

Ein Prolog zum „langen“ 18. Jahrhundert. Einleitung

Ute Gause

Der vorliegende Band 7.3 eröffnet mit internationalen Autor*innen interdisziplinär orientierte hermeneutische Zugänge zur Bibel als der zentralen „Programmschrift“ (Luhmann) und dem überwiegend unhinterfragten Referenzpunkt in den politischen, religiösen und kulturellen Diskursen der Frühen Neuzeit. Der Fokus liegt dabei darauf, wie und mit welchen Intentionen die Bibel von Frauen, für und gegen Frauen ausgelegt und wie biblische Frauen im Kontext des gegebenen Zeitraums interpretiert wurden. Methodologisch waren vorrangig die Überlegungen zu *doing gender* (Judith Butler) und dem daraus abgeleiteten *doing religion* in ihren Intersektionen (Crenshaw) leitend.¹

Der zeitliche Rahmen ist durch die Jahre 1648 und 1791 gegeben: 1648 als Jahr des Endes des Dreißigjährigen Krieges schließt mit einer martialischen Periode der Frühen Neuzeit ab, die jedoch in ihren Nachwehen den folgenden Zeitraum maßgeblich mitbestimmt; 1791 als Jahr drei der Französischen Revolution und Jahr der Konstitution der französischen Verfassung markiert den Übergang in das „lange 19. Jh.“ und stellt eine (christentumsgeschichtliche) Epochenschwelle dar. Der Begriff „Barock“ für den beschriebenen zeitlichen Rahmen wird im Sinne von Peter Hersche als eine Epochenbezeichnung verstanden, die eine die einzelnen frühneuzeitlichen Konfessionskulturen umfassende und sich im Untersuchungszeitraum verstärkende Fokussierung auf das (religiöse) Subjekt beschreiben soll, die ein vergrößertes Bestreben nach individuellen, subjektiven, emotionalen oder affektiven Zugängen mit sich bringt.² Stärker als durch die bisherigen Epochenbegriffe „Konfessionalisierung“ oder „Orthodoxie“ geleistet, soll dadurch der Blick auf die jeweiligen religiösen Praktiken gelenkt werden, und zwar konkret auf der Verknüpfung

¹ Die Konstruktion von Geschlecht (*gender*) lässt sich nicht einfach und stringent aus der Natur und Biologie (*sex*) ableiten, sondern wird „gemacht“. Über unterschiedlichste Mechanismen und Medien wird also ein Bild von „Geschlecht“ – so z. B. von „der Frau“ – produziert, das soziale, religiöse, politische, identitäre und viele weitere Implikationen und Folgen hat. Die Intersektionen von Religion und Geschlecht und deren Umsetzung werden mit dem Fokus auf die Schlagwörter „Bibel“ und „Frau“ untersucht. Vgl. auch Benedikt BAUER und Ute GAUSE, Judith Butler und die (protestantische) Kirchengeschichte. In: *Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption* (Hg. v. Bernhard Grümme und Gunda Werner, Bielefeld: Transcript 2020), 273–286.

² Vgl. Peter HERSCHE, Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter (Freiburg i. Br.: Herder 2006), 891–1078.

von Religiosität und Geschlechterkonstruktion im Handeln von Frauen. Sowohl katholische, reformierte als auch lutherische Konfessionskulturen des 18. Jh. zeichnen sich durch eine vertiefte Suche nach Affekten, emotionalen religiösen Sprachen und Bildwelten aus, die sich in der Literatur (z. B. Predigt, Frömmigkeitsliteraturen, u. a.), der religiösen Praxis (z. B. Liturgie) und künstlerischen Umsetzungen wiederfinden lassen. In den konfessionellen Traditionen rücken nun Formen der individuellen Aneignung und Auseinandersetzung mit der religiösen Überlieferung neben die tradierten Institutionen wie Kloster, Universität oder Kirchengemeinde. Frauen, deren zentrale Funktion etwa in pietistischen Briefnetzwerken, als hervorgehobene „Prophetin“, als vereinzelte Intellektuellengestalt oder als Leiterin eines Salons hervortritt, werden so als selbstverständliche Partizipierende an theologischen Deutungs- und religiösen Formierungsprozessen sichtbar.

Der erste Teil des Bandes *Bibel, Bildung und weibliche Autorschaft* fragt nach der Auslegung von Frauen, nach der Kategorie „Frau“ als Subjekt der Auslegung: Wie legen Frauen die Bibel aus? Anhand der vorliegenden Beiträge ergeben sich weitere Forschungsfragen: Gibt es vermeintlich spezifische Deutungs- und Auslegungsmuster von „Frauen“? Inwiefern werden Klischees von Weiblichkeit bedient, produziert und – auch retrospektiv wissenschaftlich – reproduziert? Lassen sich transnationale Auslegungsdivergenzen feststellen und was ist eigentlich weibliche Autor*innenschaft?

Im zweiten Teil *Männlicher Blick, Macht und Binarität* geht es um die Kategorie „Frau“ als Objekt von Auslegungen: Was und wie legen Männer für Frauen aus? Welche Applikationen biblischer Topoi werden für, über und auch gegen Frauen verwendet? Welche Bilder von Weiblichkeit werden in solchen Auslegungen produziert und wie sehen ihre biblischen Plausibilisierungsmuster aus? Welche emanzipativen, restriktiven oder sozial und religiös normativen Impulse lassen sich eruieren? Welche Rechte und Pflichten – ethisch, religiös und sozial u. a. – werden für „die Frau“ oder mit Bezug auf Geschlecht und *gender* abgeleitet? Weitergehend ließe sich fragen: Welche vergeschlechtlichten Ordnungsprinzipien – seien es Seinsordnungen, Gemeinschaftsordnungen, Polizeiordnung o. ä. – entstehen und verstätigen, reproduzieren oder transformieren sich?

Der Band beginnt nach Marina Caffieros Überlegungen zu einem theologischen Feminismus im 18. Jh. mit einem einleitenden Prolog zum „langen“ 18. Jh.. Wolfgang Eßbach zeigt in seinem Beitrag *Bekenntnis, Staat und die vernünftige Religion in religionssoziologischer Sicht* Genese und Formen europäischer Religionen zwischen 1500 und 1800 und ordnet somit das 18. Jh. in den größeren Kontext der Neuzeit ein. Nach der Etablierung der Reformationen und der Entstehung von *Bekenntnisreligionen* kommt es zu einer Territorialisierung und Politisierung der Glaubensspaltung bis hin zum kriegerischen Dissens. Aus den *Bekenntnisreligionen* erwächst als eine Konsequenz aus den Glaubenskriegen die *Rationalreligion*. Beide Typen existieren in

produktiver Abgrenzung nebeneinander. Nach der Französischen Revolution schließlich kommt eine enthusiastische Religiosität hinzu, die sich beispielsweise in einer Sakralisierung von Nation und Kunst manifestiert.

Bibel, Bildung und weibliche Autorschaft

Mein Beitrag *Weibliche Autorschaft und Exegese im deutschsprachigen Raum* fragt als erstes nach einer angemessenen Periodisierung. Inhaltlich liegen die Akzente bei den drei von mir ausgewählten Frauen (C. R. von Greiffenberg, H. C. von Gersdorff, A. J. von Schwarzburg-Rudolstadt) in einer Christozentrik, die auf ein emotionales, sich in das Körpergefühl der Personen einschreibendes Vergegenwärtigen zielen. Die Verbindung mit Christus wird durch ein sich Einfühlen in seine Passion hergestellt und eine Verbindung der Herzen gesucht. Das Abendmahl kann Greiffenberg mit sexueller Vereinigung gleichsetzen, wenn Leib und Blut Christi in Leib und Mund der Gläubigen gelegt wird. Der mütterliche Christus lässt die gläubige Seele aus seiner Seitenwunde trinken, wie eine Mutter ihren Säugling stillt. Von Gersdorff dagegen erwartet in ihren Passionsmeditationen die Identifikation mit dem leidenden Christus, und verbleibt damit stärker im Rahmen orthodoxer Passionsfrömmigkeit. Wie bei von Greiffenberg kann der Mensch das Passionsgeschehen und das *pro me* des Todes Jesu nicht mit der Vernunft erfassen, sondern muss es fühlen. Von Schwarzburg-Rudolstadt setzt einen Schwerpunkt bei didaktischer Literatur und sieht in Christus vor allem das Lamm Gottes, das die Schuld der Sünderin hinwegnimmt, die sich in seiner Seitenhöhle geborgen fühlen darf. Ihre speziell an Frauen gerichtete Literatur wirkt weltzugewandter als die der beiden anderen Frauen, da sie für konkrete Lebenssituationen von Frauen Gebete formuliert. Durch die verwendete Jesusminne/Brautmystik, die mit Geschlechtermetaphorik arbeitet, wird Heteronormativität in Frage gestellt: Christus kann mütterlich gedacht werden.

Paola Ferruta gibt mit *Die Maskilot und die Bibel: Von den Berliner Salonnières zu den Lehrerinnen der Mädchen-Normalschule in Triest* einen instruktiven Einblick in die intellektuellen Aktivitäten jüdischer Frauen in Triest als Pionierinnen der Moderne. Es wird deutlich, dass in Triest die Haskalah, die jüdische Aufklärungsbewegung, von Frauen getragen wurde. Die Frauen wenden sich dem erzählenden Schrifttum zu. Sie tun dies in didaktischer Hinsicht, um ihre Kinder entsprechend zu unterrichten. Zudem wird sich um die Mädchenbildung gekümmert. Dabei schillert der Begriff Aufklärung bzw. die Übergänge zwischen einer aufgeklärten Orthodoxie und einer frommen Aufklärung. Die Frauen haben Kenntnisse des Hebräischen, gehören damit zu den gebildeten Frauen. Die Haskalah muss insofern inklusiv verstanden

werden. Die jüdischen Frauen blieben dem bourgeoisen Ideal einer Rolle exklusiv für Ehemann und Haushalt und einem Rückzug aus der Öffentlichkeit – von dem ich annehme, dass es mit dem naturalisierten Frauenbild der Aufklärung zusammenhängt – verpflichtet. Bezeichnenderweise wurde hier eine deutsch-jüdische Zeitschrift (Sulamith) meinungsbildend. Es scheinen Einflüsse der deutschen Aufklärung gewirkt zu haben: „Gelehrte Frauen“ gelten ab der Mitte/dem Ende des 18. Jh. als suspekt. Obwohl Mädchenschulen in Triest eingerichtet werden, soll vor allem das Frauenbild der guten Ehefrau und Mutter, die für das Haus verantwortlich ist, vermittelt werden. Die engagierten Lehrerinnen an den Mädchenschulen Triests, deren Netzwerke sowie die aufgeklärten Jüdinnen der Salons sind eindruckliches Gegenbeispiel dafür, dass Frauen sich mit der Beschränkung auf Familie und Haushalt nicht zufriedengegeben haben.

Geradezu wie ein Pendant wirken die Forschungen Cristiana Facchinis über *Eine Debatte über die „Unsterblichkeit der Seele“*. Sarra Copia Sulam (1592–1641) und der jüdisch-christliche Salon in Venedig. Facchini schreibt hier über eine Dichterin und Apologetin des Judentums, die einen literarischen jüdisch-christlichen Salon führte, in dem sich Personen unterschiedlicher sozialer Schichten begegneten. Sarra Copia Sulam war nicht nur eine hochgebildete jüdische Frau, sondern ihr Salon, der zwischen 1618 und 1626 bestand, funktionierte wie eine Akademie, obwohl Sarra Copia Sulam (wie andere Ethnien und Religionen in dieser Zeit) in einem Ghetto lebte. Gleichzeitig pflegte sie eine intensive Korrespondenz mit dem katholischen Dichter Ansaldo Cebà, der versuchte, sie zur Konversion zu bewegen. Während der Zeit ihres Salons wurde sie von einem Mitglied bezichtigt, die Unsterblichkeit der Seele zu leugnen – ein gefährlicher Vorwurf. Das löste eine Debatte aus. Daraufhin veröffentlichte sie eine Apologie des Judentums, das *Manifesto*, in dem sie selbstbewusst und biblisch unterfüttert dieser Unterstellung widerspricht.

Burkhard Dohm behandelt *Bibelhermeneutik und Konzepte von Körper, Geist und Materie: Religiöser Dissens und New Science in Anne Conways Philosophie* und wendet sich damit einer Philosophin zu, die im England des 18. Jh. zwischen Hermetikern und radikalreligiösen Dissentern agiert und sich der Kabbalistik, der Philosophie und der Naturwissenschaft widmet. Sie leitete in Warwickshire einen Intellektuellenkreis und stand selbst in ihren Bibelinterpretationen dem Konzept der *New Science* nahe. Auch zu Quäkern unterhielt sie enge Beziehungen und konvertierte schließlich. Neben einer Bibelhermeneutik, die dem inneren Licht in der/dem Gläubigen Vorrang gegenüber dem Buchstaben der Schrift einräumte, kam Anne Conway auch das egalisierende Genderkonzept des Quäkertums entgegen, in dem Frauen als Verkünderinnen akzeptiert waren. Beeinflusst ist ihre philosophische Theologie zudem durch die jüdische Religion und Kultur, Jakob Böhme und die englischen Böhmen. Sie versucht korrespondierende Züge christlich-bibli-

scher und kabbalistischer Hermeneutik zusammenzubringen und spiritualisiert dabei Christus, der als impersonales Kraftprinzip verstanden wird. Gott avanciert zum reinen Geist. Ihre Philosophie entwickelt sie im Gegensatz zum aufkommenden mathematischen Mechanismus eines Descartes oder Newton als eine Lehre von der Natur als lebendigen Körper, der mit Seele und Geist ausgestattet ist. Sie vertritt schließlich die Idee ethischer Vervollkommenung der Welt durch die moralische Besserung der Geschöpfe, die auf die einstige universelle Erlösung hinführen werden (*Apokatastasis panton*). Die Menschheit wiederum ist verpflichtet, den Erlösungsprozess der gesamten Schöpfungsnatur zu unterstützen. Mit ihrem Fortschrittsmodell, in dem die Welt sich zur Perfektibilität hin entwickelt, teilt Anne Conway frühauflärerischen Optimismus, gleichzeitig erteilt sie dem mechanizistischen Materialismus eine begründete Absage.

Marina Caffiero beschäftigt sich ebenfalls mit marginalisierten Positionen, indem sie *„Die Frauen der Apokalypse“*. *Prophetie, Verkündigung und weibliche Messiasse im Zeitalter der Französischen Revolution* untersucht. Sie konzentriert sich dabei zunächst auf die französische Laienprophetin und später in Rom und Paris wirkenden Suzette Labrousse, die nach der Französischen Revolution eine baldige chiliastische Erneuerung Frankreichs, der Welt und der Kirche voranzutreiben suchte. Für sie waren Revolution und Religion, Prophetie und Patriotismus miteinander vereinbar, ähnlich bei der revolutionären Mystikerin Catherine Théot. Marina Caffiero deutet diese prophetischen Strömungen als wesentlich durch das Bewusstsein der Frauen bestimmt, dass die Erneuerung der Welt ein Auftrag des weiblichen Geschlechts sei – mit biblischer Referenz auf das Buch der Offenbarung. So sah sich Catherine Théot als „Mère Catherine“, „Mutter Gottes“ oder „neue Eva“ und sprach sich so eine Führungsposition zu. Das war nicht singulär – die Shakerin Ann Lee sah sich 1773 sogar als weibliche Manifestation des Messias. Marina Caffiero qualifiziert diesen theologischen Feminismus als Botschaft sozialen Wandels, die im Europa des frühen 19. Jh. virulent blieb. Das revolutionäre Potential wird an Suzette Labrousse deutlich, die persönlich Papst Pius VI. aufsuchen wollte, um ihn dazu zu bewegen, auf seine weltliche Macht zu verzichten. Sie wurde auf der Engelsburg interniert. Als 1798 die römische Republik ausgerufen wurde, konnte sie ihr Gefängnis jederzeit verlassen und sprach öffentlich in einem laizistischen und demokratischen Politikclub der Stadt. Diese Reden wurden zweisprachig, nämlich auf Italienisch und Französisch veröffentlicht. Ihr revolutionärer Katholizismus und ihr Selbstverständnis als Prophetin verband sich zusätzlich mit einem Glauben an den mesmerischen Magnetismus, den sie selbst auch praktizierte. Sie sah sich als weiblichen Messias, der die bisherigen zivilen und kirchlichen Obrigkeiten in Frage stellte. Die Folge war ihre öffentliche Verurteilung und historiographische Auslöschung.

Ines Weber zeigt in ihrem Beitrag *Bibel und (Frauen-)Bildung in der deutschen katholischen Aufklärung*, dass die Aufklärung für katholische Frauen eine Auseinandersetzung mit der Bibel bedeuten konnte. Personen aus allen Ständen sollten idealerweise die Bibel lesen, um moralische Konsequenzen daraus ziehen zu können, was eine Form der Selbstvervollkommenung, des Perfektionismus, impliziert. Gleicherweise führte die Lektüre zu einer Abschwächung von Hierarchien zwischen Frauen, Männern und Kindern, auch wenn die Differenz von Klerus und Laie*innen unüberbrückbar blieb.

Männlicher Blick, Macht und Binarität

Benedikt Bauer wendet sich der Thematik *Male gaze und weibliche Agency im „langen“ 18. Jahrhundert* zu. Er fragt nach dem „männlichen“ Blick und der repräsentierten Agency, die christlichen Frauen zugestanden wurde, wobei „die Frau“ zum textuellen Konstruktionsobjekt männlicher Autoren – so seine These – wird. Wie stark der Aspekt religiöser Erziehung in den Händen der Mütter liegen soll, wird an der Neuedition eines Textes von Anna Ovena Hoyer des Gesprächs einer Mutter mit ihrem Kind durch Christoph Zeuner deutlich. Die Neuedition und das Vorwort des Pietisten Philipp Jakob Spener zeigen, dass das Interesse an diesem Thema groß war. Die ursprüngliche Autorin bleibt jedoch ungenannt. Offensichtlich war im Hinblick auf die Kindererziehung zwar weibliche *Agency* erwünscht, stand aber unter männlicher Deutungshoheit. Dass Zeuner Frauen „Schwachheit“ und „Verfehlung“ unterschiebt und an biblischen Frauengestalten exemplifiziert, spricht für ein bewusstes *Othering* der Frauen. Es wird sichtbar, dass der Pietismus, indem er die individuelle Verantwortung für den Glauben und die praxis pietatis einschärft, in einem eingeschränkten Rahmen weibliche *Agency* erlaubt. Johann Adolph Scheibles misogyner Text dagegen – der Text eines Nicht-Theologen – spricht für die These, dass die Aufklärung ein misogynen Frauenbild verstärkt hat und vor allem die gelehrte Frau in den Fokus der Kritik gerät. Das letzte Beispiel eines „Geistlichen Frauen-Zimmer-Spiegels“, in dem 40 Portraits biblischer Frauenfiguren dargestellt werden, von Hieronymus Oertel zeigt, dass Erlösung inklusiv verstanden wird (wie ja auch die Taufe allen Geschlechtern zuteil wird). Oertel gehört so in die Phalanx männlicher Autoren aus dem Luthertum, die weibliche Beispiele für eine tugendsame, christliche Lebensführung in den Fokus rücken, selbst wenn die Zuordnung von „Schwachheit“ zu den Frauen erhalten bleibt.

Rosa Maria Alabrús behandelt in ihrem Beitrag *Biblische Frauen im kirchlichen Diskurs des 18. Jahrhunderts* im katholischen Spanien. Neben den Bestrebungen Königinnen und Ordensfrauen zu Vorbildern zu erheben,

waren biblische Frauengestalten entweder als verderbte Frauen oder als Vorbilder präsent. Eva und Maria standen besonders im Vordergrund: Während Eva zwar die Mutter aller Menschen ist, wird sie im Spanien des 18. Jh. vor allem als Gestalt der Schwäche und Sittenlosigkeit wahrgenommen, Maria dagegen als die Mutter Christi und damit als wahre Mutter und Erzieherin. Ihre Stilisierung gipfelte im Immakulatismus. Daneben waren die Figuren von Maria und Marta als Vorbilder wichtig: Maria als Person der Kontemplation und Mystik und Marta als die gute Haushälterin. Für die spanische Aufklärung und der sich in ihr feministisch zu Wort meldenden Frauen gilt, dass diese nicht mit biblischen Frauen argumentieren. In den kirchlichen Debatten über die Ehe in dieser Zeit dominieren männliche Protagonisten, die selbstverständlich die Unterordnung der Frau befürworten, während Veröffentlichungen über die Familie und die Ehe – die z. T. von Franziskanern und Dominikanern verfasst wurden – das Ordensleben für Frauen als Lebensmodell oder die Tugenden der absoluten Unterordnung und Sanftheit gegenüber dem Ehemann anpreisen. Letztlich konstatiert Rosa Maria Alabrús, dass biblische Frauen innerhalb der kirchlichen Literatur der Aufklärung nicht im Vordergrund stehen.

Einen erstaunlichen spanischen Protagonisten des Feminismus stellt Christian von Tschilschke in seinem Beitrag *Gegen die Binarität der Geschlechter: Benito Jerónimo Feijoo und sein rationaltheologisches Plädoyer für die Gleichheit der Frauen* vor. Der Benediktinermönch Benito Feijoo entfaltet eine rege Aktivität als Aufklärer und tritt dabei nicht nur für die Gleichheit von Frauen und Männern ein, sondern bekämpft auch auf anderen Wissensgebieten, u. a. Astronomie und Physik, Vorurteile und Irrtümer. Damit wurde er zum Bestsellerautor im Spanien des 18. Jh., nicht zuletzt, weil er auf die Gelehrtensprache Latein verzichtete und auf Kastilisch publizierte. Der erste Band seiner monumentalen Sammlung, die auf neun Bände anwachsen sollte, schloss – 1726 veröffentlicht – mit einer Verteidigung der Frauen bzw. der These, dass Frauen den Männern intellektuell ebenbürtig sind. Christian von Tschilschke zeigt Feijoos Argumentationsweise auf dem Hintergrund von Descartes. Feijoo unterzieht in seiner Schrift frauenfeindliche Positionen einer rationalen Prüfung. Dabei relativiert er Evas Sündenfall. Auch wendet er sich gegen die Ansicht, dass Frauen als unvollkommene Wesen nach der Auferstehung in Männer verwandelt würden. Er setzt sich so radikal für eine Gleichheit der Geschlechter ein, auch wenn er beiden Geschlechtern unterschiedliche Wesensmerkmale zuschreibt. Das bezieht den Intellekt ein, der bei beiden gleichermaßen vorhanden wäre. Die in Gen 3 geforderte Unterordnung erklärt er gleichsam soziologisch: Nur dadurch gäbe es eine verlässliche gesellschaftliche Ordnung. Mann und Frau seien seelisch vor Gott gleich – Seelen sind weder Männer, noch Frauen. Damit leistet er eine soziokulturelle Enthierarchisierung der Geschlechterordnung. Es handelt sich um einen theoretischen oder verbalen ‚Feminismus‘, der mit den biolo-

gisch-anatomischen Paradigmen am Ende des 18. Jh. zunächst wieder zum Verschwinden gebracht wird.

Miriam Benfattos Beitrag *Das Zeugnis von der Auferstehung Jesu und die historische Forschung: Die Rolle der Maria Magdalena in den Fragmenten von H. S. Reimarus* rekonstruiert ebenfalls den männlichen Blick, nämlich den eines Bibelkritikers und Aufklärers, in diesem Fall auf die biblische Maria Magdalena. In der Barockzeit galt Maria Magdalena vornehmlich als Vorbild in der Umkehr und Hinwendung zu Christus – auf dem Hintergrund sexuell konnotierter Sündhaftigkeit. In den von Reimarus zwischen 1774 und 1778 veröffentlichten *Fragmenten* fungiert Maria Magdalena dagegen als Beweis gegen die leibliche Auferstehung Jesu, da in den Evangelien zahlreiche Widersprüche in den Auferstehungserzählungen bestehen. Indem Maria Magdalena für Reimarus Zeugin dafür ist, dass Jesu Grab nicht bewacht wurde – und damit Jesu Leichnam gestohlen werden konnte – ist sie zentral für seine Argumentation, dass die Auferstehung eine Erfindung der Jünger war.

Der Beitrag von Anna-Katharina Höpflinger *Ein Blick unter den Rock der Superbia. Die Bibel, Gender und Modesatire* untersucht die materiale bzw. ikonographische Darstellung von Frauen auf dem Hintergrund des Christentums. Die Religion liefert den moralischen Rahmen, vor dem die Mode gelesen wird. Anna-Katharina Höpflinger formuliert wichtige Thesen: Sie betont, dass die körperlich-sinnliche Ebene für die Religion bedeutsam ist und dass Bilder ein wichtiges Medium der Religion sind. Gender stellt sich als ein Aushandlungsprozess auf der Bildebene dar, der einerseits Identität formiert, andererseits Identität reglementiert. Bilder werden betrachtet, die Frauenkörper und -verhalten reglementieren und normieren wollen. Ein Beispiel aus dem katholischen Bereich illustriert die Vergänglichkeit der „Hoffart“.

Der vorliegende Band hat versucht, das Konzept „der“ Bibel und „der“ Frauen aufzubrechen: Konstruktionen von Geschlecht und Binarität, Fragen nach Deutungshoheiten von Männern über Frauen, aber auch genuine *Agency* sollten sichtbar werden. Dass diese Fragestellungen fruchtbar sind, zeigen die unterschiedlichen Zugänge und ihre Ergebnisse. Dennoch versteht sich der Band als Fragment eines noch zu erhebenden größeren Bildes.

Die Bibel und die Frauen im achtzehnten Jahrhundert. Ein theologischer Feminismus?

Marina Caffiero

Der vorliegende Band konzentriert sich auf die Analyse der Beziehung zwischen Bibel und Frauen im 18. Jh. Er will die Merkmale und die Entwicklung weiblicher religiöser Vorstellungen und Leitbilder – nicht nur der christlichen – in Europa im Zeitalter der Aufklärung, der Revolution und Napoleons und damit in einer komplexen Phase des Übergangs und der Transformationen in Europa analysieren.

Die Beiträge folgen drei verschiedenen, aber miteinander verbundenen methodischen Ansätzen: Erstens sollen schlaglichtartig und selbstverständlich nicht umfassend, sondern nur exemplarisch die Literatur und die Traktate hervorgehoben werden, mit denen religiöse Autoritäten weibliche Identitäten aufbauen bzw. prägen wollten. Zweitens verfolgen sie die Absicht, die Texte innerhalb ihres kulturellen, sozialen und gesellschaftlichen Settings zu analysieren und zu versuchen, die Art und Weise der Lektüre und Rezeption der biblischen Texte und verwandter religiöser Literatur durch Frauen zu rekonstruieren. Drittens geht es darum, Schriften von Frauen und *über* Frauen unter dem Gesichtspunkt ihrer biblischen Kenntnisse und der Wahl bestimmter männlicher und weiblicher, auch negativer Vorbilder zu analysieren.

Das Projekt vergleicht verschiedene räumliche (Italien, Deutschland, Frankreich, Spanien, England) und religiöse Kontexte (Katholizismus, Protestantismus, Judentum und das Universum der „heterodoxen“ Gruppierungen). Ziel ist es auch, historiographische Modelle Europas zu überprüfen, d. h. nach Modellen innerhalb der soziokulturellen und religiösen Geschichte, die auf der analytischen Kategorie des Geschlechts basieren und von der Darstellung der „sexuellen Differenz“ in der Heiligen Schrift inspiriert sind, zu erforschen.

So will der vorliegende Band den Einfluss religiöser und biblischer Lektüren auf die Herausbildung von Geschlechterkonzeptionen hinterfragen, die lange Zeit von Unterordnung und Machtasymmetrie geprägt waren und in Europa bis heute Bestand haben. Er will aber auch untersuchen, auf welche Weise eine Epoche großer politischer, religiöser, sozialer und kultureller Umwälzungen – wie es das 18. Jh. war – dazu beitrug, diese Modelle umzustürzen und neue zu schaffen, die eine starke religiöse und politische Wirkung hatten.

Das Beispiel „revolutionärer Prophetinnen“ – sowohl auf der katholischen als auch auf der protestantischen Seite sowie bei den Anhängerinnen von „heterodoxen“ Gruppierungen – zeigt die Entstehung neuer autoritativer und unabhängiger religiöser Lebensformen von Frauen. In der Zeit von der Französischen Revolution bis zum späten 19. Jh. erreicht die Beziehung zwischen Frauen und Prophetie einen Höhepunkt und eine Intensität, wie es sie ähnlich bereits im späten Mittelalter gab. Das Phänomen betrifft nicht nur die katholische Welt und den geografischen Raum Europas.

Mit der Revolution scheint die prophetische Spannung überall in Europa und sogar jenseits des Atlantiks in Verbindung mit dem allgemeinen Schwung von eschatologischen, und mystischen bzw. radikalreligiösen Bewegungen zuzunehmen. Die Formen des Enthusiasmus und der Erwartung aktivieren ein kulturelles System der Erklärung und religiösen Rechtfertigung politischer und sozialer Ereignisse selbst gelehrten Kreisen. Diese werden durch das Raster einer divinatorischen Ordnung gelesen, die aus bedrohlichen, aber gleichzeitig exorzierenden Zeichen besteht, innerhalb der Dialektik zwischen Katastrophe und Erneuerung, Hoffnung und Angst – eine Dialektik, die in der Welt der Prophetie konstant war. Die übermittelte Botschaft war im Wesentlichen eine eschatologische, die sich auf die Themen des Sündenfalls, der Bestrafung und der Regeneration konzentrierte: Die göttliche Bestrafung als Folge der Sünde oder des Abfalls der Menschen von Gott würde schließlich eine positive Neuordnung der politischen und religiösen Strukturen der Welt einleiten.

Eine solche Auslegung, die sich auf die traditionelle und religiöse Erklärung von Ereignissen mit eindeutig politischem Charakter konzentrierte, verhinderte keineswegs die Übermittlung neuer Botschaften und die Einführung bahnbrechender Verhaltensweisen, sondern verstärkte diese Übermittlung und machte sie gerade durch die ideologische Nutzung der prophetischen und eschatologischen Kultur wirksamer und operativer. So trug diese Kultur paradoxerweise zur Herausbildung eines politischen Bewusstseins und zur Beschleunigung des Endes des *Ancien Régime* bei, dessen Bestandteil sie war.

Ein theologischer Feminismus?

Im Gegensatz zur offiziellen theologischen Sprache betont der Diskurs der Mystik und der Prophetie die geschlechtlichen Unterschiede bis hin zur Vorherrschaft der Mutter über den Vater, der weiblichen Manifestation des Messias. Es wird auch eine Art eva–adamische Kosmogonie bekräftigt, die auf dem Dogma eines doppelten Gottes, Vater und Mutter, als Archetyp einer strengen Gleichheit zwischen den Geschlechtern, beruht. Was jedoch aus dem