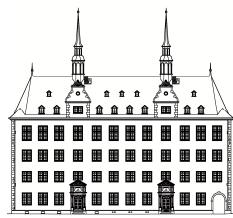


V&R



Veröffentlichungen des
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte
Abteilung für Universalgeschichte

Herausgegeben von Irene Dingel und Johannes Paulmann

Beiheft 95

Vandenhoeck & Ruprecht

Streitkultur und Öffentlichkeit im konfessionellen Zeitalter

Herausgegeben von
Henning P. Jürgens und Thomas Weller

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-525-10120-9

ISBN 978-3-647-10120-0 (E-Book)

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen /
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Oakville, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages. – Printed in Germany.

Satz: Vanessa Brabsche

Gesamtherstellung: ⊕ Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Einleitung	7
I. THEMEN	
Irene Dingel Zwischen Disputation und Polemik. »Streitkultur« in den nachinterimistischen Kontroversen	17
Silvia Serena Tschopp Politik in theologischem Gewand. Eine jesuitisch-lutherische Kontroverse im Kontext des Dreißigjährigen Krieges	31
Kolja Lichy Das Böse ist immer und überall. Antijesuitismus in Polen-Litauen um 1600	57
Thomas Weller »Très chrétien« oder »católico«? Der spanisch-französische Präzedenzstreit und die europäische Öffentlichkeit	85
Mariano Delgado Die Kontroverse <i>De Indis</i> als Paradigma für den Wandel von Streitkultur und Öffentlichkeit im Spanien des 16. Jahrhunderts	129
II. FOREN	
Kenneth G. Appold Disput und Wahrheitsfindung im Konfessionellen Zeitalter	149
Marian Füssel Zweikämpfe des Geistes. Die Disputation als Schlüsselpraxis gelehrter Streitkultur im konfessionellen Zeitalter	159
Barbara Mahlmann-Bauer »Gender« – eine Kategorie bei der Analyse theologischer Streitschriften von Frauen, oder: Sind die vereinzelt Autorinnen der Reformationszeit »subalterne«?	179

Gerd Schwerhoff Das frühneuzeitliche Duell in der öffentlichen Streitkultur. Zum paradoxen Verhältnis von Gewaltpraxen und normativen Diskursen	215
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

III. MEDIEN

Henning P. Jürgens Das »Urteil der Kirche« im Osiandrischen Streit. Theologische Öffentlichkeit als Schiedsinstanz	229
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Marcus Sandl »Von dem Anfang der Zerrüttung«. Streit und Erzählung in den innerprotestantischen Kontroversen der 1550er und 1560er Jahre	253
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Laura Manzano Baena Diplomaten und Pamphletisten. Die Debatten um eine mögliche Vermählung der Infantin Maria Theresia mit Ludwig XIV. in Archiv- und Druckquellen (1644–1648)	277
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Ursula Paintner Streiten über das, was Streit verhindern soll. Die öffentliche Debatte um den <i>Index librorum prohibitorum</i> im konfessionellen Zeitalter	297
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Autorenverzeichnis	323
Register	325

Barbara Mahlmann-Bauer

»Gender« – eine Kategorie bei der Analyse
theologischer Streitschriften von Frauen, oder:
Sind die vereinzelt Autorinnen der
Reformationszeit »subalterne«?

Mariti memoriae ineffabili

1. Die Fragestellung: Subalterne

Haben Frauen, die sich über den Bibeltext Gedanken machten, für die Sache Luthers Partei ergriffen, mit der Heirat eines Priesters, der, wie sie, für die Reformation eintrat, die bischöfliche Obrigkeit gegen sich aufbrachten, Kritik an der römischen Lehrtradition übten und für religiöse Toleranz eiferten, in ihren Schriften eine eigene Sprache gefunden? Kommt in den gedruckten Streitschriften von Autorinnen eine unverwechselbare, ihnen allein eigentümliche Denk- und Schreibweise zum Ausdruck? Wie und in welchem Ausmaß wurde ihr Eintreten für die Reformation zum Katalysator für den Wunsch nach Mitsprache oder sogar Gleichberechtigung? Oder entspricht diese Interpretation nur der Optik der männlichen Obrigkeit?

Die beachtliche Anzahl von Flugschriften von Frauen und die Menge von Briefen, die sie mit Meinungsführern der Reformation wechselten, scheinen für ihre Sprachmächtigkeit, für ein sprachlich artikuliertes Selbstbewusstsein zu sprechen. Bevor wir aber eine kämpferische Autorin wie Argula von Grumbach, die eine künftige »Weiberschule« prophezeite, die ihrem mutigen Beispiel hundertfach nachfolgen werde, zur Vorfahrin der Frauenemanzipation des 19. Jahrhunderts erklären, gilt es, das literaturwissenschaftliche Analyseinstrumentarium zu überprüfen.

»Can the subaltern speak?«, fragte Gayatri Chakravorty Spivak in einem Aufsatz, der in den postkolonialen Seminaren der USA Furore machte¹. Subalterne sind nach Antonio Gramscis Definition »Gruppen der Gesellschaft,

¹ Gayatri Chakravorty SPIVAK, Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Mit einer Einleitung von Hito STEYERL, übers. v. Alexander JOSKOWICZ/Stefan NOWOTNY, Wien 2008. Die zweite, erweiterte Fassung dieses Essays erschien 1999 in Gayatri Chakravorty SPIVAK, A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present, Cambridge/London 1999, S. 198–311, bes. S. 281–308.

die der Hegemonie der herrschenden Klassen ausgesetzt waren«, – wohlgermerkt nicht direkt und konkret die Arbeiter und armen Bauern Süditaliens, sondern Gruppen, die aus der gesellschaftlichen Repräsentation ausgeschlossen waren und die keine gemeinsame Sprache hatten².

Anders als ein sich organisierendes Proletariat blieben die Subalternen diffus und uneins. [...] Ihre Zerstreuung verhinderte, dass sie mit einer Stimme sprechen und sich politisch repräsentieren konnten³.

Aus Spivaks Sicht sind Subalterne Minderheiten aufgrund von Rasse, Religion und Geschlecht, die von den Diskursen, Reglements und dem Medienbetrieb kolonialer Herrscher und Obrigkeiten abhängig sind; und dies waren im kolonialen Indien (und sind es teilweise bis heute) Frauen, die verschiedenen Kasten angehörten und sich durch ihre religiöse Zugehörigkeit unterschieden. Wer in einer postkolonialen Gesellschaft als Angehöriger oder Angehörige einer ethnischen oder religiösen Minorität lebt, ist nach Spivaks Definition freilich noch nicht »subaltern«⁴. Subalterne sind Opfer mehrfacher Fremdbestimmungen, so dass das, was sie sagen, schreiben oder explizit wollen, keineswegs dafür gehalten werden darf, weil ihre Äußerungen sich als fremdbestimmt und manipuliert erweisen. Sobald Angehörige einer diskriminierten Minderheit in einem Verband auftreten und sich gemeinsam artikulieren, sind sie ebenfalls nicht mehr subaltern. Fragt man etwa, ob beispielsweise die Arbeiterklasse als »subaltern« zu bezeichnen ist, die in den Fabriken des 19. und 20. Jahrhunderts ausgebeutet wurde, wird man die Frage verneinen, haben die Arbeiter doch ihre eigenen Institutionen, Organe und Medien, um ihren Klagen über Ausbeutung usw. Gehör zu verschaffen und ihre Interessen durchzusetzen.

Der von Spivak zugespitzte Begriff der Subalternität wurde in der postkolonialen Geschichtsschreibung eine produktive analytische Kategorie. Subalterne stellten im kolonialen, auch noch im postkolonialen Indien die Mehrheit der weiblichen Bevölkerung dar. Ihr Anteil am Widerstand gegen die britische Kolonialmacht fiel indes nicht ins Gewicht, weil sie sich nicht verständlich zu machen verstanden. Diesen Frauen die verlorene Stimme durch Archivarbeit zurückzugeben, diese Aufgabe übernahm eine »Subaltern Studies Group« in den USA⁵. Spivak ist jedoch skeptisch, ob in Europa oder den USA ausgebildete Historiker sich dies überhaupt anmaßen dürfen; vielmehr droht auch das Ergebnis ihrer Forschung auf eine neue Fremdbestimmung

2 STEYERL, Einleitung, in: Ebd., S. 8f.

3 Ebd., S. 9.

4 SPIVAK, Critique of Postcolonial Reason (wie Anm. 1), S. 310.

5 STEYERL, Einleitung (wie Anm. 2), S. 10.

hinauszulaufen. Ein politisches oder psychisches Subjekt jenseits von Staat, Kultur, Rasse und Religion ausmachen zu wollen, ein solcher Essentialismus ist Spivak, einer radikalen Dekonstruktivistin, ideologieverdächtig.

Spivak erörtert die Problematik der Subalternen am Beispiel des Hindu-Rituals der Witwenverbrennung⁶. Seitdem die englische Kolonialmacht 1829 diese verbot und fortan kriminalisierte, verwendeten Historiker »Sati« irrtümlich als Bezeichnung für das Ritual ehelicher Treue bis in den Tod. Eigentlich ist aber »sat« geschlechtsneutral und Partizip Präsens von sein oder so-sein, in der femininen Form steht »sati« sodann für »eine gute Frau sein«. Es wurde von den Engländern aufgrund eines grammatischen Irrtums per synecdochen für die Witwen gebraucht, die dieses Ideal anstrebten, indem sie sich zum Leichnam ihres Ehegatten auf den Holzstoß begaben. Aus »sati« (eine gute Frau sein) wurde (in englischer Phonetik) »suttee«, ein Ausdruck zur Bezeichnung der einem Opfer gleichenden Witwenverbrennung⁷. Zu fragen war aber nach der Selbstbezeichnung der Frauen, die diesem Ritual sich unterzogen, ferner danach, in welchem Gemütszustand sie dies taten, ob erklärtermaßen freiwillig, und was hier »freiwillig« bedeutete.

Spivak bestritt zuerst, dass die betroffenen Inderinnen in Streitschriften und Eingaben für oder gegen die Witwenverbrennung eine eigene Sprache gefunden hätten. 1999 gelangte sie durch ideologiekritische Sprachanalyse zu einem differenzierteren Urteil: Die betroffenen Frauen fanden zwar eine eigene Sprache, aber vermochten es nicht, gehört zu werden⁸. In jedem Fall sei es ihnen nicht gelungen, sich verständlich zu machen – weder denjenigen, die sich mit den Kolonialherren verbündeten, um gegen die barbarische Sitte aufzubegehren und sich für das Leben der Witwen in Freiheit und Selbstbestimmung zu engagieren, noch den anderen, die in diesem Ritual ein traditionelles Symbol der Würde indischer Frauen sahen und den kolonialen Befreiern vorwarfen, durch das Verbot des Rituals deren ureigene religiöse Identität zu bedrohen. Denn beide Parteien seien Objekte oder Opfer in einem Meinungs- und Wortstreit, der nur scheinbar in ihrem Namen geführt worden sei. Sie seien für die Interessen der Anderen – der weißen, christlichen Kolonialherren und -frauen – instrumentalisiert worden, ohne es zu merken; sei es von Befürwortern patriarchaler Denkstrukturen, welche Treue und Gefolgschaft der Witwen lobten, oder sei es von Feministinnen, die ihnen zum Selbstbewusstsein ihrer westlichen Geschlechtsgenossinnen verhelfen und sie angeblich aus dem Zwangssystem einer barbarisch-rückständigen Religionssitte befreien wollten. Wer in der Abschaffung des Ritu-

6 Uma CHAKRAVARTI, *Gender, Caste and Labour. The Ideological and Material Structure of Widowhood*, in: Martha Alter CHEN (Hg.), *Widows in India. Social Neglect and Public Action*, New Delhi 1998, S. 63–92.

7 SPIVAK, *Critique of Postcolonial Reason* (wie Anm. 1), S. 302f.

8 Ebd., S. 308.

als einen Meilenstein des zivilisatorischen Fortschritts sah, redete der Ideologie der Kolonialherren das Wort, die angeblich gekommen waren, um die Inder und Inderinnen mit den Segnungen der westlichen Demokratien zu beglücken. Eine Inderin, die von ihren Verwandten nach dem Ableben ihres Gemahls zur Verbrennung genötigt wurde, weil sie sich das Erbe aneignen wollten, sei recht eigentlich ohne Trost gewesen. Auch derjenigen sei es nicht besser gegangen, die hoffte, durch die Verbrennung den Zustand ihres verstorbenen Gatten zu erreichen, weil das Dharmasastra⁹ a priori ausschloss, dass Frauen dies überhaupt zu vollbringen vermochten – sie hätten allein ihrem verstorbenen Gemahl zu einem besseren Zustand verhelphen können¹⁰. Wer die Witwen hingegen im Namen hinduistischer Tradition heroisierte, blieb selbst unbeteiligter Zuschauer, machte sich die Schmerzen der Leidenden nicht bewusst und reproduzierte patriarchale Denkmuster. Die Witwen wurden »durch eine Art diskursive Zwickmühle zum Schweigen gebracht«: Vom lokalen Patriarchat wurden sie als Bewahrerinnen der bewahrenswürdigen Tradition und religiösen Sitte glorifiziert. Für die englische Kolonialmacht waren sie Sprachrohr für »die gewaltsam zu modernisierende barbarische Zurückgebliebenheit der Inder«¹¹. Die Abschaffung des Ritus im Jahr 1829 wurde von den Briten als humanitäres Rettungsmanöver weißer Männer verstanden, die braune Frauen vor braunen Männern in Schutz nahmen¹². Dagegen behaupteten nativistisch eingestellte Inder: »Die Frauen wollten doch sterben – so lasst ihnen doch ihre durch hinduistische Tradition verbürgte Identität«¹³! Zwischen diesen beiden extremen Außenansichten konnten sich die zerstreuten Frauen gar nicht selber artikulieren. Begriffe der christlich-abendländischen Wertetradition zur Bezeichnung des Witwenopfers als heroischer Selbstmord oder Martyrium gingen ins Leere, denn in wessen Namen wurde dieser Selbstmord begangen? Im Namen der Nation oder Gottes? Oder des verstorbenen Gatten, der die radikale Selbstauslöschung forderte¹⁴? Die Polizeiprotokolle im Auftrag der Ostindischen Kompanie gaben nicht einmal die Namen der inkriminierten Frauen richtig wieder, geschweige denn das, was sie dachten oder selbst gesagt hatten¹⁵.

9 Pandurang Vaman KANE, *History of Dharmasastra (ancient and mediaeval religious and civil law)*, Bd. IV, Poona 1973, S. 191–196. Chakravartis Umschrift für die präskriptiven Gesetzestexte der Brahmanen (50 v. Chr.–500 n. Chr.) lautet *Dharma Shastras* und *Dharma Sutras*; vgl. CHAKRAVARTI, *Gender, Caste and Labour* (wie Anm. 6), S. 67.

10 SPIVAK, *Critique of Postcolonial Reason* (wie Anm. 1), S. 298.

11 STEYERL, *Einleitung* (wie Anm. 2), S. 12.

12 Diese Formel als koloniale und gar noch postkoloniale Ideologie zu entlarven, ist Ziel von Spivaks historisch-soziologischer Diskursanalyse. SPIVAK, *Critique of Postcolonial Reason* (wie Anm. 1), S. 285–291.

13 SPIVAK, *Can the Subaltern speak?* (wie Anm. 1), S. 80f.; ders., *Critique of Postcolonial Reason* (wie Anm. 1), S. 287.

14 Ebd., S. 290.

15 Ebd., S. 287.

Was sie auch sagten, wurde von einer Seite vereinnahmt, als »Legitimation der je eigenen Position«. Was man den Witwen als freie Willensentscheidung unterschob, war nach Spivak Ergebnis kolonialer und patriarchaler Unterdrückung: »Thus, ›woman‹ is caught between the interested ›normalization‹ of capital and the regressive ›envy‹ of the colonial male«¹⁶. Sati erschien Traditionalisten attraktiv wegen der Aussicht auf transzendenten Lohn; die Kriminalisierung des Verbrennungsrituals wurde demgegenüber von den Kolonialherren als humanitäre Maßnahme zur Prophylaxe, zum Schutz der Frauen vor einer vermeintlich barbarischen Sitte, begründet¹⁷.

Damit die mehrfache ideologische Fremdbestimmung ihrer selbst als »sati«, ihres Wollens und ihrer Körper, den betroffenen Inderinnen zu Bewusstsein käme, wollte Spivak, selbst indischer Herkunft, den »braunen« weiblichen Opfern patriarchaler und kolonialer Repression mit ihrer Diskursanalyse zu Hilfe kommen, allerdings ohne in ihrem Namen zu sprechen zu wollen oder gar zu behaupten, sie verstehe die betroffenen Witwen besser als diese sich selbst¹⁸.

2. Untersuchung

Die postkoloniale Gretchenfrage »Can the subaltern speak?« soll im Folgenden als heuristische Einladung zur sprachlich-rhetorischen Analyse der Schriften von Frauen angewendet werden: Ausgewählt wurden eine flüchtige Nonne, zwei Lutheranerinnen der ersten Stunde in einer Luther-feindlichen Umgebung und eine Äbtissin, die ihre Schwesterngemeinschaft vor der Reformation bewahren wollte. Sie alle gehörten zu einer mehrfach diskriminierten Minderheit, die kein Rederecht und keine Form öffentlicher Artikulation besaß. Deren Verhältnis zu den intellektuellen Meinungsführern an der Universität Ingolstadt, der geistlichen Obrigkeit im Bistum Straßburg, zum Genfer Rat der Zweihundert oder zur französischen Krone, welche die Vollmacht zur Besetzung von Bistümern und Pfarrstellen hatte, ist – so meine heuristische These – vergleichbar mit der spannungsvollen Beziehung ethnischer und sozialer Minderheiten zur herrschenden Mehrheit in einem kolonisierten Land. Das Gleiche kann man unter umgekehrten konfessionellen

16 Ebd., S. 291.

17 Ebd., S. 296.

18 Zur Rezeption von Spivaks Kritik am essentialistischen Zugang zu Phänomenen der Unterdrückung in der »Dritten Welt« im Rahmen der postkolonialen Geschlechterforschung s. Indepal GREWAL/Caren KAPLAN, Postcolonial Scholarship, in: Philomena ESSED u.a. (Hg.), *A Companion to Gender Studies*, Sussex 2009, S. 51–61; Ania LOOMBA, Dead Women Tell No Tales. Issues of Female Subjectivity, Subaltern Agency and Tradition in Colonial and Postcolonial Writings on Widow Immolation in India, in: Reina LEWIS/Sara MILLS (Hg.), *Feminist Postcolonial Theory. A Reader*, Edinburgh 1988, S. 241–261.

Vorzeichen über das Verhältnis der Äbtissin Caritas Pirckheimer zum Nürnberger Stadtrat sagen, der seit 1522 mehrheitlich der lutherischen Reformation zuneigte.

Sobald sich die Frauen publizistisch zu Wort meldeten, sobald sie sich zum Evangelium in der Übersetzung Luthers bekannten und zugaben, Luthers und Melanchthons Schriften gelesen zu haben, sobald sie Kritik am intoleranten Umgang der Mehrheit mit einer religiösen Minderheit übten, liefen sie Gefahr, im politischen Meinungskampf für oder gegen die Lehre Luthers, für oder gegen das römische Papsttum mit seinen Missständen instrumentalisiert zu werden, anstatt mit ihren ureigenen, höchst individuellen Anliegen wahrgenommen zu werden, die sich an den Ideen der Reformation entzündeten, aber als Streben nach mehr Mitsprache nicht in diesen aufgingen. Erwiese sich die Analogie zu den kolonialen und postkolonialen Inderinnen als heuristisch fruchtbar, müssten wir zum Ergebnis kommen, dass die Frauen der Reformation vereinzelt und gleichsam in einem dunklen Raum agierten, ohne jegliche Chancen, das, was ihnen am Herzen lag, zu artikulieren oder zumindest ohne Möglichkeit der Resonanz. Eignet sich der postkoloniale Zugang zur Aufklärung über eine besondere Frauengruppe in den Kirchen- und Wortkämpfen der Reformation? Können Historiker das Anliegen dieser Frauen wiedergeben, ohne sie für die Geschichte der Frauenemanzipation oder die Geschichte des Protestantismus zu vereinnahmen?

Das 16. Jahrhundert erhielt seine Dynamik durch eine explosive Pluralisierung der religiösen Bekenntnisse seit 1520 und Ausweitung der Kenntnisse über außereuropäische Völker und Kulturen. Die innerchristliche Pluralität führte in der zweiten Jahrhunderthälfte zu Identitäts- und Abgrenzungskriterien für drei christliche Kirchen, die klar dogmatisch geschieden waren und deren Grenzen mit denen des Konfessionsstaats zusammenfielen.

Einige Frauen beteiligten sich am öffentlichen Streit um die rechte Lehre. Sind die Schriften der Protestantinnen von 1523 und 1524 nur Verstärkungen der Stimmen Luthers und anderer lokaler Reformatoren? Greifen sie zentrale protestantische Anliegen auf, die auch in den Streitschriften von Männern verhandelt werden? Oder wie legitimieren sie ihren Eintritt in die publizistische Kontroverse oder in den Briefestreit, der gegen Rollenbilder verstieß und als Selbstüberschätzung und Grenzüberschreitung wahrgenommen wurde?

Im Folgenden soll geprüft werden, welche Schreibweisen Frauen für die Bekanntgabe und Durchsetzung ihrer Anliegen bevorzugten und auf welche etablierten Gattungen sie dabei zurückgriffen: die akademische Disputation, die erasmianische Diatribe, die »Entschuldigung«, den Sendbrief und den nicht von vorneherein für den Druck bestimmte Brief, schließlich die in der Romania des Mittelalters verwurzelte Gattung der Apologie und des Lobs der Frauen, die Irena Backus – anachronistisch formulierend – der

»Querelle des femmes« zurechnet¹⁹. Meine Fallbeispiele sind: Caritas Pirckheimer (1492–1532)²⁰, Argula von Grumbach (1492–1554)²¹, Marie Dentièrre (ca. 1495–1561)²² und Katharina Schütz Zell (1497–1562)²³. Sie alle haben zur Reformation Stellung bezogen. Sie bezeugten, dass sie die Bibel kannten und sich biblische Beispiele und Argumente zu eigen machten, dass sie die

-
- 19 Irena BACKUS, Marie Dentièrre (m. 1561). Un cas de féminisme théologique à l'époque de la Réforme?, in: BSHPF 137 (1991), S.173–199, hier S. 187.
- 20 Hier und in den nächsten Fußnoten referiere ich die biographische und reformationsgeschichtliche Forschung, von der ich profitiert habe: Frumentius RENNER (Hg.), Die Denkwürdigkeiten der Äbtissin Caritas Pirckheimer, St. Ottilien 1982, S. VII–XVI (darunter die Kurzbiographie von Joseph DEICHSTETTER SJ); Ursula HESS, Oratrix humilis. Die Frau als Briefpartnerin von Humanisten, am Beispiel von Caritas Pirckheimer, in: Franz-Josef WORSTBROCK (Hg.), Der Brief im Zeitalter der Renaissance, Weinheim 1983, S. 173–203; Hermann WIEGAND/P. STANCIC, Quadriga feminarum doctarum, in: Der Altsprachliche Unterricht 35 (1992), H. 6, S. 60–87, hier S. 63–66 u. 79f.; Martin H. JUNG, Die Begegnung Philipp Melanchthons mit Caritas Pirckheimer im Nürnberger Klarissenkloster im November 1525, in: JFLF 56 (1996), S. 235–258; Eva LIPPE-WEISSENFELD HAMER, Virgo docta, virgo sacra. Untersuchungen zum Briefwechsel Caritas Pirckheimers, in: Pirckheimer Jahrbuch 1999, S. 121–156; Bernhard EBNETH, Caritas Pirckheimer, in: NDB 20 (2001), S. 474f.; Eva LIPPE-WEISSENFELD HAMER, Caritas Pirckheimer, das Klara-Kloster und die Einführung der Reformation, in: Pirckheimer Jahrbuch 2000/2001, S. 238–275; Claudia SPANILY, Autorschaft und Geschlechterrolle, Frankfurt 2002, S. 256–271; Ulrike ZITZLSPERGER, Mother, Martyr and Mary Magdalene. German Female Pamphleteers and their Self-Images, in: Hist(L) 88 (2003), S. 379–393; Eva SCHLOTHEUBER, Humanistisches Wissen und geistliches Leben. Caritas Pirckheimer und die Geschichtsschreibung im Nürnberger Klarissenkonvent, in: Pirckheimer Jahrbuch 2007, S. 89–118; Dieter WUTTKE, Caritas Pirckheimer, in: Walter KILLY, Literaturlexikon, hg. v. Wilhelm KÜHLMANN u.a., Bd. 9 (2010), S. 237–239.
- 21 An erster Stelle sei der gut recherchierte Überblick einer Zürcher Dissertation empfohlen: Alice ZIMMERLI-WITSCHI, Frauen in der Reformationszeit, Zürich 1981 (zu Marie Dentièrre, Argula von Grumbach und Katharina Schütz-Zell); zu Argula von Grumbach und Caritas Pirckheimer s. Barbara BECKER-CANTARINO, Der lange Weg zur Mündigkeit. Frauen und Literatur, Stuttgart 1987, S. 85–109; zu Argula von Grumbach und Katharina Schütz-Zell s. Sonja DORNROSE, Frauen der Reformationszeit, Göttingen 2010, S. 17–32 und 45–58; Irmgard BEZZEL, Argula von Grumbach und Johannes aus Landshut. Zu einer Kontroverse des Jahres 1524, in: GutJb 61 (1986), S. 201–207; Albrecht CLASSEN, Woman Poet and Reformer, in: Daphnis 20 (1991), 167–194; Peter MATHESON, Argula von Grumbach. A Woman's Voice in the Reformation, Edinburgh 1995; ders., Form and Persuasion in the correspondence of Argula von Grumbach, in: Jane COUCHMAN/Ann CRABB (Hg.), Women's Letters Across Europe, 1400–1700, Ashgate u.a. 2005, S. 275; Silke HALBACH, Argula von Grumbach als Verfasserin reformatorischer Flugschriften. Frankfurt/New York 1992; Argula von GRUMBACH, Schriften, bearb. u. hg. v. Peter MATHESON, Gütersloh 2010, S. 15–34.
- 22 Paul GUICHONNET, Histoire de Genève, Toulouse 1974, S. 133–139; Gabrielle BERTHOUD, Antoine Marcourt. Réformateur et Pamphlétaire du »Livre des marchans« aux placards de 1534, Genf 1973 (Travaux d'humanisme et Renaissance 129), S. 65–70; Mary B. MCKINLEY, Marie Dentièrre. An Outspoken Reformer enters the French literary Canon, in: SCJ 37 (2006), H. 2, S. 401–412.
- 23 Elsie Anne MCKEE, Katharina Schütz Zell, 2 Bd., Bd. 1: The Life and Thought of a Sixteenth-Century Reformer; Bd. 2: The Writings. A Critical Edition, Leiden 1999; dies., »Lex credendi«? Katharina Schütz Zell's Prayers, in: Christoph MOSER/Peter OPITZ (Hg.), Bewegung und Beharrung. Aspekte des reformierten Protestantismus 1520–1650. Festschrift für Emidio Campi, Leiden 2009, S. 383–394.

Schriften der Reformatoren gelesen hatten – d.h., Argula von Grumbach und Katharina Schütz Zell Schriften Luthers, der ihre Aktivitäten auch in mehreren Briefen würdigte²⁴, Marie Dentièrè Schriften Luthers und Guillaume Farel²⁵ und Caritas Pirczheimer beispielsweise und unter anderen die Schriften Andreas Osianders und Huldrych Zwinglis²⁶. Die vier Frauen sind Repräsentantinnen der drei kirchlichen Hauptrichtungen. Sie stehen in ihrem Engagement singular da. Da sie überraschend ihre Stimme erhoben und unerwartet plötzlich mit ihren Meinungen und Anliegen an die Öffentlichkeit traten, erregten z.T. ihr leibhaftiges Erscheinen (so im Falle Marie Dentièrès in Genf und Katharina Schütz Zells auf ihrer Reise 1538), zum größeren Teil aber ihre handschriftlich verbreiteten oder gedruckten Texte überregionale Aufmerksamkeit. Sehr unterschiedlich und jeweils höchst eigenwillig waren ihre Fähigkeiten und organisatorischen Möglichkeiten, ein kommunikatives Netzwerk herzustellen, das der Verbreitung ihrer Gedanken förderlich war. Am geschicktesten operierte dabei Katharina, dank ihrer Kontakte zu Straßburger Reformatoren und der persönlichen Begegnung mit Luther, ihrer Beziehungen nach Zürich, zu Bucer nach England und zu Kaspar Schwenckfeld²⁷. Erstaunlich ist die Geschwindigkeit, mit der Kopien des ersten Briefs der unbekanntenen Adligen Argula Herrscher und Höfe (in Bayern und Wittenberg) und Stadträte (in Nürnberg, Würzburg und Ingolstadt) erreichten und die Zahl von sechzehn Drucken in einem Jahr, ebenfalls der geographische Radius der Resonanz ihres Eintretens für den Magister Alsacius Seehofer, der bis zur Offizin Cratanders in Basel reichte²⁸. Die »Familienmythologie«²⁹, an der Willibald Pirczheimer arbeitete, erleichterte es Caritas, im Kreis der führenden Humanisten als *docta virgo* bekannt zu werden und ermutigte sie wahrscheinlich auch dazu, als Äbtissin des Nürnberger St. Klara-Klosters den Versuchen der Nürnberger Ratsherren die Stirn zu bieten, ihre Klostersgemeinschaft aufzulösen. Die gediegene Tradition der

24 Nachweise in Bezug auf Argula bei CLASSEN, *Woman Poet* (wie Anm. 21), S. 173, Anm. 19; BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg* (wie Anm. 21), S. 108 (ohne Nachweise); WA.B, Abt. IV, Bd. 2, S. 559 und 561; Bd. 4, S. 235, 241, 247, 304, 364 390, 294; Bd. 4, S. 605; Bd. 5, S. 346, 238f., 351, 392 und 536; ZIMMERLI-WITSCHI, *Frauen in der Reformationszeit* (wie Anm. 21), S. 80f.; McKEE, *Katharina Schütz Zell* (wie Anm. 23), Bd. 1, S. 101–103 und passim.

25 BACKUS, *Marie Dentièrè* (wie Anm. 19), S. 192–194.

26 LIPPE-WEISSENFELD HAMER, *Caritas Pirczheimer* (wie Anm. 20), S. 261; zu Caritas' Urteil über Osiander s. unten, Anm. 53 u. 79.

27 Dazu s. McKEE, *Katharina Schütz Zell* (wie Anm. 23), Bd. 1, vgl. Register.

28 MATHESON, *Argula von Grumbach* (wie Anm. 21), S. 36f. u. 48f. Innert zweier Monate erschienen dreizehn Ausgaben. Barbara Becker-Cantarino betont, Argula habe als Vertreterin des Adels politisch gehandelt, mit dem Anspruch auf »Selbständigkeit«, »religiöser Freiheit« und eigener Entscheidung in Glaubenssachen« (BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg* [wie Anm. 21], S. 109).

29 HESS, *Oratrix humilis* (wie Anm. 20), S. 181; LIPPE-WEISSENFELD HAMER, *Virgo docta* (wie Anm. 20), S. 149.

Klosterchronistik bei den Klarissen und die Rolle der Chronistin, die der Äbtissin zufiel, erlaubte es Caritas ebenfalls, über ihre Kämpfe und Erfolge Buch zu führen und davon handschriftlich der Nachwelt Zeugnis abzulegen³⁰. Am wenigsten wissen wir über die Hintergründe von Marie Dentières Kontakten zum französischen Königshaus. Ihr erster Ehemann Simon Robert war mit Guillaume Farel befreundet und kannte Martin Bucer und Wolfgang Capito³¹. Marie Dentière gab 1561 eine Predigt Calvins über die Frauenkleidung mit einem mit »M.D.« signierten Vorwort heraus, über deren Wirkung allerdings nichts bekannt ist³².

Nur von Caritas Pirckheimer lagen gedruckte Briefe schon vor, bevor sie sich in die Bemühungen, die Reformation in Nürnberg einzuführen, einschaltete, um ihre Klostersgemeinschaft vor der drohenden Aufhebung zu bewahren. Die anderen drei Frauen traten erstmals mit ihren reformatorischen Anliegen und Bekenntnissen an die Öffentlichkeit: Katharina und Argula von Grumbach 1523 und Marie Dentière 1535.

Nur eine von den vier Frauen hatte Gelegenheit, nach einer jahrzehntelangen zensurbedingten Unterbrechung sowie nach den politischen Zäsuren von 1548 und 1555 ihre Standfestigkeit als Autorin zu behaupten: Katharina Schütz Zell, die 1548 ihren Ehemann, Matthäus Zell, den Straßburger Reformator, verloren hatte, seitdem aber in seiner Gemeinde weiterhin Einfluss ausübte. Sie engagierte sich auch weiterhin für die Reformation, entsprechend einem weiten Verständnis von Reformation als Oppositions- und Erneuerungsbewegung, wie es für die Generation der Reformatoren typisch war. Sie hielt noch unter den Vorzeichen des konfessionellen Zeitalters, also nach Durchsetzung des Augsburger Interims in Straßburg und unter den Bedingungen des Augsburger Religionsfriedens, an diesem Verständnis fest, da sie ihre Kontakte mit Anhängern Schwenckfelds aufrecht erhielt. Ludwig Rabus' Schmähbrief vom April 1557 überschritt eine Schwelle im Gebrauch misogynen Stereotypen. Katharina Zell hat dies in ihrer Widerlegung registriert und war sich der Gefahr bewusst, die von intellektuellen Meinungsführern wie Rabus allen nonkonformistischen Frauen drohte: nämlich als Unholdinnen, Zauberinnen und Ketzerinnen getötet zu werden. Der Straftatbestand der Hexerei, der zu massenhaften Anklagen und Verurteilungen führte, brachte die religiöse Dissidentin zum Schweigen. Sie kommt im Folgenden am ausführlichsten zu Wort.

30 LIPPE-WEISSENFELD HAMER, Caritas Pirckheimer (wie Anm. 20), S. 255–267. Zur Tradition, in die sich Caritas Pirckheimer mit ihrem Briefwechsel einschrieb, welcher erst im 19. Jahrhundert unter dem Titel »Denkwürdigkeiten« bekannt wurde, vgl. SCHLOTHEUBER, Humanistisches Wissen (wie Anm. 20), S. 102–118.

31 BACKUS, Marie Dentière (wie Anm. 19), S. 180f.

32 Ebd., S. 181.

Die These ist verführerisch, dass Erasmus' köstlicher Dialog *Abbatis et eruditae*, der 1524 in eine erweiterte Neuausgabe der *Colloquia familiaria* aufgenommen wurde, den Frauen ein Muster für ihre Argumentation in einer »querelle des femmes« vorgegeben haben könnte (vgl. Abschnitt 5). Inter-textuelle Indizien sprechen jedoch eher dafür, dass die erasmianische Magdalia Caritas Pirckheimer, Margaret More, die Tochter von Thomas Morus, oder Argula von Grumbach zum Vorbild hatte³³. Indem Erasmus die Rolle Magdalias als Vorhut humanistisch und biblisch gelehrter Frauen in einer Zeit kirchlicher Bildungsferne zuspitzte, konnte dieser heiterer Dialog zum Schibboleth engagierter Frauen werden, die Anliegen der Kirchen- und Frömmigkeitskritik mit der Frage nach mehr Mitspracherechten und Handlungsspielräumen für ihr Geschlecht verbanden.

a) Gattungsmodell Disputation

In neueren Arbeiten über die Geschichte der Religionsgespräche und der religiösen Polemik sind Texte von Frauen nicht vertreten³⁴. Ein Gattungsmuster und rhetorisches Modell, auf welches sich Religionsgespräche, mit signifikanten Abweichungen, bezogen, ist die akademische Disputation, ein oratorischer Akt mit einem Ritual der Entscheidungsfindung und Vorschriften für das korrekte, »faire« Procedere, von dem Frauen ausgeschlossen waren³⁵. Argula von Grumbach forderte in ihrem *Sendtbrieff* eine öffentliche Disputation mit den Ingolstädter Theologen in Gegenwart der bayerischen Herzöge, um gegen die Relegation des Magisters Alsacius Seehofer von der Universität wegen seiner lutherischen Gesinnung zu protestieren: »Ich scheuch mich nit, für euch zukomme[n], [...] auch mit euch zu rede[n]«, wobei sie auf Deutsch antworten und sich auf Luthers Bibelübersetzung beziehen wolle: »Wölt Gott, ich sölt jn gegenwertigkait vnser dreyer Fürsten vn[d] gantzen gemayn mit euch rede[n]. Jch beger von yederman gelernt [belehrt] zu werden«³⁶. Sie kontrastiert die Disputation als Wortkampf im geschützten Raum

33 Desiderius ERASMUS VON ROTTERDAM, *Colloquia familiaria* – Vertraute Gespräche, hg. u. übers. v. Werner WELZIG, in: Ders., *Ausgewählte Werke*, Bd. 6, Darmstadt 1967, S. 262f.; Léon-Ernest HALKIN (Hg.), *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Bd. 1/3: *Colloquia familiaria*, Amsterdam 1972, S. 407; HESS, *Oratrix humilis* (wie Anm. 20), hier S. 176.

34 Kai BREMER, *Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert*, Tübingen 2005; Thomas FUCHS, *Konfession und Gespräch. Typologie der Religionsgespräche in der Reformationszeit*, Köln/Weimar/Wien 1995.

35 Fuchs sieht in der Leipziger Disputation ein Urmodell, das späteren Kommunikationsbedürfnissen angepasst worden sei (ebd.).

36 Argula VON GRUMBACH, *Wie eyn Christliche frau des adels in Beiern durch jren, jn Gotlicher schrift wolgegründten Sendtbrieffe, die hohenschul zu Ingolstat, vmb das sie einen Euange-*

mit physischer Gewaltanwendung. Die Disziplinarstrafe sei auch eine metaphorische Disputation, in der der »züchtiger« sich die Siegespalme aneigne: »Es ist leicht gedisputirt, so m[a]n nit schrifft, sond[er] gewalt brauchet. In sölcher disputatz siehe ich nit anderst, dan[n] dz d[er] züchtiger der gelertst ist«³⁷. Ihrem Onkel Adam von Thering erklärte sie, sie habe gehofft, einen mündlichen Wortwechsel mit den akademischen Theologen einzuleiten, nicht aber eine publizistische Kontroverse³⁸. Luther hob genau dieses eristische Moment in Argulas publizistischem Auftritt hervor: »iam magnum agone magno spiritu et plena verbo et scientia Christi in ea terra agit«³⁹. Sie gab zu verstehen, dass ihr Haus und Straße für die Verbreitung ihrer Rede wichtiger seien als der akademische Hörsaal, denn auch die Apostel hätten nicht »in hohen schulen gelesen«. Diesen Status als neuer Apostel beansprucht sie eben für sich⁴⁰.

Mit ihrer *Entschuldigung* ihres Ehemanns gab auch Katharina Schütz Zell 1524 ihrem Wunsch nach einer öffentlich zu führenden Auseinandersetzung um Fragen der rechten Lehre bekannt. Ihre *Entschuldigung* war die erste gedruckte Entgegnung auf den publizistischen Angriff des Provinzials der Augustinereremiten Konrad Treger auf den Straßburger Reformator Matthäus Zell. Sie erschien am 12. September 1524, zwei bis drei Wochen nach Treger's Rüge wegen Zells Verheiratung⁴¹. Wie der römisch-katholische Fiskal Jakob von Gottsheim berichtet, bot sich »Uxor Mathis Zell« an, mit ihm einmal beim Essen (also im privaten Rahmen) über die strittige Frage der Priesterehe zu »disputiren«⁴². Ludwig Rabus ging 1556 auf Katharinas Anfrage nicht ein, er möge ihr privatim die Gründe für seinen Weggang aus Straßburg und die Annahme der Ulmer Superintendentenstelle schreiben und erklären, wieso er mit der konziliannten Religionspolitik in Straßburg – der durch das kaiserliche Interim 1548 diktierten Wiedereinführung katholischer Messfeiern an mehreren Orten und in verschiedenen Kirchen – nicht einverstanden sei. Rabus' knapper Antwortbrief auf Katharinas Anfrage wegen seiner beruflichen Veränderung und seiner Kritik an den Straßburger Verhältnissen kam eher einer Verweigerung des Austauschs gleich.

lischen Jüngling zu wydersprechung des wort Gottes, betrangt haben, straffet (1523), in: Dies., *Schriften* (wie Anm. 21), S. 74; DORNROSE, *Frauen der Reformationszeit* (wie Anm. 21), S. 20.

37 Argula VON GRUMBACH, *Wie eyn Christliche frau des adels* (wie Anm. 36), S. 70; auch zitiert von CLASSEN, *Woman Poet* (wie Anm. 21), S. 182.

38 GRUMBACH, *Schriften* (wie Anm. 21), S. 26.

39 WA.B Abt. IV, Bd. 2, S. 247; zitiert von CLASSEN, *Woman Poet* (wie Anm. 21), S. 172, Anm. 16.

40 Ebd., S. 184 u. 189f.

41 Christeliche verantwortung M. Matthes Zell von Keyserberg Pfarrhers vnd predigers im Münster zu Straßburg/vber Artickel jm vom Bischöfflichenn Fiscal daselbs entgegen gesetzt/vnnd im rechten vbergeben (Straßburg 1523).

42 Thomas KAUFMANN, *Pfarrfrau und Publizistin. Das Reformatorische »Amt« der Katharina Zell*, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 23 (1996), S. 169–218, hier S. 206.

Abermals bat sie ihn um ein »klain gesprech«, nun aber schon in einem Brief, den sie selbst zum Druck brachte. Dieser brieflichen Anrede folgte ihre Entgegnung auf alle Behauptungen und Anschuldigungen des Rabus, Satz für Satz, auf 80 Seiten⁴³. Als Opponentin genügte sie damit den Anforderungen, die in protestantischen Hochschulen an gelehrte Disputationen gestellt wurden, in deutscher Sprache, nicht-syllogistisch, aber mit Begründungen gemäß der *norma fidei*, der Heiligen Schrift zu argumentieren. In ihrem Pamphlet bringt sie ihre Sicht über die Einführung der Reformation, die damit verbundenen Errungenschaften für das religiöse Leben und die Studien sowie über die Notwendigkeit einer innerprotestantischen Einigung kraftvoll zum Ausdruck.

Caritas Pirckheimer protestierte, als der Nürnberger Rat im Frühjahr 1525 den Schwestern des Klaraklosters seelsorglichen Beistand verweigerte und ihren Beichtvater und Prediger, traditionell ein Franziskaner, entlassen wollte. Der Streit eskalierte, als der Nürnberger Rat der Äbtissin befahl, Schritte zur Auflösung der Klostersgemeinschaft einzuleiten und im Juni 1525 prompt drei Mütter ihre Töchter aus dem Kloster nehmen wollten⁴⁴. Verhandlungspartner der Äbtissin war der Pfleger des Klaraklosters und Ratsherr Kaspar Nützel (1471–1529), ein Anhänger Luthers. Als sich Caritas den Anordnungen nicht fügte, sondern argumentierte, bot ihr Nützel Anfang November an, man wolle mit ihr disputieren. Sie aber lehnte es ab. Sie gab vor, sie könne mit der »weisheit« eines »hoch gelehrten doctor[s]« nicht konkurrieren⁴⁵. Auf Nützels Vorgabe, Caritas sei »mit hocheerer vernunft begabt«, als ihm »lieb sey«, legt sie das auch andernorts oft wiederholte Bekenntnis ab: »weiß ich wol, das ich ein armer, ploder mensch pin, ungelert und unerfarn in allem gutten«⁴⁶. Ihre Torheit aber stellt sie als höhere Weisheit dar, von der Paulus

43 Katharina SCHÜTZ ZELL, Ein Brieff an die gantze Burgerschafft der Statt Straßburg [...] Dabey auch ein sanffte antwort/auff jeden Artikel/seines brieffs Anno M.D.LVII, in: MCKEE, Katharina Schütz Zell (wie Anm. 23), Bd. 2, S. 167–303, hier zum »klain gesprech« S. 180 u. McKees Einleitung, S. 156.

44 Zusammenfassung von LIPPE-WEISSENFELD HAMER, Caritas Pirckheimer (wie Anm. 20), S. 247–253.

45 Willibald Pirckheimer, d.h. Caritas PIRCKHEIMER d.Ä. an Kaspar Nützel, den Pfleger (Kurator) des Klara-Klosters, Nürnberg, 1. Drittel November 1525, in: Willibald PIRCKHEIMER, Briefwechsel, hg. u. bearb. v. Helga SCHEIBLE, Bd. 6, München 2004, Nr. 984, S. 53–59, hier S. 54, Z. 4f.

46 Belege für die Selbstverkleinerung erörtern Ursula Hess und Claudia Spanily. Hess unterscheidet fünf rhetorische *finis* in Caritas' Selbstbezeichnung als *oratrix humilis*: (1) Ausdruck tatsächlicher Sprachunsicherheit in einer ungewohnten, weil von Männern dominierten Kommunikationsform, (2) Aktualisierung des traditionellen Topos weiblicher Minderwertigkeit, (3) Strategie in Unterhandlungen zur Durchsetzung ihrer Interessen, (4) Markierung einer Haltung, die den Regeln des *decorum* in der humanistischen Kommunikation genügen würde, (5) Ausdruck frommer Demut gegenüber Gott (vgl. HESS, *Oratrix humilis* [wie Anm. 20], S. 196–200). Im gegenwärtigen Fall, da Caritas diesen Topos heranzieht, um sich einer geforderten Disputation zu entziehen, spielt sie wohl mit der semantischen Mehrdeutigkeit der herab-

schwärmte: »Weiß auch woll, das alle »weltliche Weißheit vor got ein torheit ist« [1 Kor 3,19]«⁴⁷. Den wahren Grund für ihre Weigerung nannte sie auch: Eine Disputation der Nürnberger Männer mit den Klosterfrauen wäre unnötig, ihr Ergebnis entspräche nicht der Wahrheit und wäre den Klosterfrauen schädlich, da die Nonnen zu allem, was die Obrigkeit begehrte, gehorsam »ya sprechen« würden, dabei jedoch ihr anders lautendes Gewissen betrögen⁴⁸. Würden sie sich in einer Disputation mit dem Nürnberger Rat verstellen – sich »anders erzaigen, denn es uns im herczen were« –, wäre dies »gleyßneyre«, eine Sünde »wider got«, die der Nürnberger Rat doch nicht ernsthaft wünschen könne. Caritas fährt fort, sie und ihre Nonnen hätten Andreas Osianders Predigten angehört, Wenzeslaus Lincks Schriften studiert und deren »maynung« und Endzweck erschlossen: »Wir sind im zu wenig, das wir mit solchen hochgelerten leutten disputirn sollen. Wir sagen, was wir wöllen, so müß wir unrecht haben«⁴⁹. Caritas warb aber auch für ein angemessenes Verständnis von Reformation. Sie führte den Nachweis, dass sich die Klarissen ebenfalls an den Zielen einer Rückkehr zu den Praktiken des Urchristentums und zur Heiligen Schrift als Norm des Glaubens orientierten – an Zielen, welche den Reformatoren teuer waren. Das Klosterleben versteht Caritas als schwesterliche Liebesgemeinschaft, in Anlehnung an die christliche Urgemeinde, die Erasmus im Adagium »omnia amicis communia« pries⁵⁰. Der Rat schieße über das reformatorische Ziel hinaus, wenn er die Klöster aufheben will, Hurenhäuser (»schant heüßer«) aber als kleinere Übel in seiner Stadt duldet⁵¹. Die Nonnen beherzigten die paulinische Lehre (1 Thess 5,21), wonach sie nur nach sorgfältiger Prüfung das befolgten, was sie für gut hießen⁵². Nicht die Klosterregel stelle ihre Lebensnorm dar, vielmehr richte sich die Klostergemeinschaft an Christus aus, der uns »mit seiner marter und heiligen plut versont« habe. Unverhohlen kritisiert Caritas Osianders Predigten, indem sie wünscht, er möge lehren, wie man Aufruhr verhüten könnte, bevor »so vil leut zu todt geschlagen wern worden«⁵³. Sie verspricht sich mehr Verständnis von Melanchthon, dessen Besuch für November 1525 angekündigt

setzenden Selbstverkleinerung. Lateinische Belege für Selbstverkleinerungsformen bringt SPANILY, Autorschaft und Geschlechterrolle, S. 256–271.

47 Caritas PIRCKHEIMER an Kaspar Nützel (wie Anm. 45), S. 55, Z. 31–35.

48 Ebd., S. 55, Z. 10–21.

49 Ebd., S. 56, Z. 80–82.

50 Ebd., S. 56, Z. 50–54; ERASMUS VON ROTTERDAM, Adagiorum chiliades (Adagia selecta). Mehrere tausend Sprichwörter und Sprichwörtliche Redensarten (Auswahl), übers., eingel. u. mit Anm. versehen v. Theresia PAYR, Darmstadt 1972, S. 358–362.

51 Ebd., Z. 54f.

52 Ebd., S. 57, Z. 117f.

53 Ebd., Z. 121–124 u. S. 58, Z. 155–159.

sei, denn ihm missfalle, »das man die leut mit gewalt zum glauben will notten und zu den dingen, die wider ir gewissen sind«⁵⁴.

Im Dezember wurde Dr. Wenzeslaus Linck mit der »Unterweisung« der Nonnen und ihrer Äbtissin beauftragt. Wieder reagierte Caritas abweisend, da sie es »nit not acht«, mit dem »hochgelerten doctor« zu »disputirn«⁵⁵. Tatsächlich funktionierte die gelehrte Frau die Unterweisung zu einem Streitgespräch um, in dem Linck, der vorgesehene Lehrer, nicht das letzte Wort erhielt. Linck adressierte Caritas, indem er, aufgrund seiner eigenen Erfahrungen als Augustiner, der 1523 dem Klosterleben den Rücken gekehrt hatte, den Klarissen in seinen Augen Missstände und falsche Praktiken, wie sie in der römischen Kirche verbreitet seien, zur Last legte: Sie riefen Heilige an, setzten ihre Hoffnung auf die Werkgerechtigkeit, hielten an unbiblischen Zeremonien fest; die Ordensgelübde seien »abgotterey« und »lauter menschengedicht«. In ihrer Antwort, die auf eine Widerlegung Punkt für Punkt hinausläuft, gebrauchte Caritas den Dienstweg und schrieb an den verantwortlichen Pfleger Nützel. Sie verweist darauf, dass die Kommunikation der gläubigen Klosterfrauen mit Gott oberste Norm für ihr Verhalten sei, nicht die Unterwerfung unter menschliche Gesetze. Daher stehe nicht Dr. Linck, dem Theologen, ein Urteil über den Glauben und die Frömmigkeitspraktiken der Nonnen zu, sondern Gott allein. Freilich könnten sich die Nonnen irren, aber ihr gemeinsamer Richter sei Gott. Die Autorität des lutherischen Predigers, der mit Schriftstellen seine Kritik untermauert, akzeptierte Caritas nicht, da sie sehe, wie »yederman« sich auf die »geschrift« berufe, um seinen Wahrheitsanspruch zu begründen, ohne sich auf eine gemeinsam erkannte Wahrheit zu einigen. Linck ging in seiner zweiten Unterweisung auf diesen Einwand ein, indem er Caritas eine mündliche Unterredung anbot, um mit ihr den wahren Gehalt der Heiligen Schrift zu erkunden. Unter Berufung auf 1 Thess 5,21, da Linck ebenfalls dieses Pauluswort gebraucht hatte, forderte Caritas für ihr Kloster die Freiheit, bei ihrem Glauben, d.h. ihren Auslegungen der biblischen Worte, und ihrer Auffassung von einer christlichen Lebensgemeinschaft zu bleiben. Den Gang der Auseinandersetzung erfahren wir aus Caritas' eigener Briefchronik⁵⁶. Sie selbst dokumentierte also, welche Wende die Unterweisung genommen hatte, nämlich die zu einem Streit-

54 Ebd., S. 58, Z. 155–158 und 164–166. Vgl. Philipp MELANCHTHON'S Schreiben an Willibald Pirckheimer, in: MBW-T 2 (1995), Nr. 393.

55 Lippe-Weissenfeld Hamer, hat den Verlauf des – als Unterweisung initiierten – Streitgesprächs zwischen Caritas und Linck, via Nützel als Vermittler, rekonstruiert, in: LIPPE-WEISSENFELD HAMER, Caritas Pirckheimer (wie Anm. 20), S. 256–267, hier S. 256.

56 Der Titel »Denkwürdigkeiten« stammt aus dem 19. Jahrhundert. Vgl. Caritas PIRCKHEIMER Quellensammlung, Bd. 2: Die Denkwürdigkeiten, hg. v. Josef PFANNER, Landshut 1962; vgl. den Nachdruck, hg. v. RENNER (1982).

gespräch über die rechte Interpretation der Heiligen Schrift und die lebenspraktischen, ethischen Maximen, die daraus folgten.

b) Diatribe

Eine eigene Tradition des literarischen Streitgesprächs stifteten auch Erasmus mit seiner auf die zweite Sophistik Bezug nehmenden *Diatribe de libero arbitrio* und Luther mit seiner Antwort⁵⁷. Bedingung für einen polemischen Schlagabtausch mit satirischem Impetus war die Gleichrangigkeit der Dialogpartner als intellektuelle Meinungsführer. Frauen, die sich eben dies anmaßen, also mit der Publikation einer namentlich adressierten Schrift ein öffentliches Streitgespräch initiieren wollten, erhielten keine gleichwertige, sachbezogene Antwort.

Mit ihrer *Epistre tresutile et composée pour une femme chrestienne de Tornay, envoyée à la Royne de Navarre seur du Roy de France. Contre les Turcz, Iuifz, Infideles, faulx chrestiens, Anabaptistes & Lutheriens*, die an Marguerite de Navarre, die Schwester Franz' I., gerichtet war, strebte Marie Dentièrre eben eine solche Diskussion in Frankreich an und bezog König und Königsfamilie sowie königliche Beamten, die für die Besetzung der Pfarrstellen und Bistümer zuständig waren, in den intendierten Adressatenkreis mit ein. Als diese Epistel im April 1539 mit falschem Druckort (»Antwerpen«) und den Initialen der Autorin »M.D.« ausgeliefert werden sollte, wurden der Drucker Jean Girard und Maries Ehemann Antoine Froment zur Verantwortung gezogen und verhört⁵⁸. Der Grund für die Unterdrückung der Schrift war, nach Auskunft eines Lausanner Pfarrers (Beatus Comte), dass der Titel eine Frau als Autorin ankündigte und diese kein Recht zur kirchlichen Verkündigung habe⁵⁹. Froment erklärte, die Genfer Pfarrer »se sentoyent blessés, picqués et honnies d'une femme« (sie fühlten sich durch eine Frau verletzt, provoziert und beschämt)⁶⁰. Froment gelang es selbst drei Jahre

57 Barbara MAHLMANN-BAUER, Luther gegen Eck, Luther gegen Erasmus und Castellio gegen Calvin. Die Normalform reformatorischer Streitgespräche und die Entgleisung eines innerprotestantischen Streits, in: Marc LAUREYS/ROSWITHA SIMONS (Hg.), Die Kunst des Streitens. Inszenierung, Formen und Funktionen öffentlichen Streits in historischer Perspektive, Göttingen 2010 (Super alta perennis. Studien zur Wirkung der klassischen Antike 10), S. 167–218.

58 Erica DEUBER ZIEGLER/Natalia TINHONOV, Les femmes dans la mémoire de Genève, Genf 2005, S. 40f.; Ingrid AKERLUND, Sixteenth Century French Women Writers, Lewiston/New York 2003; Thomas HEAD, Marie Dentièrre. A Propagandist for the Reform, in: Katharina M. WILSON (Hg.), Women Writers of the Renaissance and Reformation, Athens/GA 1987, S. 260–267; BACKUS, Marie Dentièrre (wie Anm. 19), S. 180–183; ZIMMERLI-WITSCHI, Frauen in der Reformationszeit (wie Anm. 21), S. 57–70.

59 Mary MCKINLEY, Marie Dentièrre. An Outspoken Reformer enters the French literary Canon, in: SCJ 37 (2006), H. 2, S. 401–412, hier S. 411.

60 ZIMMERLI-WITSCHI, Frauen in der Reformationszeit (wie Anm. 21), S. 71, Anm. 69.

später – also nach der erbetenen Rückkehr Calvins und Farel's nach Genf – nicht, Dentières Epistel in den Druck zu bringen.

Aber durch die Begegnung mit der aus ihrem Kloster in Tournai geflohenen Äbtissin und wahrscheinlich aufgrund ihrer Sicht der Anfänge der Genfer Reformation in ihrer ungedruckten Abhandlung *La guerre et deslirance de la ville de Genève* wurde eine andere Äbtissin der Genfer Klarissen, Jeanne de Jussie, dazu angeregt, in den Jahren vor 1555 ihren Rückblick auf die Bedrohung ihres Klosters Sainte Claire in den Jahren 1532 bis 1536 niederzuschreiben und im franziskanischen Geist theologisch zu deuten, als Strafe für begangene Sünden, entsprechend dem Heilsplan Gottes, diese mit Hilfe seines Satelliten, des Teufels, in Menschengestalt zu züchtigen⁶¹. Entsprechend teuflisch wird Marie Dentière unter dem Datum des 26. August 1535 geschildert: eine runzlige alte Frau, falsche Äbtissin mit teuflischer Zunge, die sich in den Konvent einmischte, »de pervertir gens de deuotion« und um das fromme Klosterleben als »vie diabolique« zu verunglimpfen.

Argula von Grumbach richtete Sendbriefe an die Universität Ingolstadt, an Herrscher, den Rat Regensburgs und ihren Verwandten Graf von Thering, um den Magister Seehofer zu verteidigen, der wegen Sympathien mit Luthers Lehre gefangengenommen und von der Universität verwiesen worden war. Nachdem der kursächsische Rat Hans von der Planitz und Georg Spalatin im Interesse der sächsischen Unabhängigkeitspolitik gegenüber dem Kaiser Kopien dieser Schreiben in den Druck brachten, bemühte sich die Adelige fortan selbst um eine publizistische Verbreitung ihrer Ansichten. Die einzige literarische Reaktion, die sie auslöste, war ein im Sommer 1524 in Landshut erschienenenes Spottgedicht eines anonymen Ingolstädter Studenten namens Johannes, mit dem Titel *Ein Spruch Von der Staufferin*. Der Anonymus trachtete nur danach, sie als Frau herabzusetzen: Sie sei nicht ermächtigt oder berechtigt zur öffentlichen Rede.

Ihre Schamlosigkeit, Zuchtlosigkeit und ihr närrischer Umgang mit der Schrift seien nicht nur gravierende persönliche Fehler, sie untergrüben zudem die gesellschaftliche Ordnung, die nach Evas Ursünde von Gott eingesetzt wurde⁶².

Argula gab ihm ebenfalls in poetischer Form Bescheid. Für die Diffamierungen hatte sie nur Verachtung übrig, nahm aber den Anlass wahr, in der Bibel mächtige Zeuginnen für erfolgreiches weibliches Eintreten gegen Unrecht und Gefahr aufzurufen, und widerlegte die Anschuldigungen ihres Kontra-

61 Jeanne DE JUSSIE, *Petite Chronique*, eingel., hg. u. komm. v. Helmut FELD, Mainz 1996 (VIEG 167), hier S. XL–XLII u. 238f.

62 MATHESON, *Argula von Grumbach*, S. 132 (wie Anm. 21); HALBACH, *Argula von Grumbach* (wie Anm. 21), S. 170–185.

henten⁶³. Auf Initiative des Kanzlers Leonhard Eck verfügte Herzog Wilhelm IV. Anfang 1524, dass Friedrich von Grumbach aus seinem Pfliegeramt von Dietfurt entlassen wurde⁶⁴. Wer die Macht hat, handelt: Der katholische Herrscher sah sich ebenso wenig wie seine Landesuniversität genötigt, sich mit der Freifrau auf einen Wortkampf wegen eines ungehorsamen Magisters einzulassen.

Während Marie Dentièrre und Argula von Grumbach offensiv voringen, von sich aus die Initiative ergriffen und sich für ihr Vorgehen am Muster der Disputation, des mündlichen Gesprächs, des untertänigen Sendbriefs oder der Diatribe orientierten, nannte Katharina Schütz Zell ihre erste Schrift eine *Entschuldigung [...] für Matthes Zellen, jren Eegemahel/der ein Pfarrer und dyner ist im wort Gottes zuo Straßburg. Von wegen grosser Lügen uff jn erdiecht* (Straßburg 1524). Erst auf den Angriff gegen ihren Ehemann reagierte sie publizistisch: Sie sei »zuo schreyben dannocht bewegt« worden aus Sorge um die vom Angreifer irreführten »frum/einfaltig« Straßburger⁶⁵. Die Eheschließung der Sechszwanzigjährigen mit dem ersten reformatorischen Prediger, dem Münsterprädikanten Matthäus Zell, am 3. Dezember 1523 erregte öffentliches Aufsehen. Der *Entschuldigung* der Ehefrau ging die öffentliche Erklärung Matthias Zells zum Schritt der widerrechtlichen Verehelichung voraus: *Christeliche verantwortung uber Artikel jm vom Bischöfflichen Fiscal [...] entgegen gesetzt* (Straßburg 1523). Dort vertrat er, anknüpfend an Äußerungen Luthers seit 1520, die Ansicht, dass Priester jetzt heiraten sollten⁶⁶. Katharina Zells Verteidigung der Priester-ehe in einer eigenen Schrift (1524) löste eine Beschwerde des Bischofs beim Straßburger Rat aus. Außerdem wurde Matthäus Zell vor den Rat geladen und gebeten, seiner Frau die Publikation weiterer Pamphlete zu verbieten – was auch erfolgte⁶⁷. Katharina begann ihre Verteidigung mit einer Erklärung: Christen seien aus Liebe zu ihren Nächsten dazu aufgerufen, Unschuldige gegen ihre Verleumder in Schutz zu nehmen. Sie wies die Verdächtigungen zurück, Matthäus und sie lebten liederlich und gotteslästerlich, rechtfertigte vielmehr ihren Ehebund mit Matthäus als »Arbeitsgemeinschaft für den Glaubenskampf« und stand zu ihrer beiderseitigen seelsorglichen Verantwortung für die Gemeinde mit dem Argument, ledige Pfarrer wären aufgrund ihrer moralischen Unzulänglichkeit nicht zur heilswirksamen Austei-

63 MATHESON, Argula von Grumbach (wie Anm. 21), S. 133.

64 ZIMMERLI-WITSCHI, Frauen der Reformationszeit (wie Anm. 21), S. 94f.; HALBACH, Argula von Gumbach (wie Anm. 21), S. 90; WA.B 3, S. 245–248.

65 McKEE, Katharina Schütz Zell (wie Anm. 23), Bd. 2, S. 21–47, hier S. 22.

66 KAUFMANN, Pfarrfrau und Publizistin (wie Anm. 42), S. 182f.

67 ZIMMERLI-WITSCHI, Frauen der Reformationszeit (wie Anm. 21), S. 74f.; McKEE, Katharina Schütz Zell (wie Anm. 23), Bd. 2, S. 17.

lung der Sakramente geeignet⁶⁸. Außerdem brachte sie Argumente für die Rechtmäßigkeit der Priesterehe aus der Heiligen Schrift vor und beschrieb die Anforderungen an einen guten Seelenhirten.

Unter dem Eindruck des Augsburger Interims, das für Straßburg zur Folge hatte, dass Martin Bucer vertrieben wurde, entschied sich Katharina Zell 1557 erstmals für ein publizistisch offensives Vorgehen gegen den jungen Münsterprediger und Nachfolger im Predigtamt ihres Ehemannes, Ludwig Rabus⁶⁹. Sie war zugleich eine vehemente Gegnerin der kaiserlichen Politik, die im Interim zum Ausdruck kam, und Verfechterin einer offenen, konzilianten politischen Haltung, aus Furcht vor militärischen Konsequenzen, die unnachgiebige Lutheraner treffen könnten. Ludwig Rabus war einst als mittelbarer Vikar im Hause der Zells aufgenommen worden und so gleichsam in das Straßburger Kirchenwesen hineingewachsen. Als er 1549 die Pfarrstelle Zells übernahm, der im Januar 1548 gestorben war, wollte er bei der geschätzten »Kirchenmutter« mit Frau und Kindern wohnen bleiben. Im November 1556 nahm Rabus eine Stelle als Superintendent in Ulm an. Am 9. Dezember legte Straßburg ein Veto ein: Der Rat wollte ihn nicht gehen lassen, da er als Pfarrer Verpflichtungen hatte und Nachfolger rar waren. Mitte Januar 1557 wünschten die Ulmer eine regelrechte Entlassung und ein Arbeitszeugnis. Dieses wurde ihm aber verweigert, aus Protest gegen sein Ausscheiden. Rabus begründete seinen Weggang mit der Toleranz der Straßburger gegenüber römisch-katholischen Messfeiern an sieben Orten, dem Zulassen von anti-lutherischen Kanzelpredigten sowie der seiner Meinung nach zu großzügigen Haltung gegen Täufer und Anhänger Schwenckfelds.

Ihren ausführlichen offenen Brief an die Bürgerschaft der Stadt Straßburg publizierte die Witwe Zell 1557 ebenda, zusammen mit zwei früheren Schreiben an Ludwig Rabus und dessen Antwort⁷⁰, erst nachdem es ihr nicht

68 KAUFMANN, Pfarrfrau und Publizistin (wie Anm. 42), S. 183; die Formulierung »Arbeitsgemeinschaft [...]« stammt von Barbara BECKER-CANTARINO, Frauen in den Glaubenskämpfen, in: Gisela BRINKER-GABLER (Hg.), Deutsche Literatur von Frauen, Bd. 1, München 1988, S. 149–171, zitiert von KAUFMANN, Pfarrfrau und Publizistin (wie Anm. 42), S. 184.

69 Ausführlicher als Kaufmann stellt es Elsie McKee dar. MCKEE, Katharina Schütz Zell (wie Anm. 23), Bd. 1, Kap. 7 u. Bd. II, S. 155–166. Dies., Katharina Schütz-Zell (1498–1562). Une réformatrice laïque parle, in: Autour du 500^e anniversaire de Catherine Schütz-Zell (1498–1562). Paroles féminines, discours sur les femmes dans le protestantisme (XVI^e–XVII^e siècles). Actes de la journée d'études organisée le 29 octobre 1998 à la Faculté de Théologie Protestante par le Groupe de recherches sur les non-conformistes religieux des XVI^e et XVII^e siècles et l'histoire des protestantismes, hg. v. Matthieu ARNOLD, in: PosLuth 1999; Christian MÖLLER, Katharina Zell (1497/98–1562). »Kirchenmutter« von Straßburg, in: Peter ZIMMERLING (Hg.), Evangelische Seelsorgerinnen. Biografische Skizzen, Texte und Programme, Göttingen 2005, S. 46–63.

70 Ein Brief an die gantze Burgerschafft der Statt Straßburg von Katharina ZELLin/dessen jetzt sälligen Matthei Zellen/deß alten vnd ersten Predigers/des Euangelij dieser Statt/nachgelassne Ehefraw/Betreffend Herr Ludwigen Rabus/jetz ein Prediger der Statt Ulm/sampt zweyen brieffen jr vnd sein/die mag menglich lesen vn vrtheilen ohn gunst vnd hassz son-

gelingen war, den jungen Pfarrnachfolger ihres Mannes im Gespräch und in persönlichen Briefen zu einer Erklärung zu bewegen. Der Gang an die Straßburger Öffentlichkeit ist als Protest gegen Rabus' ausweichende Reaktion auf ihre Kritik an seiner Weihnachtspredigt des Jahres 1555 zu verstehen, in der er gegen die Anhänger Zwinglis und Kaspar Schwenckfelds polemisierte⁷¹. Katharina Zell hatte ihm ihre Kritik an der Predigt, mit einem Zusatz versehen, am 6. Februar 1556 geschickt. Darin verteidigte sie sich gegen seinen Vorwurf, sie nehme nicht regelmäßig am Gottesdienst teil. Rabus weigerte sich, diesen Brief überhaupt entgegen zu nehmen und schickte ihn »mit herben wortten« an die Absenderin zurück. Katharina verteidigte darin Schwenckfeld unter Berufung auf die Straßburger Reformatoren als Zeugen des Evangeliums. Außerdem befürchtete sie, aus dem betont lutherischen Amtsverständnis, wie es Rabus vortrug, könnte ein neues Papsttum folgen. Rabus bereitete 1556 heimlich seine berufliche Veränderung vor. Ende des Jahrs verließ er seine Straßburger Gemeinde, inzwischen mit einem Tübinger Dokortitel versehen, um die besser bezahlte Superintendentenstelle in Ulm anzunehmen, da der Straßburger Rat nicht gewillt war, seinem Ultimatum Folge zu leisten und den durch das Interim wieder installierten »Bäpstlichen abgott« abzuschaffen. Er mochte auch enttäuscht darüber sein, dass ihm Johannes Marbach als Präses des Straßburger Kirchenkonvents vorgezogen wurde. Katharina Zell warf in ihrem öffentlichen Brief 1557 Rabus, dem ehemaligen »armen Schüler« und Vikar, vor, seine Herde aus Karrieresucht im Stich gelassen und sich ohne Erklärung fortgemacht zu haben.

Es ist das erste Mal, dass eine Frau eine ganze Kontroverse – ihren Handel mit dem aufmüpfigen Theologen Rabus – aus eigener Initiative an die Öffentlichkeit brachte. Diese konnte die Schmähungen des Rabus und ihre theologischen Entgegnungen lesen. Eventuell bestehende Vorurteile gegen die selbstbewusste, ihre Rolle vielleicht überschätzende Frau sollten sich, so hoffte die Autorin und Herausgeberin wahrscheinlich, während der Lektüre in abschätzigere Urteile über ihren intellektuell und menschlich unterlegenen Gegner verkehren. Die Witwe behielt jedoch nicht das letzte Wort. Erhard Landolff und Clemens Hartmann schrieben »allen Christen zur warnung« eine *Billiche Antwort zum vorsprung, allein auff die Vorrede des schmähbrieffes, welchen Katharina Zellin wider Doctor Rabum öffentlich hat lassen außgehen* (1558). Darin wurde Katharina als »Dienerin des Teufels« bezeichnet, der sich solcher Instrumente bediene, um in der Endzeit Irrlehren zu ver-

der allein der warheit warnemen. Dabey auch ein sanffte antwort/ auff jeden Artickel/ seines brieffs. Anno MDLVII (Straßburg), in: MCKEE, Katharina Schütz Zell (wie Anm. 23), Bd. 2, Kap. 6: The Rabus Correspondence, S. 167–303.

71 ZIMMERLI-WITSCHI, Frauen in der Reformationszeit (wie Anm. 21), S. 86f.

breiten. Immerhin wurde aber auch ihre Abendmahlstheologie einer ordentlichen Widerlegung für würdig befunden⁷².

Mit Zells Brief und der Antwort zweier Verteidiger des Rabus haben wir eine Schwelle in der Geschichte weiblicher theologischer Autorschaft und der Äußerung weiblicher Nonkonformität überschritten. Katharina Zell vollzog den Schritt zur Festigung des lutherischen Bekenntnisses und die damit verbundenen Grenzziehung zu anderen protestantischen Richtungen nicht mit. Entgegen dem lutherischen Konfessionalismus eines Rabus war Katharina bestrebt, in Übereinstimmung mit der Ratsmehrheit, einen »gemeinprotestantischen« Consensus herzustellen, also

die summa des glaubens von dem jetzt saligen Martin Luther/Ulrich Zwinglin/Johann Ecolampadius/Mattheus Zell/Wolfgang Capito/Martin Bucer/Caspar Hedion/Urbanus Regius/Paulus Frygio/und andern vil frommen mennern⁷³.

Über die Frage, wie der Straßburger Protestantismus von Schwärmern und Täufern abzugrenzen sei, hatten sich schon Martin Bucer und Matthias Zell zerstritten. Die Zells blieben der anfänglichen Idee treu, dass der Protestantismus ein Sammelbecken aller sein sollte, die mit der Papstkirche unzufrieden waren, das Evangelium im Original lesen und danach ihr Leben ausrichten wollten. Für die Politik der Konfessionalisierung, welche durch das Interim schärfere Konturen erhielt, hatte Katharina Zell kein Verständnis, weil sie Grenzüberschreitungen gewohnt war. Sie hatte zu Flüchtlingen aus Schlesien und zu Schweizer Protestanten Kontakt, mit denen sie z.B. auch in der Ablehnung von Calvins Vorgehen gegen Servet einig war⁷⁴.

Thomas Kaufmann erklärt den Rückgang weiblicher Publizistik nach 1524 zum einen im Zusammenhang mit den Unruhen der Bauern, von deren sozialrevolutionärer Bibeldeutung die nicht-bäuerlichen, z.T. hochgestellten Frauen sich distanzieren, zum anderen mit einem Wandel des öffentlichen Diskurses in protestantischen Territorien, in dessen Zentrum der vorbildliche Hausstand und die Vorbildfunktion des Pfarrhaushalts rückte⁷⁵. Gary Waite hat nachgewiesen, dass diesem Ideal entsprechend auch in Täufergemeinden in den dreißiger und vierziger Jahren weibliche Laienpriesterinnen ausgegrenzt und mit Verboten belegt wurden. In dem Maße, wie in Straßburg und im Gebiet des Oberrheins die konfessionelle Polemik sich auf den jeweiligen Hauptgegner zuspitzte, um so größer wurde der Konformitätsdruck in der eigenen religiösen Gemeinde, so dass Heterodoxe des Teu-

72 KAUFMANN, Pfarrfrau und Publizistin (wie Anm. 42), S. 196f.

73 Ebd., S. 197.

74 ZELL, Ein Brief (wie Anm. 70), S. 209f.

75 THOMAS KAUFMANN, Geschichte der Reformation, Frankfurt a.M. 2009, S. 450.

felsbündnisses verdächtigt werden konnten. Anhänger von David Joris zum Beispiel, denen unterstellt wurde, sie leugneten die Realexistenz des Teufels, wurden in Straßburg und in Genf mit dem Vorwurf der Teufelsbrüderschaft konfrontiert und liefen Gefahr, wegen Hexerei angeklagt zu werden⁷⁶. Die Angst vor Verteufelungen der Art, wie sie Rabus, Landolff und Hartmann gegenüber Katharina Schütz Zell offen aussprachen, war vermutlich dafür verantwortlich, dass sich in den folgenden Jahrzehnten Frauen von publizistischen Fehden und öffentlichen Rededuellen fern hielten und verstummten. Aus den Beschuldigungen gegenüber Katharina Zell seitens jüngerer lutherischer Theologen wird erkennbar, wie der Ketzervorwurf Mitte des 16. Jahrhunderts eine Symbiose mit dem Verdacht der Teufelsbuhlschaft oder Teufelsbesessenheit einging⁷⁷. Die Offenheit, mit der sich protestantisch bewegte Frauen in den zwanziger Jahren zu Wort meldeten, besonders Argulas Kühnheit, sich uneigennützig für die Rehabilitierung Seehofers und das Recht anderer einzusetzen, in Ingolstadt das Evangelium mit Hilfe Luthers und Melanchthons zu studieren, wären nach 1548 und 1555 wahrscheinlich nicht nur missbilligt, sondern unter Häresieverdacht gestellt worden⁷⁸.

76 Gary WAITE, *Heresy, Magic and Witchcraft*, Basingstoke 2003, S. 73f. u. 113–116.

77 Ausgehend von Rabus' Verdacht, Katharina sei mit dem Teufel im Bunde, müsste man untersuchen, seit wann in Straßburg non-konformistische Frauen als Ketzerinnen angeklagt wurden und Ketzerei oder Schwärmertum zum Bestandteil einer Anklage wegen Hexerei werden konnte. Wolfgang Behringer konstatierte: »Die Hexenverfolgung kann hier [im 14./15. Jahrhundert] ihre Abkunft von der Ketzerverfolgung der päpstlichen Inquisition nicht verleugnen« und stellte außerdem fest, dass »in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts [...] sich im Zuge der Waldenserverfolgungen das Hexerei- vom Ketzereidelikt« abgelöst habe. Für den Zeitraum, in dem Katharina Schütz Zell wirkte, »zwischen 1520 und 1560«, bemerkte Behringer, dass sich »katholische wie protestantische Obrigkeiten [...] mit Verfolgungen« zurückgehalten hätten. Wolfgang BEHRINGER, »Erhob sich das ganze Land zu ihrer Ausrottung...«. Hexenprozesse und Hexenverfolgungen in Europa, in: Richard VAN DÜLMEN (Hg.), *Hexenwelten*, Frankfurt 1987, S. 131–169, hier S. 134f. u. 140. Levack bringt mehr Licht in unseren Problemzusammenhang: Er untersuchte den Zusammenhang zwischen Reformation und Hexenverfolgungen und betrachtete es als symptomatisch für eine durch die Reformation ausgelöste Welle religiöser Neubesinnung, dass die »Hexenverfolgungen es einzelnen ermöglichten, ihre eigene Schuld auf andere Mitglieder der Gemeinschaft zu projizieren und auf diese Weise ihre eigene Frömmigkeit zu bestätigen« und demnach »zu beweisen, daß Gott auf ihrer Seite stand, oder genauer, daß sie auf seiner Seite waren«. Der »Prozeß der Christianisierung« besonders der ländlichen Bevölkerung habe zu Beginn der Reformation und auch der Gegenreformation »zur Entstehung der Hexenjagd beigetragen. Priester und Laien hatten ein tiefes Bewußtsein von Sünde und persönlicher Schuld entwickelt und in der Folge auf die Hexen projiziert«. Damit liefert Levack eine Erklärung für Rabus' Vorwürfe gegenüber Katharina Schütz Zell. Vgl. Brian P. LEVACK, *Hexenjagd. Die Geschichte der Hexenverfolgungen in Europa*, übers. v. Ursula SCHOLZ, München 1995, S. 102–124, Zitate S. 120 u. 122.

78 KAUFMANN, *Geschichte der Reformation* (wie Anm. 75), S. 448.

c) Der Brief

Die hergebrachte Kommunikationsform zum Nachrichtenaustausch oder zur Klärung strittiger Fragen war der Brief. *Salutatio*- und *Valedictio*-Formeln regelten hier die Markierung sozialer Unterschiede. In Briefen an den Nürnberger Rat, ihren Bruder und andere Familienmitglieder und an Philipp Melanchthon verfocht Caritas Pirkheimer (1492–1532) ihr Anliegen, das Nürnberger Klara-Kloster, dem sie seit 1512 als Äbtissin vorstand, vor der Aufhebung zu bewahren und ihre Klosterfrauen vor der sozialen Unsicherheit eines Lebens ohne Klosterversorgung zu schützen. Die Briefe der berühmten Äbtissin und sprachenkundigen Gelehrten, der Conrad Celtis und Christoph Scheurl in Dedikationen lateinischer Werke Lob spendeten, erlangten trotzdem Publizität: Andreas Osiander, einflussreicher Prediger an der Lorenzkirche, riet dazu, Caritas den Briefwechsel mit anderen Klöstern und Theologen zu verbieten und sie aus der Stadt zu weisen, damit der Widerstand der Klarissen gegen die Reformation endlich gebrochen würde⁷⁹. Caritas' Versuch, außerhalb des Klosters und der Grenzen Nürnbergs mit Meinungsführern der Luthergegner Kontakt herzustellen, wurde ihr von Nürnberger Gegnern Hieronymus Emser verübelt. Der Versuch der Klosterfrau, sich an Emser zu wenden, war für protestantische Gegner des Klaraklosters ein willkommener Anlass, Caritas' sittliche Unbescholtenheit in Zweifel zu ziehen. Die anonyme Publikation von Caritas' Brief an Emser zusammen mit gehässigen, rufschädigenden Anmerkungen nahm ihr wahrscheinlich für immer die Lust, ihre Ansichten zu publizieren. Sie dankte Hieronymus Emser brieflich am 6. Juni 1522 für sein Auftreten gegen Luther und klagte über die Zustände in Nürnberg, die durch Luthers Lehre vergiftet seien. Der Brief geriet dann in die Hände von Nürnberger Lutheranern und wurde mit Glossen gedruckt, die Caritas' Sittsamkeit in Misskredit brachten. Diese anonyme Flugschrift ist ein Beispiel dafür, wie Frauen zu »Subalternen« (im Sinne Spivaks) wurden, nämlich zum Opfer im Parteienstreit zwischen Befürwortern der Reformation und Anhängern der römischen Kirche⁸⁰. Die zahlreichen Anspielungen auf Caritas' unsittlichen Lebenswandel (Unzucht, Völlerei und ungebührliche Gemeinschaft mit Mönchen) in den

79 Gudrun HONKE, Caritas Pirkheimer (1467–1532). Ein Beitrag gegen die Heroisierung von Frauen, in: Luise PUSCH (Hg.), *Schwester berühmter Männer. Zwölf biographische Porträts*, Frankfurt 1985, S. 9–49, hier S. 22; Andreas OSIANDER, *Schriften und Briefe April 1525 bis Ende 1527*, hg. v. Gerhard MÜLLER, Gütersloh 1977, S. 151.

80 [Caritas PIRCKHEIMER], *Eyn missyue odder Sendbrieff/so die AEBtissche von Nürnberg an den hoch berümpptenn Bock Emser geschrieben hatt/fast kunstlich vnn geistlich auch gut Nonhisch getichtet. DMXXIII* (Digitalisat BSB H. mon 733r); Walter LOEWENICH, Ein Lebensbericht aus evangelischer Sicht, in: Georg DEICHTETTER (Hg.), *Caritas Pirkheimer. Ordensfrau und Humanistin. Vorbild für die Ökumene. Festschrift zum 450. Todestag*, Köln 1982, S. 34; Martin H. JUNG, *Die Reformation. Theologen, Politiker, Künstler*, Göttingen 2008, S. 120f.

Marginalien nehmen Anstoß an Caritas' Beschreibung der reformatorischen Umtriebe in apokalyptischen Bildern und an ihrem Vergleich der Nürnberger Zustände mit Sodom und Gomorrha. So empörte sie sich über die »vordampften schandbüchlein filiorum sathane« mit ihren »vnuordeckt ketzerische lügenn« und »büberey«, die von einem verstockten Herzen zeugten. Die Geste des Danks für seine guten Argumente, den Caritas Emser »flexis poplitis et lachrimosis oculis« abstattet, deutet der gegnerische Glossator als unzüchtige Gebärde: »jungfrauen sollen nit vil myt den knyen schertzen [...] frauen aber weynen wann sye wöllenn/sagt Ouidius«. Eine Seite später wird sie als abenteuerlustige »vettel« diffamiert, die trotz ihrer lateinischen Gelehrsamkeit die rhetorische Stoßkraft ihres Appells »viriliter agite« übersehen habe.

3. Erasmus' »Schützenhilfe«?

Zu überlegen wäre, ob nicht Erasmus satirischer Blick auf das Geschlechterverhältnis Autorinnen dazu Mut gemacht hat, sich mit Sendbriefen zugunsten der Reformation publizistisch einzumischen. 1524 wurde der satirische Dialog *Abbatis et eruditae* in die Sammlung von Erasmus' *Colloquia familiaria* aufgenommen⁸¹. Der Dialog kehrt die Hierarchie im Verhältnis zwischen Nonne und männlichem Geistlichen um, mit dem satirischen Ziel, den Abt als ignoranten, lasterhaften Rüpel bloßzustellen. Er liefert der gelehrten Frau die passenden Stichworte, dank welcher sie mit ihren Fragen die Gesprächsführung übernimmt und in mehreren *praeteritiones* den Lesern das Abschluss-Urteil überlässt. Am Ende des Dialogs prophezeit die Frau ihren Geschlechtsgenossinnen künftig Führungspositionen und droht Lesern, die nicht auf der Höhe humanistischer *eruditio* sind, mit der Umkehrung der Macht- und Geschlechterverhältnisse. Ich glaube, dass Erasmus die mehrfachen Rundumschläge Argulas von Grumbach gegen lasterhafte Mönche und ungebildete Priester, gegen welche die Obrigkeit im Interesse des gemeinen Nutzens vorgehen sollte, in diesem Dialog verarbeitet hat:

Quodsi pergetis ut coepistis, citius anseres concionaturi sint, quam vos mutos pastores ferant. Videtis iam inverti mundi scenam: aut deponenda est persona, aut agendae sunt cuique partes⁸².

81 ERASMUS VON ROTTERDAM, *Opera omnia* I,3, hg. v. Louis-E. HALKIN/Franz BIERLAIRE/R. HOVEN, Amsterdam 1972, Introduction, S. 11.

82 Desiderius ERASMUS VON ROTTERDAM, *Colloquia familiaria*, in: Ders., *Ausgewählte Schriften. Lateinisch und Deutsch*, hg. v. Werner WELZIG, Darmstadt 1967, Bd. 6, S. 264f.: »Denn wenn Ihr so weitertut wie bisher, werden eher die Gänse predigen, als daß man Euch stumme Hirten

Angeregt wurde Erasmus hierbei vielleicht von Argulas erstem Schreiben *An den Ersamen Weysen Radt der stat Ingolstat* (Oktober 1523). Darin rechtfertigt sie ihren Protest gegen die Revokation Alsacius Seehofers und ihre Solidaritätsadresse mit allen, die, dank der Initiative Luthers und Melancthons, die Evangelien zur Grundlage ihrer Kritik an kirchlichen Missständen benutzten. Sie erklärt, die Obrigkeit könne ihrer Sache nicht schaden, auch wenn »ich vom leben zum tod käme«. Die Universitätsleitung verhalte sich so wie die »Sophisten«, welche ihre römische Kirche stellvertretend »für die haylige Christenlichen Kirchen« gesetzt hätten und sich wie die Juden gegenüber Pilatus auf ihr Strafgesetz beriefen. Viele Frauen würden sich leider noch so vorsichtig wie Nikodemus verhalten (Joh. 3,1 und 7,50), aber Argula prophezeit, ihr Zeugnis würde nachfolgenden Frauen Mut zur Einmischung machen. Falls sie um Christi willen den Tod erleiden müsste,

wurden gar vil hertzen dardurch erweckt [...] wurden hundert weyber wider sy schreiben. Dann jr seind vil, die beleßner vnd geschickter seind dann ich; vnd möchten also den namen vberkumen, das man sy ain schul für die weyber hiesse⁸³.

Erasmus verknüpfte den Spott über die Unbildung der Mönche und ihre Unfähigkeit für Führungsaufgaben mit der Frauenfrage, da er gelehrte Frauen kannte, für die in der kirchlichen und politischen Ämterhierarchie freilich kein Platz war. Als Anreiz wirkte diese brisante Mischung eines aktuellen Anliegens mit einer gar nicht anlassgebundenen Forderung nach Umkehrung der Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern nur bei Frauen, die Grund hatten, sich mit Leib und Seele für die Reformation zu engagieren, etwa nach Austritt aus einem Kloster und nach der Flucht in eine Gegend, wo Sympathien für die Reformation verbreitet waren. Der Umstand, dass protestantische Frauen nach 1524 dort, wo die Reformation Rückhalt gewonnen hatte, vor weiterer Publizistik zurückschreckten, mag auch damit zusammenhängen, dass sie fürchteten, von Erasmus und seinen Anhängern für Anliegen instrumentalisiert zu werden, die mit ihren theologischen Zielen nichts zu tun hatten. Denn stellte der Gesprächsausgang nicht überhaupt den männlichen Anspruch auf geistliche, besonders kirchliche Führungspositionen in Frage, wegen des Verdachts, es mangle denen, die solche Leitungsfunktionen innehaben, an Bildung? Dieser Vorwurf, den Erasmus mit seinem ignoranten, dünkelfaften Abt illustriert, mochte dort besonders aktuell sein, wo Äbte landesherrliche Funktionen ausübten. In protestantischen Territorien waren aber junge Männer in neuen kirchlichen Leitungsfunktionen

länger erträgt. Ihr seht, daß die Bühne sich wandelt. Entweder muß man abtreten oder seine Rolle spielen«.

83 GRUMBACH (wie Anm. 21), Schriften, S. 99f.

und als theologische Hochschullehrer dringend nötig. An den Hohen Schulen wurden mit landesherrlicher Unterstützung Curricula erarbeitet, in denen Theologiestudenten auf künftige Führungspositionen vorbereitet wurden. Da wäre es kontraproduktiv gewesen, wenn sich Protestantinnen zur Legitimierung ihrer Anliegen auf Erasmus' *erudita* berufen hätten. Dies hätte den Eindruck erwecken können, sie stellten die Notwendigkeit guter, selbstverständlich männlicher Kirchenführer und Hochschullehrer überhaupt in Frage. Die protestantische Bildungsbewegung in Wittenberg, Marburg und Tübingen hatte dafür gesorgt, dass ein derartig unfähiger Abt, wie ihn Erasmus in seinem Colloquium entwarf, entmachtet worden war. In Territorien, wo gut ausgebildete Theologen und Juristen kirchliche und staatliche Führungspositionen übernahmen, hätten Flugschriftenautorinnen, wenn sie sich mit Argumenten der erasmianischen *erudita* in Szene setzen würden, die neue Ordnung in Frage stellen können.

Aber genau diese von Erasmus dramaturgisch überzeugend gegen die anfängliche Lesererwartung vom gelehrten Abt und der ignoranten Frau hergestellte unheilige Allianz – hier »nous« – die Frauen, die das Evangelium verkünden, weise, arm und bescheiden sind, dort »vous« – die Mönche, Bischöfe, Kardinäle, die sich über das Evangelium hinwegsetzen, um den Lastern zu frönen, – beschwor Marie Dentièrre in ihrer Genfer Epistel an Marguerite de Navarre in einer pathetischen Apostrophe an die wohlmeinenden Herrscher, mitsamt den geistlichen Funktionären, die zu berufen in ihrer Macht stand:

Ils sont tant de docteurs, tant de sages, tant de grans clers, tant d'universitez contre nous, paovres femmes, qui sommes rejectées et mesprisées de tout le monde. Je demande, n'est-il pas aussi mort pour les paoures ignorans et idiotz que pour les messieurs les rases, tondus et mittrez ? Est-il tant seulement dict, allez, preschez mon Evangile à messieurs les sages et grandz docteurs ? N'est-il pas dict à tous ? Avons-nous deux Evangiles, l'un pour les hommes, et l'autre pour les femmes? L'un pour les sages, et l'aultre pour les folz?

So viele Gelehrte, Weise, große Kirchenmänner und Hochschulen sind gegen uns arme Frauen, die man überall zurückweist und verachtet. Ich frage euch: Ist er nicht auch für die armen Unwissenden gestorben, ebenso wie für die glatt rasierten Herren mit Tonsur und Bischofshut? Haben wir zwei Evangelien, eines für Männer und ein anderes für Frauen? Eines für Weise, das andere für Toren?⁸⁴

84 Marie DENTIÈRE à Marguerite de Navarre, Epistre très vtile faicte & composée par vne femme Chrestienne de Tornay, Envoyée à la Royne de Nauarre seur du Roy de France[...] Anuers, M. Ve. XXXIX. Auszüge in Aimé-Louis HERMINJARD (Hg.), Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française, tome cinquième 1538–1539, Genf/Paris 1878, Nr. 785, S. 285–304, und bei Antoine RILLIET (Hg.), La Guerre et la deslivrance de la ville de Genève, in:

Wie viele Bischöfe, Priester, Mönche seien nur auf den Eigennutz, die Bauchsorge, bedacht und für ihr geistliches Amt inkompetent. Geiz, Ehrsucht und Verwirrung regierten die Welt und stifteten Streit, und die Frontlinie trenne nicht nur Arm und Reich, Weise und Ungebildete, sondern auch Frauen und Männer.⁸⁵

In Frankreich, wo nach der »Plakat«-Affäre Protestanten unerwünscht waren und diskriminiert wurden, hegte die Schwester des Königs durchaus Sympathien für die Anhänger Luthers. Daher schienen Hoffnungen nicht ausgeschlossen zu sein, dass sie sich bei Franz I. für die Verbesserung der Chancen für Protestanten würde einsetzen können. Vielleicht erschien der Ex-Äbtissin, die Marguerite de Navarre persönlich kannte, die brisante erasmianische Mischung zwischen Reformationsanliegen und der *Querelle des femmes* aktuell, und ihrem Genfer Ehemann, der von der Ausweisung Calvins und Farel durch den Rat der Zweihundert enttäuscht war, ebenfalls.

4. Legitimationsstrategien öffentlicher weiblicher Rede

Damit ergibt sich der nächste Gesichtspunkt, die Frage nach gemeinsamen Themen in den religiösen Streitschriften der Frauen. Nehmen die Autorinnen Streit und Kontroversen um das rechte Verständnis der christlichen Lehre, den Wunsch nach Reformation im Sinne der Wiederherstellung frühchristlicher Verhältnisse zum Anlass, für sich und ihr Geschlecht mit Worten um Gleichberechtigung und gleiche Bildungs- und Betätigungschancen zu kämpfen?

Wie legitimieren sie ihren Auftritt auf dem publizistischen Forum als Frauen, die gegen traditionelle Rollen und Erwartungen verstoßen, entschuldigend oder auftrumpfend und selbstbewusst?

Die Untersuchung konzentriert sich auf Argula von Grumbach und Katharina Zell, weil sie zu den ersten Verfasserinnen von Flugschriften gehörten und weil sich ihre Aktivitäten bis in die Jahre nach dem Augsburger Interim beobachten lassen. Beide lasen als Mädchen die Bibel und begründeten ihr publizistisches Engagement damit. Argula habe von ihrem Vater mit zehn Jahren eine deutsche Bibel bekommen, wahrscheinlich eine Koberger-Bibel (Nürnberg 1482), aber »observantzer«, d.h. Bettelmönche, hätten ihr abgeraten, dem Lektürebefehl des Vaters Folge zu leisten⁸⁶.

Mémoires et documents publiées par la société d'histoire et d'archéologie de Genève 20 (1880), S. 383; auch zitiert von BACKUS, Marie Dentièrre (wie Anm. 19), S. 189.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Argula von GRUMBACH, Wye ein Christliche fraw des adels [...] Sendtbrieffe/die Hohenschul zu Ingollstadt [...] straffet, Nürnberg 1532; zitiert von KAUFMANN, Geschichte der Reformation (wie Anm. 75), S. 768.

Katharina schreibt als Sechzigjährige, wie sie schon als Zehnjährige die Lektüre geliebt habe. Sie stellt sich der Straßburger Öffentlichkeit als »ein kirchenmutter« und »ziererin des predigtstuls und schulen gewesen« vor⁸⁷, die gelehrte Gespräche über das Reich Gottes mehr als weltliche Freuden geschätzt habe. Hier und in späteren biographischen Rückblicken offenbart sie ihre frühe Liebe zu vorreformatorischer Mystik: Sie hatte Schriften von Johann von Staupitz und Girolamo Savonarola gelesen⁸⁸.

Argula argumentierte mit der Taufe, durch die sie, wie männliche Christkinder auch, in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen worden sei, also alle in den gleichen Stand der Gotteskindschaft erhebe.

Argula und Katharina kannten, vermutet Kaufmann, das »von Luther allen Laien weiblichen Geschlechts zugestandene Notmandat«⁸⁹. Demnach durften sie dann das paulinische Schweigegebot übertreten, wenn die Männer versagten. Katharina begründet ihre Mission mehrfach mit dem auch Frauen zugebilligten Laienpriestertum und der von Luther damit verbundenen Ablehnung eines zölibatären Standes, dem allein es vorbehalten sei, das Evangelium zu verkünden. Die Verteidigung der Heirat mit einem Priester beruhte auf der Überzeugung, dass beide Eheleute mitwirkten in der Betreuung der Gemeinde und durch ihren vorbildlich sittsamen Lebenswandel und ein offenes Haus beispielgebend lebten⁹⁰.

Katharina und Argula beriefen sich auf ihr Gewissen, das ihnen die Pflicht auferlegte, für das Evangelium zu streiten. So wie Christus dem Versucher Widerstand leistete, habe Katharina aufgrund ihrer »conscientz« ihr Schweigen gebrochen, nachdem »so grosse teüfelische lügen von mir außgeben vnn gesagt sein worden«⁹¹. Auch Matthias Zell solle, wie seine Ankläger es formulierten, gelehrt haben, dass alle Menschen »pffaffen« seien, »auch die weiber«. Das durch die Taufe begründete gleiche Recht auf Schriftauslegung und die Gleichwertigkeit der Geschlechter vertritt auch Matthias Zell. Dem klassischen Schweigegebot (1 Kor 7,14 und 14,34; 2 Tim 2,2) setzte Katharina Gal 3,28 entgegen: »In Christus ist weder mann noch Weib«⁹². Die Bibelstellen, mit denen sie ihr Recht zur Mitsprache und Verkündigung verteidigte, wurden auch von anderen Autorinnen sowie von männlichen Laien der zwanziger Jahre bemüht, etwa Joel 2,28 und 3,1: »Ich würd auß giessen von meinem geyst über alles fleisch und euwer sun und döchter werden weiß sagen«. So argumentierte auch Argula in ihrem Sendbrief an die Universität Ingolstadt vom September 1523: eben »ytz« gehe die Joel-Verheißung mit ihr

87 ZELL, Ein Brieff (wie Anm. 70), S. 170.

88 Ebd., S. 216f. u. 293.

89 KAUFMANN, Pfarrfrau und Publizistin (wie Anm. 42), S. 199.

90 Belege ebd., S. 181–184.

91 ZELL, Entschuldigung, a 3r und a 4v.

92 KAUFMANN, Pfarrfrau und Publizistin (wie Anm. 42), S. 202.

in Erfüllung. Daraus spricht die Überzeugung, in der Endzeit zu leben und zur öffentlichen Rede wie eine Prophetin beauftragt zu sein. Katharina sei dabei nur ein Organ, gleich der Eselin Bileams (Num 22)⁹³. Damit beanspruche sie aber kein dauerhaftes Mandat, sich immerfort einzumischen, was ihr Rabus allerdings vorwarf. Ihren Auftrag, das Notmandat, habe sie nur in Absprache mit Matthias ausgeübt, sie sei aber nicht selbst auf die Kanzel gestiegen, noch habe sie dem Evangelium widersprochen⁹⁴. Auch das Beispiel Elisabeths sieht Katharina als vorbildlich an: Als Zacharias verstummt sei, da habe Elisabeth Maria gebenedeit (Lk 1,22 und 42–45)⁹⁵.

Am ausführlichsten wies sich Katharina Schütz Zell in der Adresse ihrer Publikation anlässlich von Rabus' Verleumdungen an »die gantze Burger-schafft der Stadt Straßburg« aus⁹⁶. Sie hielt es für Christenpflicht, Lügen entgegenzutreten und ihre Verbreitung durch Offenlegung der wahren Hintergründe ihres Protestes gegen Rabus' Hetzpredigt (Dezember 1555) zu stoppen⁹⁷. Katharina legitimiert ihren Gang an die Straßburger Öffentlichkeit mit ihrer besonderen Berufung: Christus habe sie, ein »armes weib [...] auß sonder gnaden und unverdienter lieb/zuos seiner heiligen und warem erkanntnus« berufen, schon seit ihrer Jugend habe er sie zu sich gezogen, zur Verkündigung seines Namens und seines Evangeliums. Daran habe sie sich als Ehefrau gehalten und wolle dies auch weiter tun, inmitten der »streytenden schwachen Kirchen«⁹⁸. Matthäus Zell sei sie »ein trewe hilff in seinem ampt und haußhaltung« gewesen. Sie sei bereit, am Tag des Gerichts über ihr Leben Rechenschaft abzulegen, daß sie »nit nach der maß eins weibs«, sondern gemäß dem ihr verliehenen Geist »treulich und einfaltig« gehandelt habe, mit Freude und Kraft bei der Arbeit. Als Witwe habe sie im Auftrag ihres Mannes Flüchtlinge und Arme aufgenommen. Damit nicht genug, schildert Katharina ihre Berufung zur Mitarbeit bei der Straßburger Reformation, indem sie ihre jugendliche Suche nach Orientierung als Krankheit an Leib und Seele darstellt und das, was sie als Rettung aus einer Krise empfand, die Bekanntschaft mit Schriften Luthers, als Werk göttlichen Erbarmens hinstellt. Sie habe sich bestätigt und emporgehoben gefühlt, so als sei sie aus dem Erdreich, ja aus dem Höllengrund, in den Himmel versetzt worden und als habe Christi Berufung an Petrus auch für sie gegolten: »Jch will dich zuo menschen vischer machen« (Lk 5,10). Demgemäß habe sie fortan gehandelt:

93 ZELL, Entschuldigung (wie Anm. 93), c 2r und c 3r; zitiert von KAUFMANN, Pfarrfrau und Publizistin (wie Anm. 42), S. 203.

94 ZELL, Ein Brieff (wie Anm. 70), S. 219 und öfter.

95 KAUFMANN, Geschichte der Reformation (wie Anm. 75), S. 447.

96 Katharina Schütz Zells Widmungsadresse an den Rat Straßburgs in: ZELL, Ein Brieff (wie Anm. 70), S. 168–176.

97 MCKEES Einleitung zur »Rabus Correspondence«, in: MCKEE, Katharina Schütz Zell (wie Anm. 23), Bd. 2, S. 155–166, hier S. 165.

98 ZELL, Ein Brieff (wie Anm. 70), S. 168.

Sie habe das Evangelium studiert, es auf ihr Leben übertragen, zu seiner Verbreitung beigetragen und ihrem Mann beigestanden, als dieser wegen seiner Heirat »schand/schmach/nachred und lügen« aushalten musste⁹⁹. Ihr Haus sei eine Drehscheibe reformatorischer Diskurse geworden. Sie habe Gelehrte beherbergt, ihre Reden und Predigten gehört, ihre Bücher gelesen, aber auch sie hätten ihre Schriften akzeptiert. Die Reformatoren der ersten Generation, »bauwleüte der Kirchen Christi«, hätten sie als ebenbürtige Gesprächspartnerin geschätzt. Dies sei ihre einzige »lust, begird und freud« gewesen, mit ihnen über das Reich Gottes »zuoreden und handeln alle zeit«¹⁰⁰.

Nun habe sie in ihrem Alter erleben müssen, wie all dies bei den Nachfolgern der ersten Reformatorengeneration »vergessen/und verachtet ist«; sie habe es »mit schand und schmach« bezahlt. Namentlich einer habe diese reformatorischen Pionierleistungen ignoriert und sich darüber hinweggesetzt, der Sohn der Straßburger Kirche und Ziehkind im Haushalt der Zells. Der habe diesem und der Straßburger Gemeinde »undanckbarlich den rucken gekeert«. Als Streit um Nichtigkeiten in der Straßburger Kirche ausgebrochen sei – ein Streit, der dem Kompetenzen- und Rangstreit zwischen Paulus und Petrus »umb ein minder sach« (Gal 2,11–14) geähnelt habe –, seien Straßburger Bürger weinend zu ihr gekommen, wie zu einer Mutter und einer »ripp des säligen Matthei Zellen«¹⁰¹.

Rabus' diffamierenden Brief wolle sie nun allen zum Zeugnis vorlegen. Er werde sich wohl dadurch geschmeichelt und geehrt fühlen. Ihr werde dies nicht schaden, im Gegenteil da sie nach Mt 5,11–12 für derartige Verunglimpfungen ihren »lon [...] im himmel« erwarte (S. 173). Die bösen Worte prallten an ihrem Herzen und Gewissen ab, das rein zu Gott stehe. Sie habe vielmehr Grund Gott dafür zu danken, dass sie nicht so sei, wie Rabus sie beschrieben habe, und Gott um Bewahrung davor zu bitten. Er habe falsches Zeugnis in seinem bösen Brief von ihr abgelegt, sie diffamiert, »als ob ich vom Evangelio gefallen« wäre. Sie habe seinen und ihren Brief zusammen publiziert, damit alle sich ein Urteil bilden könnten, »wer küler freundlicher und Christlicher gehandelt hab gegen dem anderen«. Dazu habe sie sich erst entschlossen, nachdem er ihren persönlichen Brief ungelesen zurückgeschickt und mit einem »lesterbriefff« beantwortet habe. Nun könne sie nicht schweigen. Sie fordere Rabus auf, zu belegen, worin sie »übel geredt und geschriben« habe und wieso er sie »schmecht und verdammt«. Mit eigenen Worten gibt sie wieder, warum sie sich von Rabus' »unweisem verdammen« als armes »weib« tief verletzt fühlte. Er habe ihr »schand/unehr/und Gottlosigkeit [...] und ketzereyen« vorgeworfen und sie als Instrument des Teufels dif-

99 Ebd., S. 171.

100 Ebd., S. 172.

101 Ebd., S. 173.

famiert. Daher wolle sie genaue »rechnung meines gantzen glaubens« ablegen¹⁰². Am Tag des Gerichts werde Gott Rabus wegen seines Schmähbriefs der Lüge überführen¹⁰³.

Eine weitere Legitimationsstrategie ist zu nennen, mit der sich Caritas Pirckheimer gegen die akademisch gebildeten Stadtväter und Kirchenführer wappnete, die auch von Katharina Zell verwendet wurde. Caritas Pirckheimer und Katharina Zell argumentierten mit einer Kippfigur, die Erasmus seiner *Stultitia*-Personifikation in den Mund legte. Nachdem sie im *Enkomion Moriae* die Schwächen einzelner Altersgruppen und Berufsstände bloßgelegt hat, mutiert sie zur Anwältin der wahren Weisheit, die sich unter der Maske des Toren verberge oder von Ignoranten als Torheit verkannt werde. Paulus künde *Stultitiae* Lob, wenn er bekennt, »Wir sind Toren um Christi willen« (1 Kor 4,10). »Wer unter euch weise scheint, soll töricht werden, damit er weise sei« (1 Kor 3,18 und 1,25)¹⁰⁴. Vor Christus und angesichts christlicher Lebensnormen würden Weise für die Welt zu Toren. Mit dieser Art von Torheit wollten Frauen, die sich mit Christus stärker verbunden fühlten als ihre Gegner, Ehre einlegen. Wie Caritas die Korintherbriefstelle als Bescheidenheitsformel in ihrer Entgegnung an Lob Kaspar Nützels verwendete, haben wir schon oben (Abschnitt 2) gesehen¹⁰⁵.

Katharina lässt sich die Gelegenheit nicht entgehen, ebenfalls mit indirektem Verweis auf Erasmus' *Stultitia* über Rabus zu triumphieren, nachdem dieser ihr vorgeworfen hat, mit Narren wie ihr brauche er nicht ernsthaft zu verhandeln. Davor aber zitiert sie Rabus' Schmähbrief vom 19. April 1557¹⁰⁶. Darin begründete er am Schluss, wieso er sich nicht auf eine sachliche Auseinandersetzung mit der Zellin einlasse: Einem Narren müsse man nur die ihm gebührende Antwort geben, damit er sich nicht weise dünke (Prov 26,4–5). Er wertete also den Brief der Lagentheologin als närrische Rede, ein Verstoß gegen das ständische Decorum, und diesen Verstoß parierte er völlig angemessen mit grobem Tadel.

Nein, sie begehre nicht nach weltlicher Weisheit, sondern nur nach einer solchen, die aus der Gottesfurcht entspringe (1 Kön 3,5; Prov. 9,10). Diese Weisheit habe Paulus treffend als »thorheit der welt« charakterisiert (1 Kor 1,2; 3,19). Daher akzeptiere sie freudig den Narrentitel »umb Christi willen«. Sie hütet sich aber davor, umgekehrt Rabus zum Narren zu erklären, gemäß Mt 5,22. Dies erweist sich allerdings als *praeteritio*. Denn seine »unweiß-

102 Ebd., S. 175.

103 Ebd., S. 176.

104 Desiderius ERASMUS VON ROTTERDAM, *Laus stultitiae*, übers. v. Alfred HARTMANN, in: ERASMUS VON ROTTERDAM, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 2, Darmstadt 1975, hg. v. Werner WELZIG u.a., § 65, S. 192–194.

105 Pirckheimer Briefwechsel 6 (2004), S. 55, 54f.

106 ZELL, *Ein Brieff* (wie Anm. 70), S. 176f.

heit«, die in seinem groben Brief zu Ausdruck komme, stellt sie – gleichsam genüsslich – Punkt für Punkt bloß. »Er hatt fürwar alle witz/unnd Theologischen und Apostolischen Geist und weißheit/inn seinem schreiben (an mich gethan) verloren«¹⁰⁷.

Rabus' Torheit komme noch stärker in seinem Begehren zum Ausdruck, das er indirekt, über einen Mittler, jüngst abermals an die Zell-Witwe gerichtet habe. Er wünschte sich von ihr Auskunft über Matthäus Zells Biographie, damit er sein Porträt in seine Märtyrergalerie aufnehmen könne. Damit wolle er aber nur Geld und Ruhm verdienen. Sie könne selber für das Andenken ihres Mannes sorgen, »ohn ein gelt wechsel«. Wie passt dieses Begehren aber zu Rabus' Unterstellung, dass aus ihr der Teufel rede? »[...] wollte er dann sollich lügen in ein buoch setzen das durchs Theütsch landt sol gehen/Da sicht und höret man seine weißheit/ auß deren er mich ein Narren schiltet«¹⁰⁸. Nicht der Teufel habe sie für sein Zerstörungswerk missbraucht, vielmehr sei sie ganz das Werkzeug Christi, und dies seit ihrer Jugend, gemäß Joh 15,5 »ohne mich können [!] jhr nichts thun«¹⁰⁹.

5. Publizität

Katharina Schütz Zell und Marie Dentièrè beschritten von Anfang an den publizistischen Weg, um sich mit ihren theologischen Ansichten und ihrer Kritik an der römischen Kirche und ihren weltlichen Repräsentanten Gehör zu verschaffen. Dies gelang Katharina Zell, dank ihrer Herkunft als Tochter eines Straßburger Buchdruckers und mit Unterstützung ihres Mannes, Matthias Zell, seit 1523. Wer Marie Dentièrès Epistel an Marguerite de Navarre mit den Initialen M.D. 1539 in Genf dem Druck übergab, ist unbekannt.¹¹⁰

Caritas Pirckheimer adressierte Gelehrte und Angehörige der Obrigkeit in Briefform. Zusammen mit ihrem Bruder Willibald formulierte sie 1529 eine *Oratio apologetica*, in der resümierend alle Gründe genannt wurden, weswegen das Klarissenkloster von der Säkularisation durch den Nürnberger Rat verschont bleiben sollte. Die Erfahrung mit ihrem vertraulichen Schreiben an Hieronymus Emser nötigte die Äbtissin allerdings zur Zurückhaltung mit gedruckten Appellen¹¹¹. Ihr Bruder und die Kontaktaufnahme zu Philipp Melanchthon verhalfen ihrem Anliegen zur Publizität, ihre Klarissengemeinschaft vor der Auflösung zu schützen.

107 Ebd., S. 262.

108 Ebd., S. 263.

109 Ebd., S. 265.

110 ZIMMERLI-WITSCHI, Frauen in der Reformationszeit (wie Anm. 21), S. 57–70; BACKUS, Marie Dentièrè (wie Anm. 19), S. 181 (vgl. Anm. 58f.).

111 Martin H. JUNG, Die Reformation. Theologen, Politiker, Künstler, Göttingen 2008.

Argula von Grumbach beabsichtigte wohl nicht von Anfang an den Weg an die Öffentlichkeit. Zuerst wählte sie die vertraulich-briefliche Mitteilungsförm an die Universität Ingolstadt, als sie von der Revokation des 18jährigen Magister Alsacius Seehofer vor der theologischen Fakultät zu Ingolstadt erfuhr und gegen diese Form des Gewissenszwangs, der zur Selbstverleugnung führte, Protest einlegte. Erst als ihre handschriftlichen Schreiben ohne ihr Einverständnis gedruckt wurden, ließ sie weitere Appelle an einflussreiche Herrscher und Meinungsführer drucken, zuletzt (1524) das Sendschreiben an Friedrich den Weisen und einen Brief an die Stadt Regensburg.

Keiner, den sie brieflich ermahnte, die Verbreitung des Evangeliums nicht zu unterdrücken und die Sache Luthers in diesem Sinne nicht zu blockieren, antwortete ihr sachgemäß in Briefform. Das Spottgedicht des Studenten Johann zeigt eher, dass Frauen einer Antwort nicht für würdig erachtet wurden. Gleichwohl sprechen die Verbindungen, die sie aufbaute, für ihre Fähigkeit, um der Sache des Evangeliums willen und zur Verbesserung der Seelsorge in Stadt und Land willen Netzwerke zu knüpfen. Davon zeugt ihr Briefwechsel mit Luther und Georg Spalatin.

Am weitesten wagte sich Katharina Zell 1557 mit der Publikation von Rabus' Ketzervorwurf und ihrer öffentlichen Widerlegung und Verteidigung ihres Glaubens vor, zu einer Zeit, als die Konfessionsgrenzen gemäß dem Augsburger Religionsfrieden territorial klar abgesteckt waren und für »Dissidenten« (Schwärmer, Täufer, Kryptocalvinisten) die Spielräume eng wurden.

Katharina Zell wirft Rabus vor, alle, die theologisch nicht seiner Meinung (»seines kopfes«) seien, für Ketzervorwurf zu erklären und implizit mit ihrer Tötung einverstanden zu sein. Zu dieser weitreichenden Folgerung geben ihr Rabus' Worte nicht direkt Anlass, die sie zitiert, nämlich dass sie sich »inn schröcklichen jrthumben« befinde, »falscher zeügnuß/und Teüffelischen außgeen frummer leuth/verstockter weiß verharrest«¹¹². Katharina war im Bilde, wozu mangelnde Bereitschaft, sich mit Dissenters zu verständigen oder abweichende religiöse Meinungen zuzulassen, und die voreilige Verdammung führen könnte: zur Ketzertötung. Daher sei sie für Rabus »eine alte unholdt/unnd Zauberin«, die, gleich Hus in Konstanz, »verbrannt werden« müsste. Verstockt hieße einer (oder eine) nur dann, wenn er (oder sie) gegen wohlgemeinte Ermahnungen immun bliebe. Rabus, der ihr im April 1557 Verstocktheit vorwarf, habe sie früher nie ermahnt, auch nicht damals, als er Gast im Zellschen Haus gewesen sei. Sein Vorwurf, sie habe falsches Zeugnis gegeben, bezieht sich wohl darauf, dass sie sich für Zwingli, Oekolampad und Schwenckfeld eingesetzt habe. Rabus solle seine Vorwürfe, sie habe

112 ZELL, Nun folget ein schlechte sanffte verantwortung [...], in: Dies., Ein Brieff (wie Anm. 70), S. 213.

gelogen, lieber begründen, statt sie unchristlich zu beschimpfen¹¹³. Wenn sie nicht gegen »sein thun unnd verdammen frummer leüth« protestieren würde, was sie hiermit tue, müßte sie sich in der Tat den Vorwurf gefallen lassen, falsches Zeugnis wider Gottes Gebote zu geben.

Auf Rabus' Drohung mit Gottes gerechtem Urteil am Tag des Gerichts antwortet Katharina mit Erleichterung. Sie freue sich, dass er sie eher »dem gerechten Gott [...] und nit dem hencker befilhet«¹¹⁴. Auf den von ihm geäußerten Verdacht, aus ihr spreche des Teufels Geist, entgegnet sie: Als »alte mitarbeiterin der kirchen zu Straßburg« habe sie Rabus »die warheit gesaget«. Sie habe dies allerdings erst dann getan, als seine Kollegen geschwiegen hätten und ihn niemand zur Rede zu stellen wagte. Nach Lk 19,40 möge sie ein redender Stein sein, der dann spricht, wenn die Juden schweigen. Auch wolle sie der »Esel Bileams sein« (Num 22,22–30)¹¹⁵. Ihr Maul sei zwar »etwas grob/aber warhaftig«. Rabus dagegen halte sich nicht an die paulinische Lehre, »Ehr die Witwen/die gastfrey gewesen« (1 Tim 5,2 und 3,10). Rabus habe sich nicht gerade als »Diener Christi« profiliert, von dem Paulus vor allem Treue verlangt (1 Kor 4,2). Katharina verhält sich diesem falschen Diener gegenüber so wie Paulus, als der Hohepriester Hananias ihn aufs »Maul« schlug und der Geschlagene ihm daraufhin fluchte, sich damit entschuldigend, er habe nicht wissen können, dass dieser Grobian ein Hohepriester sei (Apg 23,2–5)¹¹⁶.

Katharina empört sich über den »luciferischen« Hochmut des Herrn Ludwig, da er ohne Grund Schwenckfeld zum Ketzer stempelte. Wenn auch Zwingli ein Ketzer sein sollte, der doch als Märtyrer auf dem Schlachtfeld starb, so müssten alle, die das »feldt verloren unnd inn jrer Feindt herde kommen seind/Ketzer sein«, obwohl dies doch eben diejenigen glaubensfesten Kandidaten sind, welche Rabus in seine Märtyrergalerie aufnehmen wolle¹¹⁷. Luther und die süddeutschen Reformatoren hätten alle allein Christus als ihren Meister anerkannt. Katharina widerstrebt es, die Reformatoren mit Bezug auf dieses einmütige Bekenntnis dogmatisch auseinander zu dividieren, wie Rabus es tue, indem er Zwingli und Schwenckfeld verketzere. Er habe aus satanischer Hoffart und großem Stolz die treue Straßburger Kirchenmutter angegriffen. Sie wolle Gott für Rabus bitten, so wie Abigail den König für ihren Mann Nabal um Nachsicht gebeten habe: »verzeihe disem Man/sein Name heisset Nabal/das ist Narheit und Weißheit/ist nicht bey jm« (1 Sam 25,25)¹¹⁸. Freilich habe sie Unruhe erregt, wie Rabus ihr vor-

113 Ebd., S. 217.

114 Ebd., S. 218.

115 Ebd., S. 219. Diesen Vergleich gebraucht sie auch in ihrer Entschuldigung.

116 Ebd., S. 222.

117 Ebd., S. 223.

118 Ebd., S. 229.

werfe, und zwar eine solche, »die vorhin bey unsern Weybern nicht gewonlich gewesen«, wofür sie leider auch keine Nachfolgerin haben werde, nämlich dadurch, dass sie Vertriebene aufgenommen und »vor sie geredt unnd geschriben« habe. Immer habe sie freundlich gehandelt, stets darauf bedacht, dass man sich gegenseitig toleriere, anstatt, wie es die jüngere Theologengeneration tue, Verdammungen auszusprechen¹¹⁹. Herr Ludwig stifte selber Unruhe, indem er alte, geachtete Prediger und ihre Lehren verachte und einen Keil zwischen sie treibe¹²⁰.

6. Fazit

Die vier Autorinnen sind keine »subalterne«. Sie verwendeten zwar für die Kommunikation ihrer theologischen Anliegen traditionsreiche, in Meinungskampf und Kontroverse bewährte Gattungen und Schreibweisen, aber auf originelle Weise und mit Selbstbewusstsein. Da sie sich bewusst waren, als Aufbegehrende und Non-Konformistinnen Rollenmuster, die von ihnen erwartet wurden, zu verletzen, erarbeiteten sie sich mit Bedacht Rechtfertigungsstrategien, die als *captationes benevolentiae* an männliche Intellektuelle gerichtet waren, die sich ihrer Erfahrung gemäß Frauen gegenüber überlegen dünkten. Die Maske des Toren, der vor Gott wahrhaft weise ist, und das »Notmandat« (Kaufmann) bezogen sie aus der Bibel.

Das Anliegen Argulas von Grumbach, Caritas Pirckheimers und Katharina Zells – juristisch gesprochen: ihre *causa* – war an konkrete männliche Verhandlungspartner adressiert und in der beabsichtigten Reichweite lokal begrenzt. Diese Fokussierung schützte sie davor, später in der Konfessionspolemik von protestantischen Theologen instrumentalisiert zu werden.

Am weitesten wagte sich Katharina Zell vor, weil sie von Rabus als Ketzerin und Teufelsbündnerin diskreditiert wurde. Der Straßburger Magistrat betonte, dass er mit ihrer Publikation anlässlich von Rabus' Diffamierungen nichts zu tun habe. Der Rabus-Handel der Stadt Straßburg, der sich in Korrespondenz und Verhandlungen vor dem Rat bis 1558 hinzog, hatte nur Berührungspunkte mit Katharinas eigenem Rabus-Handel, der, durch seine Hetze gegen die Anhänger Schwenckfelds veranlasst, theologisch motiviert war und in ein breites, glühendes Bekenntnis zur »Ideologie« der ersten Reformatorengeneration mündete¹²¹.

119 Ebd., S. 231.

120 Ebd., S. 258.

121 McKEE, Einleitung zur »Rabus Correspondence« (wie Anm. 97), S. 164f.; KAUFMANN, Pfarrfrau und Publizistin (wie Anm. 42), S. 197f., Anm. 98. – Zur »Front« der lokalen Reformatoren gehörte für Katharina Zell neben Luther Zwingli, Brenz, Ökolampad, Matthäus Zell, Wolf-

Katharina Zell war unbequem, weil sie sich nicht vereinnahmen ließ. Schwenckfeld-Anhängern bei sich Unterschlupf zu gewähren und mit Schwenckfeld zu korrespondieren¹²², mochte noch hingehen, wenn es in aller Heimlichkeit geschah. Aber in einer gedruckten *Verantwortung* Verständnis für Michel Servet zu äußern, »des armen Serveti Dodtbrandt zuo Genff« zu gedenken und Sebastian Castellio zu loben, war im lutherischen Straßburg 1557 ein Wagnis. In ihrer Entgegnung auf Rabus' Ketzervorwurf empfahl sie Castellios Anthologie *De haereticis an sint persequendi* als »ein seer herrlich büchlein [...] auch predigern vnd allen Oberkeiten hoch non nöten/zu lesen vnn wissen«¹²³. Mit Blick auf die, die zu Unrecht und voreilig zu Ketzern erklärt würden, mahnt Katharina:

Darumb seind jr nit so streng / es seind noch mehr gelerter leüth gewesen / vnd noch gelten sie echt noch ettwes / in ewern köpffen / wann auch ein Oberkeit volget / sie würde bald ein Tyranny anfahen / das Stett und Dörpffer leer würden¹²⁴.

Gegen Katharinas Subalternität spricht der Eindruck, den sie auf Wolfgang Capito machte. Anlässlich der Reise des Ehepaars Zell nach Wittenberg schrieb Capito am 10. März 1538 an Jodocus Neobolus, Katharina Zell sei ein gutes Beispiel dafür, »quam mulieres nostrae minime mutae sint«¹²⁵. Die Sprache, die Katharina Zell in der Punkt-für-Punkt-Widerlegung des Herrn Ludwig erprobt, ist die einer Grenzgängerin, die Kontakte mit Anhängern der Schweizer Reformatoren und Glaubensflüchtlingen unterhielt. Rabus' theologischer Eifer und beruflicher Ehrgeiz ist in ihren Augen Symptom für eine Generation, die schon im Protestantismus groß geworden war und die Kämpfe der Reformatoren gegen Geistlichkeit, Klöster, missbräuchliche Praktiken der römischen Kirche und kirchliche Bevormundung nicht miterlebt hatte. Jüngere neigten zur Unduldsamkeit gegenüber Selbstdenkerinnen, die sich durch Bibellektüre eigene Gedanken machten; sie wollten wieder in einer neuen Kirche regieren und seien sich nicht bewusst, dass sie auf gutem Wege wären, ein neues Papsttum zu errichten. Für Subalterne aber ist charakteristisch, dass sie vereinzelt agieren, ohne offiziellen Rückhalt

gang Capito, Bucer, Caspar Hedio, Urbanus Regius auch Castellio, Schwenckfeld und andere. Vgl. ZELL, Ein Brieff (wie Anm. 70), S. 210.

122 McKEE, Katharina Schütz Zell (wie Anm. 23), Bd. 2, S. 110–114 u. 122–153.

123 ZELL, Ein Brieff (wie Anm. 70), S. 210; vgl. auch McKEE, Katharina Schütz Zell (wie Anm. 23), Bd. 1, S. 187 u. 293. Zur Wirkungsgeschichte Castellios und Resonanz des Servet-Prozesses vgl. Barbara MAHLMANN-BAUER, Castellio, Sébastien, in: Wilhelm KÜHLMANN u.a. (Hg.), Frühe Neuzeit in Deutschland 1520–1620. Literaturwissenschaftliches Verfasserlexikon, bearb. v. J. Klaus KIPF, Berlin/New York 2011, S. 498–511; dort weitere einschlägige Literatur (vor allem Roland H. Bainton und Hans R. Guggisberg).

124 ZELL, Ein Brieff (wie Anm. 70), S. 210.

125 McKEE, Katharina Schütz Zell (wie Anm. 23), Bd. 1, S. 102, Anm. 62.

einer Solidargruppe. Elsie McKee und die Bucerforschung haben das Netzwerk aus Katharina Zells Briefen rekonstruiert, das nach Schlesien, England und in die Schweiz führt¹²⁶. Wer ein Korrespondentennetz unterhält, ist nicht subaltern.

¹²⁶ Ebd., S. 453–456; Bd. 2, S. 95–153; Michel WEYER, Martin Bucer et les Zell. Une solidarité critique, in: Christian KRIEGER/Marc LIENHARD (Hg.), Martin Bucer and Sixteenth Century Europe. Actes du colloque à Strasbourg 1991, Bd. 1, Leiden/New York/Köln 1993, S. 275–295.