.), *The Long Reformation*, Boston/ New York, 2006.

Dabei geht es nicht um eine Fortführung des Feminismus mit anderen Mitteln, – der jetzt im neuen Gewand einer Genderforschung präsentiert wird –, sondern um eine wissenschaftliche Forschungsrichtung, die unsere Beachtung verdient. So sehr feministische Forschungen im 20. Jahrhundert dafür sensibilisiert haben, dass Frauen in der Kirchengeschichte bislang kaum berücksichtigt werden, haben sie doch oft mit ihren einseitigen Täter-weibliches Opfer Beschreibungen bzw. den dualistischen Kategorien Unterdrückung und Befreiung die Sicht auf die auch vorhandenen Handlungsspielräume verstellt und mit diesen Zuschreibungen zudem einen statischen Begriff von Geschlecht oder von dem, was männlich und weiblich ist, vorausgesetzt. In der Genderforschung dagegen wird ›Geschlecht‹ als sozial und kulturell konstruiert betrachtet. Diese Konstruktionen gilt es zu untersuchen und in die Gesamtheit der Kirchengeschichte zu integrieren. Analysiert werden von daher nicht ›die Frau‹ oder ›Weiblichkeit‹, der ›Mann‹ oder ›Männlichkeit‹, sondern ›Geschlecht‹ als ein historisch wandelbares Phänomen wird untersucht.

Die Kategorie ›Geschlecht‹ als eine die Gesellschaft und die Kirchengeschichte prägende Konstruktion einzuführen eröffnet neue Perspektiven: Durch sie richtet sich der Blick nicht nur auf eine Fraueneigengeschichte, d. h. auf die Rekonstruktion der Biographie, Theologie und Frömmigkeit in der Reformation lebender Frauen –, sondern auf Geschlechterkonstruktionen, an denen Kirche und Theologie maßgeblich beteiligt waren. Leider fließen die zahlreichen Forschungen zu solchen Themen, die die bislang fehlende Genderperspektive in die Reformationsgeschichte eintragen könnten, bislang nicht in die Überblicksdarstellungen ein. Eine solche Reformationsgeschichte würde dabei nicht kompensatorisch oder additiv einfach die vergessenen Frauen den Männern an die Seite stellen, sondern müsste insgesamt eine Neukonzeptionierung vornehmen. Wie Schritte dahin aussähen, möchte ich anhand zweier ausgewählter Zugänge zur reformationsgeschichtlichen Genderforschung – und nicht erschöpfend – beschreiben, bevor ich an einem Beispiel zeigen werde, wie sich ein solcher Blick konkret auswirkt.

II. Zugänge

1. Fraueneigengeschichte: Rekonstruktion von Theologie und Frömmigkeit der Frauen der Reformation

Der erste Schritt einer solchen Forschung wäre zunächst tatsächlich eher als additiv oder kompensatorisch zu bezeichnen: Man nimmt die zahlreich vorhandenen Quellen von Frauen zur Kenntnis, ordnet sie von ihrem Konfessionsprofil her ein und nimmt die Parallelen oder auch abweichenden Akzentuierungen dieser Theologie zur Kenntnis. Natürlich hat neben der Kategorie Geschlecht die Kategorie der ›Klasse‹, bzw. des Standes – also der Schichtenzugehörigkeit – eine gewichtige Rolle für die Publikations- und Reflexionsmöglichkeiten von Frauen und Männern gespielt; dieser Tatsache wird Rechnung getragen werden müssen. So ist die Lebenswelt einer adeligen Frau schwerlich mit der einer Schulmeisterin zu vergleichen.

Zunächst müssten die zahlreichen theologisch arbeitenden Frauen, die Flugschriften verfasst, Lieder gedichtet, Trostbriefe und Gebetbücher geschrieben haben, in die Gesamtdarstellungen integriert werden. Deren meist alltagsorientierte Theologie

und Frömmigkeit würden eine noch zu sehr vernachlässigte Facette unseres Blicks auf die Reformationszeit ermöglichen. Konkret heißt das: Es fehlt die aktive Rezeption und Integration von Forschungen über Frauen, die mit theologischem oder religiösem Schrifttum zur Verbreitung reformatorischen Gedankenguts beigetragen haben. Dies sind neben der Straßburger Pfarrersfrau und autodidaktischen Theologin Katharina Schütz-Zell, die Adelige Argula von Grumbach, die Schulmeisterin Magdalena Heymaier, liederdichtende Frauen wie Elisabeth Cruciger oder Anna von Quernheim und die Frauen, die Erbauungsbücher verfasst haben – um nur eine kleine Auswahl zu nennen.³ Hinzu kämen zahlreiche Herrscherinnen oder Ehefrauen von Herrschern, die auf die Konfession ihres Ehemanns Einfluss genommen oder aber selbst brieflich den Kontakt zur Reformation gesucht und die Reformation unterstützt haben – immerhin erwähnt die Ökumenische Kirchengeschichte wenigstens Renata von Ferrara.⁴

Diese Ebene, die ich die Ebene der Fraueneigengeschichte nenne, ist die, die sich zunächst aufdrängt und die eine eher traditionelle Rekonstruktion von Biographie, Theologie und Frömmigkeit vornimmt. Sie wäre insofern keine rein additive Forschung als die meisten sich artikulierenden Frauen in hohem Maße um die Problematik ihres öffentlichen Hervortretens wissen und es reflektieren. Für die amerikanische Forschung hat Merry Wiesner dies bewusst gemacht. Die in die Öffentlichkeit tretenden Frauen sahen sich selbst weniger bestimmt durch ihre Biologie als vielmehr durch ihre intellektuellen Kapazitäten, spirituellen Begabungen und – jedenfalls die adeligen Frauen – durch ihre Standeszugehörigkeit.⁵ Ihr Missverständnis war nur, dass sie meinten, die Reformation beziehe das ›Priestertum aller Gläubigen‹ realiter auch auf sie.

Ein weiterer Zugang zeigt, dass in der Reformationszeit in hohem Maße Frauen- und Männerrollen neu- und umdefiniert wurden, nämlich in der Neubewertung der Ehe und der Ablehnung des Zölibats.

2. Geschlechterkonstruktionen: Ehe als reformationsgeschichtliche Deutungskategorie

Vor nun über 20 Jahren fragte Joan Kelly-Gadol: »Gab es die Renaissance für Frauen?« und stellte damit eine Frage, die auch für die reformationsgeschichtliche Perspektive unter Gendergesichtspunkten relevant ist. Was bedeutete die Reformation für Frauen und Männer auf der Ebene der alltäglichen Lebensvollzüge, welche neuen Normen und damit verbundenen Rollen wurden für sie entworfen? Hierbei müsste neuere reformationsgeschichtliche Forschung in viel erheblicherem Maße besonders

3. Ich verzichte auf die ermüdende Aufzählung der bereits vorliegenden Quellen und Forschungen und verweise auf: U. Gause, *Kirchengeschichte und Genderforschung*, Tübingen, 2006, 261–276.
4. Vgl. T. Kaufmann (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte*, Bd. 3, Darmstadt, 2008, 322. Vgl. als Übersicht über die geschlechtergeschichtliche Forschung: Gause (Anm. 3), 9–111; A. Conrad, *Aufbruch der Laien – Aufbruch der Frauen. Überlegungen zu einer Geschlechtergeschichte der Reformation und katholischen Reform*, in: Dies. (Hg.), »In Christo ist weder man noch weyb« – Frauen in der Zeit der Reformation und katholischen Reform, Münster, 1999, 7–22.
5. Vgl. M. Wiesner, *The Reformation of the Women*, in: ARG Sonderband, Washington, 1990, 193–208; hier: 208.

das Eheverständnis der Reformationszeit reflektieren, um den fundamentalen Wandel und die Bedeutung des Themas an sich im 16. Jahrhundert zu zeigen.

Einbezogen werden müsste etwa die Ehe als neue Lebenskategorie für die ehemals zum Zölibat verpflichteten Priester.⁶ Ich bin der Meinung, dass die Inszenierung der Ehe ein Phänomen des reformatorischen Umbruchs ist, die als Ritual und Zeichenhandlung etwas für die Reformation Elementares deutlich machen wollte: die Weltzuwendung und demonstrative Sinnlichkeit des neuen Glaubens – eigentlich ein Motiv, das man dem Protestantismus gemeinhin nicht unterstellt. Schaut man allerdings die konfessionelle Polemik des 16. Jahrhunderts an, dann finden sich reichlich Bemerkungen dazu, dass der Protestantismus im Wesentlichen dazu dient, dass Nonnen, Mönche und Priester sich einer ungehemmten Sexualität hingeben können. Bereits im 17. Jahrhundert verschwindet die Anerkennung männlicher Sexualität, wie sie sich in der Durchbrechung des Zölibats zeigt, hinter einem sehr moralischen Eheverständnis. Das hat damit zu tun, dass zu dieser Zeit die Pfarrerehe etabliert ist und nicht mehr verteidigt werden musste. Im 16. Jahrhundert zeigt die Diskussion um die Priesterehe jedoch, dass sie einen Tabubruch, einen Skandal bedeutete, um dessen Anerkennung durch die Laien gekämpft werden musste. Die anglo-amerikanische Forschung vertritt hier häufig die These, es handele sich bei der reformatorischen Aufwertung der Ehe vornehmlich um eine Bändigung der Sexualität (»taming the beast of sexuality«).⁷ Im Vordergrund steht jedoch anfangs, jedenfalls bezogen auf die Priesterehe, die Anerkennung der männlichen Sexualität überhaupt.

Gerade neuere kulturgeschichtliche Untersuchungen betonen für den reformatorischen Umbruch den Transformationsprozess vom »Körper zur Schrift und zum moralischen Handeln« oder auch eine »zunehmende Verdrängung des Körpers aus den Bezügen der Heils- und Sinnvergewisserung ... nicht des Körpers als solchem, aber des mimetischen Körperverhaltens und der Körpergebärde.«⁸ Vielleicht wird diese relative Intellektualisierung und Entsinnlichung möglich, weil der Bereich des weltlichen Lebens in seiner Sinnlichkeit aufgewertet und Weltbezüge gewürdigt werden. Oder anders, nämlich mit den Worten von Hubertus Fischer formuliert: »Wäre es nicht denkbar, dass die sogen. Aufwertung der Intimkommunikation (ohne nun gleich passionierte Liebe zu sein) auch eine teilweise Folge der Umpolung der Emotionalität aus dem Bereich des Kultus und der rituellen ›Gefühlsverschwendung‹ in das, wie Luther gesagt hat, *leiblich ding* von Ehe und Familie war? Die Disjunktion von Kirche und Ehe führte zu einer Umgründung der Ehe als einem *status politicus* und dem *status ecclesiasticus* vorangehenden, von Gott unmittelbar in der Schöpfung gestifteten Stand, der *in sich* heilige Ordnung war.«⁹

Bereits 1892 ist Waldemar Kawerau in seiner umfangreichen Untersuchung der

6. Vgl. als Überblick – wenn auch nicht geschlechtergeschichtlich orientiert: S. E. Buckwalter, *Die Priesterehe in Flugschriften der frühen Reformation*, Gütersloh, 1998.
7. Vgl. S. Karant-Nunn, *Reformation of Ritual*, London, 1997, 6–42; vgl. L. Roper, Einleitung, in: Dies. (Hg.), *Ödipus und der Teufel. Körper und Psyche in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt, 1995, 35 f. und im selben Band: *Sexualutopien in der deutschen Reformation*, 78–106.
8. T. Lentjes, »Andacht« und »Gebärde«, in: B. Jussen/ C. Koslofsky (Hg.), *Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600*, Göttingen, 1999, 57 f.
9. H. Fischer, Co-Referat: Ehe, Eros und das Recht zu reden. Anmerkungen zum protestantischen Ehebild in Texten des 16. Jahrhunderts, in: M. E. Müller (Hg.), *Eheglück und Liebesjoch. Bilder von Liebe, Ehe und Familie in der Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts*, Weinheim/ Basel, 1988, 210.

Stellenwert der Ehe im reformatorischen Denken und Handeln aufgefallen. Er kam zu der Schlussfolgerung: »Doch aber hat die Reformation, indem sie das alte, selbst den kirchlichen Dogmatikern unklare Sakrament der Ehe verwarf und dafür mit um so klarerer Entschiedenheit ihre göttliche Stiftung und Bestimmung und ihre positiven sittlichen Aufgaben betonte, ihr die eigentliche Ehre wiedergegeben und damit das ganze bürgerliche Leben vertieft und geadelt. Die kirchliche Reformation wurde dadurch auch zu einer *Reformation des häuslichen Lebens* [...].«¹⁰ Ein weiteres Indiz dafür, dass es sich hierbei um ein genuines, geradezu konstitutives Merkmal reformatorischen Handelns handelt, liefern die zahlreichen Schriften, die bereits in der Anfangszeit Zölibatsbrüche vehement verteidigen.¹¹ Hinzu kommen die demonstrativ-öffentlichen Eheschließungen der Reformatoren und ihrer Anhänger. Thomas Kaufmann urteilt: »Das Verhältnis des evangelischen Pfarrers zur Ehe war also nichts weniger als ein beliebiges, weder im Durchsetzungsprozess der frühen Reformation, noch in der Phase ihrer konfessionellen Konsolidierung.«¹² Diese Reformation des häuslichen Lebens konstruiert neue Männer- und Frauenrollen.

Nimmt man die neueren Untersuchungen zu »Sex, Marriage and Family in John Calvin's Geneva« (2005) von John Witte und Robert Kingdon hinzu, dann sieht man noch genauer, wie konstitutiv die Reglementierung des privaten Lebens für die Reformation war.

Im Folgenden sollen diese methodischen und perspektivischen Anregungen konkret am Beispiel Calvins und der Reformation in Genf durchbuchstabiert werden.

III. Exemplifizierung: Die Reformation Calvins und seine Auswirkungen auf Frauen – eine Spurensuche

Calvin, seine Bedeutung, Theologie und weltweite Wirkung waren beherrschende Themen vieler kirchenhistorischer Tagungen im letzten Jahr. Calvins Geschlechterkonstruktionen und die Rolle die Frauen bei der Reformation in Genf gespielt haben, wurden jedoch auch im Calvinjahr im deutschen Sprachraum von Kirchenhistorikern und Kirchenhistorikerinnen nicht untersucht. Ich möchte meine Zugänge nun mit dem Beispiel Calvins und dem Genf der Reformationszeit illustrieren. Die reformierte Perspektive bedeutet auch eine Ausweitung des Blicks auf Europa, weil ausgehend vom Ursprung in Genf – und damit in der Schweiz – mindestens Frankreich, Italien, die Niederlande, Schottland und Deutschland in die Untersuchungen mit einbezogen werden müssten. Das bezieht sich im konkreten Fall sowohl auf den europäischen Kontext als auch und vor allem auf die bisher im anglo-amerikanischen Raum geleistete Forschung, auf die ich mich im Folgenden stark beziehen werde.

Ich werde mich zunächst der Ebene der Geschlechterkonstruktion zuwenden, nämlich dem Frauenbild Calvins, das innerhalb der amerikanischen Forschung sehr

10. W. Kawerau, Die Reformation und die Ehe. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 16. Jahrhunderts, Halle, 1892, 4. [Hervorhebung von der Vf.in.]ßleerß

11. Vgl. dazu die umfangreiche Arbeit von M. E. Plummer, *Reforming the Family. Marriage, Gender and the Lutheran Household in Early Modern Germany 1500–1620*, Ph.D. University of Virginia 1996 (ungedruckt).

12. T. Kaufmann, Pfarrfrau und Publizistin – Das reformatorische »Amt« der Katharina Zell, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 23 (1996), 172.

unterschiedlich bewertet wird. Dieser Überblick zeigt Calvins Geschlechterkonstruktion, die er streng hierarchisch bestimmt – was im Kontext des 16. Jahrhunderts keinesfalls ungewöhnlich ist. Eine zweite Untersuchungsebene wendet sich den Forschungsergebnissen zu reformierten Frauen im 16. Jahrhundert zu und fragt nach ihrer Haltung zum Reformiertentum und ihrer Kommunikation mit Calvin. Ein letzter Teil dieser Untersuchung widmet sich einer reformierten Theologin und Historikerin, die eine erste Reformationsgeschichte Genfs hinterlassen hat, Marie Dentièrre, und ihrem Eintreten für die Reformation. Dieser Teil der Untersuchung rekonstruiert also ein Stück Fraueneigengeschichte. So soll versucht werden, sowohl die Dimension der reformierten Geschlechterkonstruktion wie die Handlungsmöglichkeiten von Akteurinnen in Verbindung zu setzen.

1. Zum theologisch verantworteten Frauenbild Calvins

Eine vehemente Verfechterin der Haltung, dass Calvin eine Art Kryptofeminist gewesen sei, ist die amerikanische Kirchenhistorikerin Jane Dempsey Douglass, deren Aufsatz und Monographie zum Thema bereits programmatisch betitelt sind: »Christian Freedom: What Calvin Learned at the School of Women«¹³ und »Woman Freedom & Calvin«.¹⁴ Beide Titel implizieren, dass sich in Calvins Verständnis christliche Freiheit und Frausein nicht ausschließen, ja, dass Calvin sogar durch seine Kontakte zu Frauen in spezifischer Art und Weise belehrt worden sei (What Calvin learned at the school of Women).

Er habe, so Dempsey Douglass, das Schweigegebot des Paulus von Frauen innerhalb der Kirche zu den *Adiaphora* gezählt, das, wenn eine neue Situation das erfordere, durchaus obsolet werden könne.¹⁵ Eine bestimmte Ordnungstheologie, die die Unterordnung der Frau als biblisch bestimme, sei für Calvin jedenfalls in der Institution nicht relevant, auch wenn er in seinen biblischen Kommentaren anders argumentiere.¹⁶ Schließlich ist Dempsey Douglass der Meinung, Calvin habe durch seinen Umgang mit Herrscherinnen und durch die Frauen, die die erste Phase der Reformation in Genf unterstützten, von den Frauen gelernt, bzw. diese als gleichwertig angesehen und sogar deren predigende Tätigkeit akzeptiert.¹⁷

Diese Sachverhalte werden in anderen Forschungsarbeiten weit kritischer beurteilt. Forscher, die sich mit Calvins biblischen Kommentaren befasst haben, konstatieren: »Calvin was not an avant-garde spokesman for the cause of women's liberation.« Willis de Boer belegt dies mit einem Kommentar Calvins zu Joh 20, 1,17, den er folgendermaßen einleitet: Der auferstandene Herr erschien als erstes Frauen. Am leeren Grab waren es die Frauen, die beauftragt wurden, die Kunde von der Auferstehung an die Jünger weiterzugeben. Warum wurden die Frauen so hervorgeho-

13. J. Dempsey Douglass, *Christian Freedom: What Calvin Learned at the School of Women*, in: *Church History* 53 (1984), 155–173.

14. J. Dempsey Douglass, *Women, Freedom & Calvin*, Philadelphia 1985 – die Monographie ist eine Zusammenstellung aus früher publizierten Aufsätzen, u. a. der wiedergegebene aus *Church History*.

15. Vgl. Douglass, *Christian Freedom*, 155.

16. Vgl. Douglass, 156.

17. Vgl. Douglass, 157.

ben, hat die männlich dominierte Kirche immer wieder gefragt. Jean Calvin hat eine Antwort:

It may seem strange that he does not produce more important witnesses; for he starts with a woman [...] I consider it was done as a reproach, since [the disciples] had been so slow and sluggish to believe. Indeed, those whom the Son of God had so long and laboriously taught with little or no success, deserve to have as their teachers, not only women, but even oxen and asses.¹⁸

De Boer zieht dann auch aus den von ihm analysierten biblischen Kommentaren den Schluss, dass Calvin eine eindeutige Position zur Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft habe:

Calvin's views on women were very traditional. [...] In writing his commentaries and in preaching his sermons he was rigorously consistent: women are subject to men by virtue of their created place in this world and by virtue of the curse of sin that is on them. Women may neither rule nor teach men.¹⁹

In der Betrachtung von Calvins Genesisauslegung muss DeBoer dann auch feststellen, dass Calvin mit Gen. 2, 18 die Auffassung verbindet, dass Frauen, die Pflicht haben ihren Männern zu helfen, um damit die »divinely appointed order« aufrecht zu erhalten.²⁰ In einer weiteren Untersuchung von Calvins Exegetica zu Gen.2 und zu einigen paulinischen Briefen statuiert Peter De Klerk: »Calvin posited a qualified but definite subordination of woman and a qualified but definite supremacy of man in the structure of human relationship as ordained and established by God.«²¹ Mit dieser »Überlegenheit des Mannes« ist der Dienst des Predigers verknüpft. Aus diesem schöpfungsmäßigen Unterschied und dem paulinischen Schweigegebot ergibt sich, dass eine Ausübung des Amtes durch Frauen – wie Calvins Haltung zur Not- taufe durch Hebammen zeigt – nicht in Frage kommt.

Die wohl umfassendste Monographie zum Thema »John Calvin and the Daughters of Sara« stammt von John Lee Thompson aus dem Jahr 1992.²² Seine Ergebnisse unterscheiden sich ebenfalls fundamental von denen von Jane Dempsey Douglass. Er stellt fest und belegt, dass Calvin nicht als Feminist gelten kann – was ja auch ein Anachronismus wäre – der nur in der Institutio von 1536 und in seiner Auslegung des 1. Korintherbriefes von 1546 das paulinische Verbot, dass Frauen nicht lehren dürfen, als *adiaphoron* bezeichnet. Mehr als dies kann er jedoch nicht als progressives Ergebnis konstatieren, das Thompson zudem skeptisch beurteilt: »One is thereby left with the impression that Calvin did not at all perceive his inclusion of women's silence among the *adiaphora* as an especially innovative or controversial matter.«²³

Er konstatiert zudem, dass die Mädchenbildung für Calvin ebenfalls keine hohe Priorität hatte, wenn man von der Gründung einer Elementarschule für Mädchen

18. W. P. DeBoer, Calvin on the Role of Women, in: D. E. Holwerda (Hg.), Exploring the heritage of J. Calvin, Grand Rapids, 1976, 236–273; hier: 236.

19. DeBoer, 236.

20. DeBoer, 240.

21. P. De Klerk, The Role and Status of Women in the Writings of J. Calvin, in: Renaissance, Reformation, Resurgence. Papers and responses, Grand Rapids, 1976, 1–17; hier: 1.

22. J. L. Thompson, J. Calvin and the Daughters of Sarah. Women in regular and exceptional roles in the exegesis of Calvin, his Predecessors, and his Contemporaries, Genf, 1992.

23. Thompson, 271.

1541 absieht.²⁴ Das prophetische Sprechen von Frauen im Alten Testament sieht Calvin als Ausnahme; Frauen sind höchstens in Notfällen als Lehrerinnen zuzulassen.²⁵ Nach intensiver Untersuchung der von Calvin verfassten exegetischen Kommentare Alten und Neuen Testaments statuiert Thompson abschließend: »But is Calvin genuinely open to change in women's public roles? That is, outside of emergency circumstances, and this side of heaven? Regrettably, no – not at all.«²⁶

Diese Ergebnisse sind keine Überraschung; sie stellen im 16. Jahrhundert eine gängige Position dar. Diese traditionelle Position wird jedoch in der Umbruchszeit der Reformation von Frauen durchaus in Frage gestellt.

2. Reformierte Frauen und Calvinismus: Adlige Frauen

Die auffällige Unterstützung des Reformiertentums durch adlige Frauen ist Charmarie Jenkins Blaisdell aufgefallen. Sie hat in Auswertung der Briefe von Renee de France festgestellt, dass Calvin mit mehr als achtzehn adeligen Frauen korrespondiert hat.²⁷ In ihrem 1982 erschienenen Überblick »Calvin's Letters to Women: The Courting of Ladies in High Places« erörtert sie die Bedeutung, die die zum Reformiertentum neigenden adligen Frauen für die Reformation in Frankreich hatten und welche Beweggründe sie zur Konversion führten. Sie sieht intellektuelle genau wie spirituelle Beweggründe: »The movement seemed to provide at least some opportunity for the educated, aristocratic woman to use her humanistic education, to argue theological issues, and to participate more fully in religious life.«²⁸ Zusätzlich würde mit der Aufwertung der Ehe eine Abwendung vom »sexual double standard« der römischen Kirche vollzogen.²⁹ Calvin benutzte die Korrespondenz, um die adligen Frauen zu einem Bekenntnis zum Reformiertentum zu ermutigen. Er gab auch seelsorgerliche Ratschläge: vor allem riet er Frauen davon ab, nach einer Konversion ihren Mann zu verlassen, selbst wenn die Ehemänner sich gewalttätig zeigten.³⁰ Jenkins Blaisdell vermutet, dass Calvins Korrespondenzen mit adligen Frauen vorwiegend mit der Absicht politischer Einflussnahme geführt wurden.³¹ Eine briefliche Kontroverse mit Margarete von Navarra zeigt eine durchgängig unabhängige Position der Adligen im Umgang mit dem von Calvin scharf kritisierten Libertinismus, der die Vorrangstellung Genfs als religiöse Autorität in Frage stellte. Offensichtlich führte die Auseinandersetzung zu einer Abkühlung des Verhältnisses. Die Tochter Margaretes von Navarra, Jeanne, wurde von Calvin mit Seelsorgern, darunter Theodor Beza, später Jean-Raymond Merlin versorgt. Tatsächlich gelang es Jeanne in Béarn erfolgreich Reformen durchzusetzen.³²

24. Vgl. Thompson, 5.

25. Vgl. Thompson, 278 f.

26. Thompson, 280.

27. *Ch. Jenkins Blaisdell*, The Role of Noblewomen in the French Reformation, in: ARG 63 (1972), 196–226; vgl. auch *F. R. Atence*, Marguerite de Navarre et les novateurs, in: ARG 65 (1974), 185–209.

28. *Ch. Jenkins Blaisdell*, Calvin's Letters to Women: The Courting of Ladies in High Places, 67–84; hier: 68.

29. Ebd.

30. Vgl. ebd., 70 f.

31. Vgl. ebd., 74.

32. Vgl. ebd., 77.

1999 referierte Rosine Lambin auf der zweiten Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus über »Calvin und die adeligen Frauen im französischen Protestantismus« und vermutete: »Die reformatorische Sittenzucht schützte die Frauen und lieferte ihnen Argumente für eine moralische Strenge, die mit einer schmucklosen, aber kraftvollen Spiritualität in Verbindung gebracht wurde.«³³ Lambin macht das Machtvakuum der italienischen Kriege zwischen 1494 und 1559 dafür verantwortlich, dass Frauen in dieser Zeit die Führung in Frankreich übernahmen. Calvin wiederum nutzte seinen Einfluss, um zum einen die seiner Lehre zugehörigen Frauen zum Widerstand gegen die katholische Religion zu ermutigen, zum anderen schickte er den Frauen Pastoren, die ihnen die rechte evangelische Lehre vermitteln sollten.³⁴ Bei Renée de France (1510–1574), der späteren Herzogin von Ferrara, hielt sich Calvin im Jahr 1536 kurze Zeit auf. Mit ihr unterhielt er eine lebenslange Korrespondenz. Sie kehrte als Witwe im Jahr 1560 von Ferrara nach Frankreich zurück, nicht zuletzt weil durch das Konzil von Trient der Protestantismus in Italien untragbar geworden war. Sie hatte mehrere briefliche Kontroversen mit Calvin. Calvin kritisierte sie für ihre Zurückhaltung, ihren reformierten Glauben öffentlich zu machen. Jenkins Blaisdell merkt an, dass Renée eine durch den Humanismus und die »*évangeliques*« geprägte eher lavierende Haltung einnahm, während Calvin zunehmend schärfer ein offenes Bekenntnis von ihr forderte.³⁵

Als ihr 1563 nach dem Tod ihres Schwiegersohnes, dem katholischen Herzog François de Guise, protestantische Prediger sagten, er sei nun in der Hölle, protestierte sie bei Calvin dagegen. Calvin hatte ihr gegenüber betont, dass es wichtig sei – wie es David lehrt (Psalm 139, 19–22), die Feinde Gottes zu hassen, – damit wollte er sie zu weniger Gnade gegenüber den Feinden der reformierten Kirche auffordern.³⁶ Sie entsprach dem nicht und antwortete Calvin am 21. März 1563, indem sie ihr persönliches Verständnis des Christentums als »Religion der Liebe« darlegte:

Ich weiß, daß mein Schwiegersohn Menschen verfolgt hat, aber ich sage Ihnen in aller Freiheit, daß ich nicht weiß, ob er von Gott verdammt ist, weil er Zeichen der Reue erkennen ließ, bevor er starb. Diejenigen, die sich für die Führer der Protestanten, also für den König von Navarra [Henri] und den Prinzen von Condé, eher David als Christus zum Vorbild wünschen, pervertieren die Wahrheit mit ihren unverschämten Lügen.³⁷

Sie entschied sich nie zu einem offenen Bekenntnis für das Reformiertentum, genau wie Margarete von Navarra.³⁸

Letztlich ist Jenkins Blaisdell in der Einschätzung zu folgen, dass Calvin aus politischen Gründen Einfluss auf die adeligen Frauen nahm, die eine Multiplikatorfunktion für das Reformiertentum hatten: »He appealed to these women through his letters not because they were women, but because they were nobles.«³⁹

33. R. Lambin, Calvin und die adeligen Frauen in Frankreich, in: H. Klüeting/ J. Rohls (Hg.), Reformierte Retrospektiven. Vorträge der zweiten Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus, Bd. 4, Wuppertal, 2001, 37–51; hier: 37.

34. Vgl. Lambin, 4.

35. Vgl. Jenkins Blaisdell, 79.

36. Vgl. Lambin, 11.

37. Zitiert nach Lambin, 11.

38. Vgl. Thompson, 40; Blaisdell, 76.

39. Jenkins Blaisdell, 84.

3. Hebammen, Amt und »Aberglaube«

Betrachtet man die Geschichte des frühen Reformiertentums, fallen im Hinblick auf die Rolle der Frauen in alltäglichen Vollzügen – um hier den Gegensatz zu den adeligen Frauen zu betonen – zunächst Unterschiede zum Luthertum ins Auge: Während die lutherische Reformation durch ihre Kirchenordnungen den Status und die Rechte der Hebammen festigte, ihnen eine seelsorgerliche Funktion gab und auch die auf deutsch erfolgende Nottaufe durch Hebammen billigte und verteidigte, entschied sich das Reformiertentum dagegen.⁴⁰

Seine Bekenntnisschriften lehnen die Nottaufe durch Frauen ausdrücklich ab: Schon im Genfer Katechismus von 1542 heißt es: »Wem steht es zu, zu taufen und das Abendmahl auszuteilen? Denen, die in der Kirche den öffentlichen Lehrauftrag haben. Denn Verkündigung des Worts und Sakramentsverwaltung sind miteinander verbunden.«⁴¹ Genauso betont die Genfer Kirchenordnung von 1561: »Die Taufe darf nur zur Stunde der Predigt und nur von den Dienern vollzogen werden.«⁴² Deutlicher noch heißt es schließlich im Schottischen Bekenntnis von 1560:

Wir glauben, daß zur rechten Bedienung der Sakramente zweierlei nötig ist: Einmal daß sie durch die berufenen Diener erfolgt, nämlich durch solche, denen die Verkündigung des Wortes Gottes befohlen ist, in deren Mund Gott das Wort der Ermahnung gelegt hat, wenn sie nur von irgendeiner Kirche ordnungsgemäß erwählt sind. Zweitens muß der Dienst geschehen unter Wahrung der Form der Elemente und der Weise, wie das alles vom Herrn geordnet ist. Andernfalls hören sie auf, wirkliche Sakramente zu sein. Das ist der Grund, weshalb wir, was die Teilnahme an den Sakramenten betrifft, von einer Gemeinschaft mit der Papstkirche nichts wissen wollen. Ihre Diener sind gar nicht Christi Diener, und was noch verwerflicher ist, sie erlauben den Frauen, sogar die Taufe zu vollziehen, obwohl der Heilige Geist nicht einmal duldet, dass sie in der Kirche lehren.⁴³

In diesem Falle ist es nicht einmal nur Paulus, der das fordert, sondern der Heilige Geist. Die *Confessio Scotica* untermauert die Argumentation dann mit entsprechenden Bibelstellen, nämlich: 1. Kor. 14, 34; 1. Tim. 2, 12. Das zweite Helvetische Bekenntnis von 1566 formuliert moderater, aber ebenfalls deutlich exklusiv: »Wir lehren, daß die Taufe in der Kirche nicht von Frauen oder Hebammen ausgeübt werden soll; denn Paulus hat die Frauen von den kirchlichen Ämtern ausgeschlossen. Die Taufe aber gehört zu den kirchlichen Amtshandlungen.«⁴⁴

Dem korrespondiert der Befund der neuen Studie von Karen Spierling über *Infant Baptism in Reformation Geneva*, die die Akten des Konsistoriums in Bezug auf die Taufe ausgewertet hat. Sie konstatiert, dass auch nach der Reformation in Genf häufiger Hebammen vor das Konsistorium geladen werden, weil sie einen Säugling zu Hause getauft haben. Stets wird dies mit dem lebensbedrohlichen Zustand des Kindes begründet. Offensichtlich besteht die katholische Auffassung, die die Seligkeit des Säuglings an die Taufe bindet, noch lange Zeit fort und wird von den Refor-

40. Vgl. K. G. Appold, *Frauen im frühneuzeitlichen Luthertum*, in: ZThK 103 (2006), 253–279; hier: 256.

41. Genfer Katechismus 1542, in: P. Jacobs (Hg.), *Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen in deutscher Übersetzung*, Neukirchen o.J., 63.

42. Genfer Kirchenordnung, in: ebd., 84.

43. Schottisches Bekenntnis von 1560, in: Jacobs (Anm. 41), 145.

44. Das zweite Helvetische Bekenntnis von 1566, in: Jacobs (Anm. 42), 232. Ähnlich die Herborner Generalsynode 1586 (vgl. ebd., 276)

mierten als katholischer Aberglaube verfolgt.⁴⁵ Auch Luther hatte früh das abergläubische Brauchtum im Kontext einer Geburt beschrieben (u. a. das Gebet zur Heiligen Margarete), aber doch an einer Taufe durch die Hebammen – wie bereits erwähnt – ausdrücklich festgehalten. Karen Spierling sieht in der Zurückdrängung der Taufe durch die Hebammen nicht so sehr »a misogynistic repression of the authority of midwives«. Sie urteilt:

We can say more concretely that emergency baptism struck at the core of the Reformes vision for a renewal of church and society. For Calvin's vision to succeed, children had to be incorporated into the church family from the start, and this was accomplished only by a public service of baptism performed by a minister.⁴⁶

Mit dieser Auffassung Calvins geht einher, dass er die Anwesenheit des Vaters bei der Taufe verlangt, die bis dahin nicht üblich war, und dass eine Zurückdrängung der Patinnen geschieht: Auch wenn »godmothers« erwähnt werden, werden sie in den Taufregistern nicht geführt. Immerhin konstatiert hier auch Karen Spierling, dass dieses Vorgehen als patriarchalisches bezeichnet werden kann.⁴⁷

Die besondere Neigung der Frauen zu Aberglauben scheint ein unhinterfragter Topos (wahrscheinlich nicht nur) reformierten Denkens zu sein. Schon der Kirchenhistoriker Merle D'Aubigné betonte in seiner Geschichte der Reformation in Europa zu Zeiten Calvins die besondere Neigung der Frauen zu Fanatismus und Katholizismus. Er hob die Bedeutung der reformierten Lehre für die Frauen allgemein folgendermaßen hervor:

Die Reformation brachte den Frauen große Wohltaten. Das Wort Gottes, welches sie ihnen in die Hand gab, damit seine Früchte an ihren Herzen sichtbar würden, musste sie von der Herrschaft der Priester befreien und sie einzig unter ihren Heiland stellen, es mußte ihnen jenen einfältigen und stillen Sinn verleihen, der, wie Calvin sagt, dem weiblichen Geschlecht so wohl steht, und die aus äußerlichen Uebungen bestehende Religion durch ein innerliches, heiliges, nützlich Leben ersetzen. Indessen widerstrebten die ihren Pfarrern und religiösen Gebräuchen ergebene, leicht fanatisierten Frauen oft der Reformation, wie wir davon Beispiele sehen werden.⁴⁸

– Eventuell sollte mit diesem ausdrücklichen Verbot der Nottaufe dem katholischen Aberglauben ein Riegel vorgeschoben werden.

Die strenge Bindung der Sakramentsverwaltung an die Diener des Wortes bleibt dennoch auffällig, weil Calvin die Bedeutung der Sakramente generell nicht besonders betonte. Hier möchte ich doch eine gewisse Subordinationsabsicht bei Calvin und im Reformiertentum behaupten – diese Auffassung wird von John Thompson geteilt.⁴⁹

Ob die Genfer reformierten Frauen nun tatsächlich freier waren – wie Merle d'Aubigné das vermutet – ist zweifelhaft, wurden sie doch verhältnismäßig stark durch das Konsistorium reglementiert bzw. diszipliniert, wie neue Untersuchungen von Robert Kingdon, Jeffrey Watt und John Witte Jr. zeigen. Auch diese Untersuchungen belegen, dass Frauen häufiger als Männer wegen des Vorwurfs der »popery« vor-

45. K. Spierling, *Infant Baptism in Reformation Geneva. The shaping of a Community, 1536–1564*, 2005, 70–87.

46. Ebd., 78.

47. Vgl. ebd., 114.

48. J. H. M. d'Aubigné, *Geschichte der Reformation in Europa*, Genf 1865, Bd. 3, 193.

49. Vgl. Thompson, 54–57.

geladen wurden.⁵⁰ Watt zieht aus diesen Berichten den Schluss, dass den Frauen durch die Abschaffung der Marienverehrung und der weiblichen Heiligen Rollenmodelle verloren gingen und sie offensichtlich stärker als die Männer am status quo ihres religiösen Verhaltens hingen.⁵¹ Watt konstatiert, dass Frauen die ihre Misshandlung durch ihren Ehemann vor das Konsistorium brachten, nicht wirksam davor geschützt wurden. Zwar gab es gelegentlich Haftstrafen oder ein peinliches öffentliches Schuldbekennen wurde verlangt, letztlich aber teilte das Konsistorium die Meinung Calvins, dass Ehemänner das Recht und die Pflicht hätten, ihre Ehefrauen zu bestrafen.⁵² Grausamkeit des Ehemannes galt folglich auch nicht als Scheidungsgrund. Nur wenn Lebensgefahr bestand, gestattete Calvin den Frauen, ihren Mann zu verlassen.⁵³ Andererseits wurde im Genf Calvins auch die Scheidung möglich, wenn Frauen sie verlangten. Die Rechtssprechung wurde von daher egalitärer. Jedoch waren Scheidungen für Frauen schwieriger zu erreichen als für Männer: Hatte beispielsweise ein Mann seine Frau mit einem legitimen Grund verlassen (Geschäfte, Kriegsdienst) und kehrte nicht zurück, musste die Frau zehn Jahre warten, bis sie ihn für tot erklären konnte und wieder heiraten durfte. Ein Mann, der von seiner Frau verlassen wurde, musste nicht auf sie warten. Er brauchte nur ihr Verlassen öffentlich zu machen und einen Antrag auf Scheidung zu stellen, so wurde dem statt gegeben. Wenn eine Frau zurück kam, durfte der Mann sie auch zurückweisen, wenn er den Verdacht hatte, dass sie ihm untreu geworden war – diese Möglichkeit bestand für eine Frau nicht.⁵⁴

Robert Kingdon und John Witte Jr. konstatieren und belegen an einem reichen Quellenschatz, wie sich »Sex, Marriage and Family in John Calvin's Geneva« – so der Titel des Buches –, verändern. Deutlich wird die Entwicklung hin zu einem Verständnis der Ehe als Bund – neben der vertikalen, d.h. nach oben ausgerichteten, Beziehung zwischen Gott und Mensch, findet die Beziehung zwischen Mann und Frau eigentlich auf der selben, nämlich irdischen Ebene statt – Witte spricht hier von der »horizontal relationship between husband and wife«, die eine »covenant relationship with each other« bedeutet.⁵⁵ An der Formierung der Ehe sind von Gott gewählte »agents on earth« beteiligt: die Eltern des Paares, zwei Trauzeugen, der Pfarrer und der Magistrat.

Der Ehebund – so Calvin – gründet in der Schöpfungsordnung. Die Eheleute sind ein Leib und eine Seele, jedoch mit unterschiedlichen Pflichten und Autoritäten. Die Frau ist »Gehilfin« des Mannes und ihm untergeordnet. Polygamie wird strikt abgelehnt: Gott hätte für Adam zwei Frauen erschaffen können, wenn er das gewollt hätte.⁵⁶ Strenge Monogamie, absolute Befolgung von Gottes Gebot, die Ehe nicht zu brechen, wird verlangt. Calvins Verständnis der Ehe als Bund führt ihn dazu, diese Verbindung in den höchsten Tönen zu loben: es handelt sich um ein »heiliges Band« und eine »heilige Partnerschaft«. Gott regiert in einem solchen Haushalt, in

50. J. R. Watt, *Women and the Consistory in Calvin's Geneva*, in: *Sixteenth Century Journal* 24 (1993), 429–439; hier: 432 f.

51. Vgl. Watt, 434.

52. Vgl. Watt, 436 f.

53. Vgl. Watt, 437.

54. Vgl. J. Witte Jr./ R. Kingdon (Hg.), *Sex, Marriage, And Family in J. Calvin's Geneva*, Grand Rapids, 2005, 47.

55. Vgl. Witte/Kingdon, 484.

56. Vgl. Witte /Kingdon, 486.

dem Frau und Mann ihre Pflichten erfüllen, und sie sind dort dem Reich Gottes näher als jedes Kloster.⁵⁷ Der Ehebund ist streng genommen unaufhebbar. Die Ehe ist für Calvin irdisches Gebot und Verpflichtung für alle Menschen. Ihre spirituelle Dimension wird durch den Bundesgedanken verstärkt.⁵⁸ Die Ehe sei nicht von den Menschen eingeführt worden, sondern von Gott selbst; sie ist ein heiliger und göttlicher Bund.⁵⁹ Massiver als im Luthertum wird die Ehe als lebensbegleitende Institution etabliert und abgesichert.

4. Marie Dentièrre (ca. 1490–1560), erste reformierte Chronistin der Reformation in Genf

Isabelle Graesslé würdigte kürzlich Marie Dentièrre als eine der ersten reformierten Historikerinnen und Theologinnen der Reformation. Im Jahr 1930 wurde Marie Dentièrre dagegen noch von dem Professor für Kirchengeschichte Jules Pétremand in einem Beitrag über Guillaume Farel als »femme intrigante, ambitieuse et intéressée, mais plus cultivée que son mari, qu'elle dominait« charakterisiert.⁶⁰ Diese so unterschiedlichen Würdigungen zeigen wiederum, wie die jeweiligen Geschlechterverständnisse einer Zeit die Einschätzung historischer Personen beeinflussen. Würdigend stellt Isabelle Graesslé die Leistungen Marie Dentièrres als Chronistin heraus, während Pétremand eine Frau beschreibt, die die ihr gesetzten Grenzen offensichtlich überschritten hat.

Die um 1490 in Nordflandern geborene Marie Dentièrre war bis 1521 Äbtissin der Augustinerinnengemeinschaft von Tournai, ihrem Geburtsort. Ihre Konversion zum evangelischen Glauben im Sinne Luthers fand um 1524 statt.⁶¹ Sie verließ ihr Kloster und ihre Heimat, heiratete den ehemaligen Priester Simon Robert (der ebenfalls aus Tournai stammte) und ging mit ihm nach Straßburg, wo sie bis zum Jahr 1526 lebten. Simon Robert war ein Anhänger Guillaume Farel, der an der Genfer Reformation maßgeblichen Anteil hatte. Marie Dentièrre wurde Mutter zweier Töchter. Später ging die Familie nach Aigle. Dort war Simon Robert bis zu seinem Tod im Jahr 1532 Pastor. Nach dem Tod des ersten Mannes heiratete sie Antoine Froment, der bereits 1532 nach Genf ging – Froment war einer der Hauptakteure der Genfer Reformation. Sie folgte ihm mit nunmehr drei Kindern. 1536 veröffentlichte sie anonym eine Chronik der Ereignisse in Genf zwischen 1504 und 1536, also in der Zeit vor dem Wirken Calvins.⁶²

Dass Marie Dentièrre sich für die Sache der Reformation vehement einsetzte, wird aus der Sicht einer Gegnerin der Reformation, nämlich der Genfer Klarissin Jeanne

57. Vgl. Kingdon/Witte, 488.

58. Vgl. Kingdon/Witte, 490.

59. Vgl. Kingdon/Witte, 484.

60. Zitiert nach I. Graesslé, *Vie et legendes de M. Dentièrre*, in: Bulletin du Centre Protestant d'Etudes 55 (2003), 3–24; hier: 3.

61. Vgl. B. Acklin Zimmermann, »Haben wir zwei Evangelien, eines für die Männer und eines für die Frauen?«: M. Dentièrre, in: D. Brodbeck (Hg.), *Dem Schweigen entronnen. Religiöse Zeugnisse von Frauen des 16. bis 19. Jahrhunderts*, Markt Zell 2006, 305.

62. M. Dentièrre, *La guerre et Deslivrance de la vill de Genève*, hrsg. von A. Rillet, in: *Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Genève*, Bd. 20, Genf 1881, 378–381; Auszüge abgedruckt in: Brodbeck (wie Anm. 61), 304–312.

de Jussie (1503–1561), die ebenfalls eine Chronik der reformatorischen Ereignisse in Genf hinterlassen hat, deutlich.⁶³ Sie schreibt über Marie Dentières Bekehrungsversuche bei den Nonnen:

»In dieser Gesellschaft befand sich eine Nonne, eine falsche, reiche Äbtissin und eine Teufelszunge (im Original: »langue diabolique«), die Ehemann und Kinder hatte, namens Marie Dentière aus der Picardie, die sich in das Predigtamt eindrängte und fromme Leute zum Abfall brachte.« Die Klarissen widerstehen diesen Bekehrungsversuchen und machen ihr Vorwürfe.

Sie aber versucht weiter, sie zu bekehren und zwar mit folgender Argumentation: »Heh, Ihr armen Kreaturen! Wenn Ihr wüsstet, was für eine gute Sache es ist, bei einem hübschen Gatten zu sein, und wie angenehm es Gott gemacht hat! Ach, ich bin lange in dieser Finsternis und Heuchelei gewesen, in der Ihr noch seid!« Aus der Sicht der Nonne wird dieses Argument natürlich nicht ohne Grund angegeben, zeigt es doch, dass es rein selbstsüchtige, nämlich sexuelle Wünsche sind, die die Menschen zum lutherischen Glauben trieben. So werden als nächstes Argument dann auch die fünf Kinder genannt, die aus dieser Ehe hervorgegangen sind.⁶⁴ Während dieser Akzent der Schilderung sicher der konfessionellen Polemik geschuldet ist, fällt in Marie Dentières Argumentation doch etwas auf, das wahrscheinlich als genuin reformiertes Profil wahrgenommen wurde: sie spricht betont, nämlich mehrfach, von Gott als dem allein wahren Gott (»le seul Dieu«).⁶⁵

Marie Dentières im Jahr 1536 anonym erschienene Chronik schildert zunächst einige historische Ereignisse: Sie erwähnt die Allianz, die Genf mit Freiburg und Bern 1526 schloss und berichtet triumphierend vom Sieg der Berner und Freiburger 1530.⁶⁶ Sie schildert die erbitterten Auseinandersetzungen der Religionsparteien in der Stadt. Seit 1535 geht ein großer Teil der Genfer zum protestantischen Glauben über und die Katholiken verlassen die Stadt. Marie Dentière empfindet kein Mitleid für die »fetten Priester« (S. 365) und betont, dass nun das Gut der Katholiken an die Armen verteilt würde.⁶⁷ Marie Dentière äußert die feste Überzeugung, dass Gott selbst der Sache der Protestanten zum Sieg verholfen hätte. Im September 1535 wurde Genf wegen der Vertreibung der Katholiken vom savoyischen Herzog ständig angegriffen. Bern griff nicht ein, sondern verhandelte mit dem Herzog, weil es nicht in einen Krieg mit Karl V. hineingezogen werden wollte. Im Februar 1536 wurde Genf dann doch durch die Hilfe Berns befreit.⁶⁸ Der Sieg erinnert Marie Dentière an den Sieg der Israeliten über Pharaos; er wird also biblisch-typologisch gedeutet.⁶⁹ Ihr Gott ist durchaus der kämpferische Gott, nämlich »le Dieu d'espérance, le Dieu des forces, le Dieu des batailles et victoyres« – der Gott der Hoffnung, der Kraft und der Gott des Krieges und des Sieges.⁷⁰ Der Prediger Guillaume Farel, der im Oktober

63. Vgl. A. Zimmerli-Witschi, Der Beginn der Reformation in Genf: Jeanne de Jussie, in: Brodbeck (wie Anm. 61), 279.

64. Wahrscheinlich waren es drei – so jedenfalls Graesslé.

65. J. de Jussie, Kleine Chronik (1547–1548), in: Brodbeck, 285–303; hier: 297f.

66. Vgl. Zimmerli-Witschi, 60.

67. Vgl. Zimmerli-Witschi, 62.

68. Vgl. Zimmerli-Witschi, 63f.

69. M. Dentière, La Guerre et Deslivrance de la ville de Genesve, hrsg. von A. Rilliet, Genf 1881, 339–384; hier: 342. Vgl. auch T. Head, A propagandist for the reform: M. Dentière, in: K. M. Wilson (Hg.), Women Writers of the Renaissance and Reformation, Athens 1987, 260–267; hier: 261.

70. M. Dentière, 340.

1532 nach Genf kommt, wird nach seinen Predigten geschlagen und beinahe erschossen – auch hier gilt es Marie Dentièrre als Gottesurteil, dass er den Anschlag überlebt, und es bewahrheitet sich das Wort Jesu in Matth. 10: »sie werden euch geißeln, verfolgen und in ihren Synagogen gefangen halten.«⁷¹

Theologisch steht Marie Dentièrre fest auf dem Boden zwinglianischer Theologie. Im Mittelpunkt steht die Orientierung am Wort Gottes (»la parole de Dieu«). Die Argumentation erfolgt stets mit der Bibel. Auch die zwinglianische Abendmahlslehre wird reflektiert, wenn der Gott der Katholiken als »Gott im Kasten« (»votre Dieu de l'armère«) bezeichnet wird.⁷² Während diese ihn dort einsperren (so ihre Polemik), sitzt er – wie das Glaubensbekenntnis aussagt – zur Rechten Gottes.⁷³

Dass Marie Dentièrre ein dezidiert reformiertes Profil hatte, wird in einem Brief an Königin Margarete von Navarra von 1539 deutlich, in dem sie ausdrücklich zur Ausweisung Calvins, Farel's und Couraulds aus Genf Stellung bezieht, und als Reihung der Gegner »Türken, Juden, Ungläubige, falsche Christen, Anabaptisten und Lutheraner« nennt.⁷⁴ Der Brief wurde nicht nur privat auf den Weg gebracht, sondern gedruckt. Sie setzt sich für eine genaue Interpretation der Heiligen Schrift ein und legt zugrunde, dass das Priestertum aller Gläubigen auch die Frauen umfasst, ja, dass die Botschaft Jesu allen Menschen gilt und darum allen Menschen gepredigt werden muss:

»Ich frage: Ist Jesus nicht ebenso für die armen Unwissenden und Dummen, wie für die rasiereten, kahl geschorenen Herren mit den Bischofsmützen gestorben? Ist etwa gesagt worden: Geht und predigt mein Evangelium den weisen Herren und großen Doktoren? Ist nicht gesagt worden: allen? (Mk. 16,15) Haben wir zwei Evangelien, eins für Männer und eins für die Frauen? Eins für die Weisen und eins für die Verrückten? Sind wir nicht eins in unserem Herrn? (Gal. 3,28) In wessen Namen sind wir getauft worden, im Namen von Paulus, Apollon, des Papstes oder Luther? Nicht im Namen Christi? Er ist sicher nicht aufgeteilt. (1. Kor. 1,12 f.; 3,5 f.)«⁷⁵

Wie ernst es Marie Dentièrre dabei mit der biblischen Bildung der Frauen war, geht daraus hervor, dass sie für die Tochter von Margarethe von Navarra eine hebräische Grammatik beilegte, die ihre eigene Tochter verfasst hatte.⁷⁶

Béatrice Acklin Zimmermann beschreibt Marie Dentièrres Theologie zusammenfassend folgendermaßen:

»Die theologische Programmatik, die Marie in ihrer Epistel vertritt, liegt denn auch durchgängig auf der Linie der Reformatoren: Hervorgehoben wird Jesus als der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen, das Kreuz als das einzige Opfer für die Sünden der Menschen, der Glaube als der einzige Weg zum Heil, die Bibel als einzige Quelle göttlicher Wahrheit und somit als einzige Autorität.«⁷⁷

Dadurch dass Marie Dentièrre in ihrem Brief die neu eingesetzten evangelischen (!) Pfarrer als Judas und als falsche Apostel tituliert, gerät die komplette Schrift in Ver-

71. M. Dentièrre, 350: »ils vous flagelleront, persécuteront et jeteront hors leurs synagogues.«

72. M. Dentièrre, 367.

73. Vgl. M. Dentièrre, 368.

74. Vgl. Béatrice Acklin Zimmermann, in: Brodbeck, 308.

75. M. Dentièrre, Epistel an Margarethe von Navarra (1539), in: Brodbeck, 314–320; hier: 316.

76. Vgl. Acklin Zimmermann, 307 und Graesslé, 13 f.

77. Acklin Zimmermann, 309. Vgl. als parallele Einschätzung auch: I. Backus, M. Dentièrre: un cas de féminisme théologique à l'époque de la Réforme?, in: Bulletin de la Société de la Histoire du Protestantisme Français 137 (1991), 177–195; hier: 195.

ruf, wird konfisziert und darf nicht mehr gedruckt werden. Als Folge dieser Affäre wurde in Genf die Zensur eingeführt.⁷⁸ In späteren Jahren kam es zum Zerwürfnis mit Calvin. Marie Dentière warf den Reformierten eine Tyrannei der ›Ministres‹ vor. Nach 1539 publizierte sie nicht mehr und resignierte anscheinend. Sie starb 1561. Nach Marie Dentières Publikationen erschien in Genf im 16. Jahrhundert kein von einer Frau verfasstes Buch mehr.⁷⁹ Irena Backus urteilt: »Le cas de Marie Dentière montre combien le phénomène de la théologienne laïque fut à la fois nouveau et restreint à l'époque de la Réforme.«⁸⁰ Die Initiativen dieser Befürworterin des Reformiertentums, die die Reformation als egalitäre Bewegung verstanden hatte, blieben lange vergessen.

IV. Resümee und Schritte der Neukonzeptionierung

Folgendes Resümee lässt sich ziehen: Die Darstellung zeigt einerseits eine Diskrepanz zwischen Calvins Verständnis einer strikten Subordination der Frauen verglichen mit den Vorstellungen einiger reformierter Frauen, die das Recht der Schriftauslegung auch für sich als Frauen beanspruchten. Andererseits hat Calvin innerhalb der Ehegerichtsbarkeit des Konsistoriums die Gleichbehandlung von Frauen und Männern sicher gestellt: Frauen durften eine Scheidung verlangen. Hinsichtlich der Bestrafung bei Ehebruch und sexuellen Verfehlungen wurde ebenfalls nicht zweierlei Recht gesprochen. In der Neuformierung des Ehe- und Rollenverständnisses durch die Reformation wird die christliche Gesellschaft charakteristisch umgeprägt. Das hat für Männer und Frauen Konsequenzen. Die »Domestizierung«, die Lyndal Roper für die Augsburger Frauen konstatiert hat, erfasst durchaus auch die Männer. Die Reformation erscheint insofern als Reformbewegung für Männerrollen. Die Sexualität als zur *conditio humana* zählend wird im Rahmen der Ehe akzeptiert und aufgewertet, durch das Bundesverständnis aber gleichzeitig strenger Reglementierung unterworfen – in Parallelität zum vertikalen Bundesverhältnis. Genau wie im Luthertum wird nicht eine Emanzipation der Einzelnen, seien es Männer oder Frauen, vorangetrieben, sondern genau wie die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen konzipiert ist, verwirklichen sich Christen und Christinnen innerhalb einer monogamen Beziehung als göttlichem Bund.

Die reformierten Frauen erhofften sich von der neuen Glaubensbewegung neue religiöse Möglichkeiten. Marie Dentière gelangte in der Frühphase der Genfer Reformation zu der Ansicht, dass die Reformation für Frauen eine Autorisation bedeutete, sich mit Fragen des Glaubens und der Bibel auseinanderzusetzen. Sie hoffte, dass die Reformation eine eigenständige Auseinandersetzung mit dem Glauben ermöglichen würde und verband damit die Hoffnung auf Bildungsimpulse für Frauen. In ihrer Frühzeit stellte die Reformation somit für einige Frauen eine Bildungsbewegung dar. Sie interpretierten die biblische Botschaft als für sich befreiend. Da jedoch das lutherische wie reformierte Selbstverständnis an den biblischen Subordinationsvorstellungen festhielt und der Gedanke des Priestertums aller Gläubigen mit der

78. Vgl. Zimmerli-Witschi, 71.

79. Vgl. Zimmerli-Witschi, 73.

80. Backus, 195.

Konfessionalisierung in den Hintergrund trat, wurde dieser Versuch der Veränderung des weibliche Rollenbildes zurückgewiesen.

Ich komme abschließend zu meiner Ausgangsthese zurück, dass die Vielfalt geschlechtergeschichtlicher Forschung bislang nicht in die Kirchengeschichtsschreibung integriert wurde und hoffe, dass deutlich geworden ist, wie vielfältig die Zugänge und die Ergebnisse sein können, die zu erwarten sind und die zum Teil auch schon vorliegen, was mindestens die Fülle der anglo-amerikanischen Forschung zum Thema demonstriert.

Im Hinblick auf die eingangs geforderte Neukonzeptionierung würden sich für reformationshistorische Überblicke folgende notwendige Kapitel ergeben:

- 1 *Geschlechterkonstruktionen und Geschlechterordnung der Reformationszeit*
 - 1.1 Geschlechterordnungen der Reformatoren
 - 1.2 Geschlechtervorstellungen in Kirchenordnungen, Predigten, Gebetbüchern
- 2 *Eheordnungen und -konzeptionen der Reformationszeit*
 - 2.1 Die Priesterehe und ihre Legitimation: Würdigung männlicher Sexualität?
 - 2.2 Ehegerichtsbarkeit: Egalisierung oder Hierarchisierung der Geschlechter
 - 2.3 Familiarisierung der Religion – Reformation des häuslichen Lebens
 - 2.4 Neue Normierungen von Frauen und Männern durch Hausväter- und -mütterliteratur
- 3 *Theologinnen, Reformatorinnen, Erbauungsschriftstellerinnen, Lehrbuchautorinnen*
 - 3.1 Katharina Schütz-Zell
 - 3.2 Argula von Grumbach [...]

Das Dargestellte und die vorgeschlagenen Kapitel belegen hinreichend, welche Fülle an Fragen und Ergebnissen hinzukäme, wenn die Reformation als eine Epoche verstanden würde, die die Geschlechterbeziehungen geprägt und verändert hat. Über die im 16. Jahrhundert agierenden Frauen hinaus würden die Blicke mindestens auf die Rolle des Hausvaters, die Normierungen für die Gestaltung von Ehe und Familie und die Neubewertung der Geschlechterrollen gelenkt. Diese Perspektive bereichert die Reformationsgeschichte, macht sie alltagsgeschichtlicher und vollständiger.