

Bibel und Frauen in der Frühen Neuzeit: Terminologische Vorbemerkungen

Christian Handschuh – Ines Weber – Christian Wiesner

Der vorliegende Sammelband nimmt eine für den deutschen Diskursraum mehrfach herausragende und zugleich ungewöhnliche Perspektive ein und bedarf insofern einiger einführender Bemerkungen. Grundsätzlich verfolgt das Werk ein epochenübergreifendes, in seiner Anlage innovatives Konzept: Sowohl die Bibelrezeption als auch insbesondere die Bibelrezeption von Frauen ist für die Zeit spätmittelalterlicher Reformbewegungen bis hin zu Reformation und Nachreformationszeit bislang kaum bis gar nicht erforscht; allein schon deshalb ist das Unternehmen, epochenübergreifend die Bibelrezeption von Frauen in Südeuropa zu erforschen und dazu einen Überblick vorzulegen, mehr als verdienstvoll und ergiebig. Für die deutsche Leserin und den deutschen Leser bieten die Beiträge dieses Bandes allerdings eine terminologische bzw. forschungsgeschichtliche Herausforderung.

Hintergrund ist, dass gerade die südeuropäische Katholizismusforschung für deutsche Kirchenhistoriker*innen, zumal in dem hier behandelten Zeitraum zwischen dem ausgehenden 15. und dem 17. Jahrhundert, noch weitgehende Terra incognita ist. Zwar gibt es deutliche Indizien für eine wachsende Forschungsvernetzung¹ der unterschiedlichen europäischen Katholizismen, doch erstrecken sich diese vornehmlich auf Italien², das als Referenzpunkt der Reformation und der Konfessionalisierungszeit auch aus der Perspektive der deutschen Reformationsforschung immer von Interesse war. Gerade deshalb ist es von Herausgeber*innenseite notwendig, auf einige Besonderheiten in den Publikationen der hier versammelten Autor*innen hinzuweisen.

Bei der Lektüre der Aufsätze fällt der/dem deutschsprachigen Leser*in vor allem die sehr heterogene Verwendung der Epochenbezeichnungen auf. Hier genutzte Interpretationsbegriffe wie „Zeitalter der Reform“ oder „Gegenreformation“, wie die Epoche der Reformation und die postreformatorischen innerkatholischen Reaktionen häufiger bezeichnet werden, klingt für deutsche Ohren ungewohnt bis überholt. Zurückzuführen ist dies auf die Sonderentwicklung, die der deutsche im Gegensatz zum italienischen und spanischen Forschungsraum genommen hat. Hier etablierte sich als forschungsleitender Theoriebegriff seit den 1980er Jahren das Konfessionalisierungsparadigma, das seither zuerst die sozialgeschichtliche, danach die kulturhistorische Forschung geprägt hat³ und mit so prominenten Namen wie Ernst Walter Zeeden⁴, Wolf-

¹ Vgl. etwa das epochen-, konfessions- und länderübergreifende Projekt einer „Geschichte des Christentums“ von Jean-Marie Mayeur, Charles Pietri, André Vauchez und Marc Venard: *Histoire du christianisme des origines à nos jours* (hg. v. Jean-Marie Mayeur et al.; 14 Bde.; Paris: Desclée, 1990–2001); dt. Ausgabe: *Die Geschichte des Christentums: Religion – Politik – Kultur* (hg. v. Norbert Brox et al.; 14 Bde.; Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 1991–2010).

² Vgl. vor allem die im Rahmen des DFG-Langfristvorhabens entstandenen Arbeiten zur Römischen Indexkongregation von 1542 bis 1966 am Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte in Münster.

³ *Das Konfessionalisierungsparadigma: Leistungen, Probleme, Grenzen* (hg. v. Thomas Brockmann; Münster: Aschendorff, 2013).

gang Reinhard⁵ und Heinz Schilling⁶ verbunden ist. Obwohl bereits früh aufgrund von vermeintlichem Etatismus⁷ und Nähe zur Modernisierungstheorie⁸ mit massiver Kritik versehen, hat die Konfessionalisierungsthese insbesondere in der Kirchengeschichte nach 2000 eine intensive Rezeption erlebt und prägt die einschlägigen Handbücher bis heute.⁹ Die Kirchengeschichte zeichnet an dieser Stelle vor allem auch für eine Weiterentwicklung in Richtung auf kulturgeschichtliche Fragestellungen verantwortlich.¹⁰ Die jetzigen Kirchenhistoriker*innengenerationen haben also in vollem Umfang den Umstieg auf einen der Profangeschichte entlehnten Deutungshorizont mitgemacht und sich bewusst und absichtlich von den stärker konfessionell geprägten Begrifflichkeiten einer „Katholischen Reform“ oder „Gegenreformation“ verabschiedet.¹¹

Ein kurzer Blick auf die jeweiligen europäischen Länder nach der Reformation zeigt aber, wie stark die deutschsprachige Kirchengeschichte hier Teil eines Sonderdiskurses ist: Außerhalb dieser Diskursgemeinschaft ist der Begriff der Konfessionalisierung kaum rezipiert worden; erst in den letzten Jahren finden sich Tendenzen, den Begriff auch außerhalb Deutschlands zu verwenden.¹² Man darf gespannt sein, wie sich

⁴ Ernst Walter ZEEDEN, „Grundlagen und Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe“, *HZ* 185 (1958): 249–299; DERS., *Konfessionsbildung: Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1985).

⁵ Wolfgang REINHARD, „Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters“, *ZHF* 10 (1983): 257–277; *Die katholische Konfessionalisierung* (hg. v. dems. und Heinz Schilling; Münster: Aschendorff, 1995).

⁶ Heinz SCHILLING, „Die Konfessionalisierung im Reich: Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620“, *HZ* 246 (1988): 1–45; *Die katholische Konfessionalisierung*.

⁷ Vor allem Heinrich Richard SCHMIDT, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert* (München: De Gruyter, 1992); DERS., „Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung“, *HZ* 265 (1997): 639–682.

⁸ Harm KLUETING, „„Zweite Reformation“ – Konfessionsbildung – Konfessionalisierung: Zwanzig Jahre Kontroversen und Ergebnisse nach zwanzig Jahren“, *HZ* 277 (2003): 309–341.

⁹ Vor allem Andreas HOLZEM, *Religion und Lebensformen: Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster* (Paderborn: Schöningh, 2000); zahlreiche weitere Aufsatzveröffentlichungen.

¹⁰ DERS., „Katholische Konfessionalisierung – ein Epochene Phänomen der Frühneuzeit zwischen Spätmittelalter und Aufklärung“, in: *Die Frühe Neuzeit als Epoche* (hg. v. Helmut Neuhaus; München: Oldenbourg, 2009), 251–289; Andreas HOLZEM, „Die Konfessionsgesellschaft: Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilhoffnung“, *ZKG* 110 (1999): 53–85.

¹¹ Andreas HOLZEM und Thomas KAUFMANN, „„Konfessionalisierung“ und „konfessionelle Kulturen“: Der Prozess der Bekenntnisbildung“; Andreas HOLZEM, „Europäische Grundlagen einer katholischen Konfessionalisierung“; DERS., „Konfessionelle Kulturen in katholischen Territorien“; DERS., „Krisen der Konfessionalisierung“, in: *Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 2: Vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit* (hg. v. Thomas Kaufmann und Raymund Kottje; Darmstadt: WBG, 2008), 337–340, 355–372, 405–419, 419–429. Vgl. auch das aktuelle Standardwerk: Andreas HOLZEM, *Christentum in Deutschland 1550–1850: Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung* (2 Bde.; Paderborn: Schöningh, 2015).

¹² Vgl. die umfangreiche Liste bei Cornel ZWIERLEIN, „Konfessionalisierung europäisch, global als epistemischer Prozess: Zu den Folgen der Reformation und zur Methodendiskus-

hier der komparative Diskurs verändern wird. Gerade in Italien und Spanien¹³ stellte sich jedoch die Frage nach einer konfessionellen Pluralität gar nicht erst, hier trifft der Begriff „Katholische Reform“ sehr viel mehr den Kern der Vorgänge: Statt ganzer Staaten oder zumindest größerer Bevölkerungsgruppen, deren Glaubenswechsel für Mitteleuropa typisch waren, ist Nicht-Katholizität hier eher ein Phänomen Einzelner oder auch einzelner, aber höchst heterogener und bibelhumanistisch geprägter Reformkreise, die einige der Ideen der Reformation rezipierten.¹⁴ Das für Deutschland aber typische Element einer Verknüpfung mit der entstehenden bzw. sich entwickelnden Territorialstaatlichkeit findet sich dagegen nicht.

Aufgrund der sehr unterschiedlichen Forschungskontexte der Autor*innen des Sammelbandes haben sich die Herausgeber*innen deshalb entschlossen, an dieser Stelle nicht redigierend einzutreten und die verwendeten Begriffe an den deutschen Sprachgebrauch anzupassen. An vielen Stellen wäre ein solcher Eingriff schlicht sinn- und interpretationsentstellend gewesen. Dieses Vorgehen unterstützend ist abschließend zusätzlich darauf zu verweisen, dass momentan auch in neueren deutschen Publikationen alles andere als eindeutig geklärt scheint, ob und wie sich die Konfessionalisierungsforschung weiter entwickeln wird. Sowohl Harm Klueting¹⁵ als auch Cornel Zwierlein¹⁶ und allen voran Peter Hersche¹⁷ haben in den letzten Jahren die Konfessionalisierungsforschung für im Grunde genommen überholt erklärt, und im Gegensatz zum kirchenhistorischen Diskurs¹⁸ scheint das für den profanhistorischen Kontext auch

sion“, in: *Reformation und Recht* (hg. v. Christoph Strohm; Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 1–51, hier 6 (FN 12).

¹³ Vgl. den instruktiven Beitrag von Ludolf PELIZAEUS, „Die iberische Halbinsel und die Kolonien zwischen Konfessionalisierung und Sonderweg“, in: *Das Konfessionalisierungsparadigma*, 203–220.

¹⁴ Zum *evangelismo* bzw. *spiritualismo* in Italien vgl. im vorliegenden Band den eröffnenden Aufsatz von VALERIO und HERZIG sowie darüber hinaus Paolo SIMONCELLI, *Evangelismo italiano del Cinquecento: Questione religiosa e nicodemismo politico* (Rom: Istituto storico italiano per l’età moderna e contemporanea, 1979); Klaus GANZER, *Die religiösen Bewegungen im Italien des 16. Jahrhunderts* (Münster: Aschendorff, 2003); Maria FORCELLINO, *Michelangelo, Vittoria Colonna e gli „spirituali“: Religiosità e vita artistica a Roma negli anni Quaranta* (Rom: Viella, 2009).

¹⁵ Harm KLUETING, „Glaubensspaltung – Konfessionsbildung – Konfessionalisierung: Theologische und historische Perspektiven“, in: *Das Konfessionalisierungsparadigma*, 45–65.

¹⁶ ZWIERLEIN, „Konfessionalisierung europäisch“.

¹⁷ Peter HERSCHE, *Muß und Verschwendug: Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter* (2 Bde.; Freiburg i. Br.: Herder, 2006). Zum aktuellen Stand der Kontroverse zwischen Hersche und Wolfgang Reinhard als einem der Architekten des Konfessionalisierungskonzepts: Peter HERSCHE und Wolfgang REINHARD, „Wie modern ist der Barockkatholizismus? Eine Disputation zwischen Peter Hersche und Wolfgang Reinhard“, in: *Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (1563–2013): Wissenschaftliches Symposium aus Anlass des 450. Jahrestages des Abschlusses des Konzils von Trient, Freiburg i. Br. 18.–21. September 2013* (hg. v. Peter Walter und Günther Wassilowsky; Münster: Aschendorff 2016), 489–518.

¹⁸ Wenngleich es auch hier kritische Rückmeldungen gibt. Vgl. beispielsweise Klaus UNTERBURGER, *Das Bayerische Konkordat von 1583: Die Neuorientierung der päpstlichen*

durchaus zuzutreffen. Ferner arbeiten sowohl Überblickswerke als auch neuere Lexikonartikel¹⁹ nach wie vor mit dem Begriff der Katholischen Reform²⁰, des konfessionellen Zeitalters²¹ oder gar der Gegenreformation.²² Und: Neben der etablierten und gut durchbuchstabierten, kulturgeschichtlich verstandenen Konfessionalisierung als Christentumsgesellschaft²³ und dem gegenwärtig stark diskutierten Kombinationsterminus Konfessionskultur²⁴ bietet der Begriff nach wie vor Möglichkeiten einer interpretativen Weitung. Es ist jedenfalls Cornel Zwierlein zuzustimmen, dass eine erneute Reflexion, und zwar durchaus in der von ihm intendierten europäischen und globalen Perspektive, dringend notwendig wäre. Seine Beobachtung, dass die innereuropäischen Entwicklungen (Katholiken, Lutheraner, Calvinisten) Auswirkungen bis in die orthodoxen Ostkirchen zeigten und einen vom Westen ausgehenden konfessionellen Selbstvergewisserungsprozess führten, und somit eine innerchristliche Konfessionalisierung um Momente einer interchristlichen Konfessionalisierung und einer Außenwirkung im globalen Kontext (Amerika, Afrika und Asien) zu begreifen, ist mehr als bedenkenswert.²⁵

Deutschlandpolitik nach dem Konzil von Trient und deren Konsequenzen für das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt (Stuttgart: Kohlhammer, 2006).

¹⁹ Konstantin LINDNER und Damien TRICOIRE, *Katholische Reform/Gegenreformation* (<https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/100274/>; Zugriff am 15.05. 2018).

²⁰ Rolf DECOT, „Katholische Reform“, in: *Enzyklopädie der Neuzeit* 6 (2007): 454–461.

²¹ Harm KLUETING, *Das konfessionelle Zeitalter: Europa zwischen Mittelalter und Moderne* (Darmstadt: WBG, 2007); Cornel ZWIERLEIN, „(Ent)konfessionalisierung (1935) und Konfessionalisierung (1981)“, *Archiv für Reformationsgeschichte* 98 (2007): 199–230.

²² Dieter J. WEISS, *Katholische Reform und Gegenreformation: Ein Überblick* (Darmstadt: WBG, 2005); Rudolf LEEB, „Der Streit um den wahren Glauben – Reformation und Gegenreformation in Österreich“, in: *Geschichte des Christentums in Österreich* (hg. v. dems. et al.; Wien: Ueberreuter, 2013), 145–279; Staatsmacht und Seelenheil: Gegenreformation und Geheimprotestantismus in der Habsburgermonarchie (hg. v. Rudolf Leeb, Susanne C. Pils und Thomas Winkelbauer; Wien: Oldenbourg, 2007).

²³ Holzem, *Christentum in Deutschland*, Bd. 1, 3–31.

²⁴ Es wird sich erst noch zeigen müssen, ob der derzeitige Diskurs über „Konfessionskultur“ auch dazu führen wird, das Konfessionalisierungsparadigma weiter zu modifizieren oder gar abzulösen – wobei die neue Deutekategorie keineswegs beabsichtigt, grundlegende Anliegen und Erkenntnisse der Konfessionalisierungsforschung zu verwerfen: Thomas KAUFMANN, *Konfession und Kultur: Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 7–26; *Frühneuzeitliche Konfessionskulturen* (hg. v. dems., Anselm Schubert und Kaspar von Greyerz; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008); Andreas HOLZEM, „Katholische Konfessionskultur im Westfalen der Frühen Neuzeit: Glaubenswissen und Glaubenspraxis in agrarischen Lebens- und Erfahrungsräumen“, *Konfessionelle Kulturen in Westfalen/Westfälische Forschungen. Zeitschrift des Westfälischen Instituts für Regionalgeschichte des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe* 56 (2006): 65–87; Günther WASSILOWSKY, „Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur: Zur Einführung“, in: *Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur*, 1–29.

²⁵ Vgl. Zwierlein, „Konfessionalisierung europäisch“.

Dank

An der Entstehung des vorliegenden Werkes haben viele Personen und Institutionen mitgewirkt, denen das Herausgeber*innenteam des deutschen Bandes zu aufrichtigen Dank verpflichtet ist: An erster Stelle danken wir den Autor*innen für ihre Beiträge und Kooperation. Ohne ihr rasches Mitwirken bei den Korrekturen wäre das Projekt wohl nicht in dem eng gesteckten Zeitplan der Schlussphase realisierbar gewesen. Besonders dankbar sind wir auch der Übersetzerin Gabriele Stein für ihre kompetente Arbeit. Für die Erstellung des Literaturverzeichnisses sei auch ganz herzlich den Hilfskräften des Instituts für Kirchengeschichte und Patrologie der Katholischen Privatuniversität Linz, Rebekka Sturmbauer und Doris Kastner, gedankt.

Den Hauptherausgeberinnen des Projekts „Die Bibel und die Frauen“, insbesondere Irmtraud Fischer, gebührt unser Dank, dass sie unsere Arbeit mit Rat und Tat begleitet haben. Ebenso sei auch der Katholisch-Theologischen Fakultät und dem Vizerektorat für Forschung und Nachwuchsförderung wie auch dem Vizerektorat für Personal, Personalentwicklung und Gleichstellung der Karl-Franzens-Universität Graz in besonderer Weise für die Unterstützung gedankt. *Last but not least* bedanken wir uns herzlich beim Kohlhammer Verlag, namentlich bei Florian Specker, für die freundliche und unkomplizierte Zusammenarbeit bei der Drucklegung des Bandes.

Köln – Linz, Juli 2018

Die Bibel, die Frauen und die Krise des neuzeitlichen Europa

Adriana Valerio
Universität Neapel Federico II

Vorbemerkung

Die Bibel und die ihr zugesprochene Autorität bildeten das zentrale Problem, auf dem die Neuzeit aufbaute, denn die Schrift und ihre korrekte Auslegung waren der Anlass zur Spaltung Europas und der Christenheit, weil sie Konflikte zwischen den Konfessionen verursachten, die aus diesen Texten unterschiedliche Inspirationen schöpften und aus diesen Inspirationen wiederum unterschiedliche Lehraussagen und ekklesiologische Praktiken ableiteten. Überdies wagte das laikale Denken seine ersten Schritte und distanzierte sich – seit Lorenzo Valla in seinen *Adnotationes* (1444)¹ einen kritischen Blick auf die heiligen Texte geworfen hatte – zunehmend und unaufhaltsam von deren apologetischer und dogmatischer Verwendung. So gesehen markierten die philologische Herangehensweise, die historische Sensibilität und die veränderten philosophischen Voraussetzungen, die der Humanismus geschaffen hatte und die später in die Aufklärung einmünden sollten, einen langen und gewundenen Weg in die Unabhängigkeit von der Autorität der Kirche und bereiteten den Boden für die historisch-kritische Methode des 19. Jahrhunderts.

Der Beitrag, den die Frauen zur Geburt des modernen Europa geleistet haben, ist schwierig zu bewerten. Gewiss waren sie sowohl Protagonistinnen als auch Opfer der ideologischen und institutionellen Zusammenstöße, die jenes komplexe Gebilde aus Werten und Idealen hervorgebracht haben, das dann wiederum maßgeblich an der Ausdifferenzierung des modernen menschlichen Subjekts beteiligt war. Denn die Jahrhunderte, die hier untersucht werden sollen – das 15. bis 17. Jh. –, sind für die Genderforschung von entscheidender Bedeutung: In dieser Zeit werden die wesentlichen Bausteine der beiden Geschlechtsidentitäten herausgearbeitet und benutzt, um in ironischen und zuweilen bitterbösen Distanzgefechten über die charakteristischen Merkmale der männlichen und der weiblichen Natur nachzudenken. Auch in diesem Fall ist die Interpretation bzw. Rezeption der Bibel ein Schauplatz von Konfrontation und Konflikt, und wird als Arsenal von Argumenten für die eigene Sache genutzt. Disputationen, Traktate, Dialoge und satirische Kleinschriften argumentieren pro und kontra Gleichheit oder asymmetrische Ungleichheit der Geschlechter, und es entsteht ein Repertoire an Werken, die mit vollen Händen aus der Heiligen Schrift schöpfen. Denken wir nur an die Überlegungen der engagierten und gelehrten Isotta Nogarola (1418–1466), die in ihrer Schrift *De pari aut impari Evaë atque Adae peccato*² ein öffentliches Gespräch mit dem Literaten

¹ Die *Adnotationes* von Lorenzo Valla (1444) wurden 1505 von Erasmus publiziert. Darin stellt Valla mittels einer antiaristotelischen und antischolastischen Position die Historizität der Sprache wieder her und legt so den Grundstein für eine neue, nicht von der Brille des Dogmatismus verzerrte Lesart der antiken Texte.

² Vgl. Margaret L. KING, „Isotta Nogarola, umanista e devota (1418–1466)“, in *Rinascimento*

Ludovico Foscarini beginnt, um „die Frau“ von der Last der Erbsünde zu befreien. Ihrer Ansicht nach wurde sie nicht aus Machthunger, sondern aus Wissensdurst begangen: „Eva [...] strebte nicht danach, Gott an Macht, sondern nur an Erkenntnis des Guten und Bösen gleich zu sein.“³

Die später als *Querelle des femmes* bekannt gewordene Debatte, die sich, ausgehend von den Werken Christine de Pizans (*Dit de la Rose*, 1401 und *Das Buch von der Stadt der Frauen*, 1401–1405) über die gesamte Neuzeit hinzog,⁴ wird Thema eines eigenen Bandes dieser Reihe sein und bildet lediglich den Hintergrund für die hier vorgelegte Untersuchung. In diesem Band geht es vielmehr darum, Hinweise auf eine kritische Haltung der Frauen gegenüber dem heiligen Text in den Ländern der katholischen Welt (Italien, Spanien, Portugal, Frankreich, Österreich) vor und nach dem Konzil von Trient (1545–1563) exemplarisch vorzustellen.

1. Die Bibel, die Frauen und die Forderungen nach Reform

1.1 Der Zugang der Frauen zum heiligen Text

Nicht anders als im Altertum und im Mittelalter blieb die Bibel auch im Humanismus der Sinnhorizont, in dem Frauen und Männer ihr eigenes Dasein verorteten. Sie taten dies jetzt mit einem besonderen spirituellen Zugang, der aus dem immer dringenderen Bedürfnis erwuchs, direkt aus den heiligen Texten zu schöpfen, und diese in ihrer Unmittelbarkeit zu rezipieren. Zeitgleich mit den Forderungen der *Devotio moderna*, die

³ al femminile (hg. v. Ottavia Niccoli; Rom/Bari: Laterza, 1991), 4–31. Zu Nogarolas in lateinischer Sprache verfassten Werken vgl. ISOTTAE NOGAROLAE VERONENSIS, *Opera omnia quae supersunt...* (hg. v. Eugen Abel; 2 Bde.; Wien/Budapest: apud Gerol et socios, 1886) und in der englischen Ausgabe: ISOTTA NOGAROLA, *Complete writings: Letterbook, Dialogue on Adam and Eve, Orations* (hg. u. übers. v. Margaret L. King u. Diana Robin; Chicago/London: University of Chicago Press, 2004).

⁴ ISOTTAE NOGAROLAE VERONENSIS, *Opera omnia*, Bd. 2, 201f.: „Eva [...] non appetivit se esse Deo similem in potentia, sed in scientia tantum boni et mali.“

Zur *Querelle des femmes* vgl. Joan KELLY, „Early Feminist Theory and the Querelle des Femmes. 1400–1789“, *Signs* 1 (1982): 4–28; Francine DAENENS, „Superiore perché inferiore: il paradosso della superiorità della donna in alcuni trattati italiani del Cinquecento“, in *Trasgressione tragica e norma domestica. Esemplari di tipologie femminili della letteratura europea* (hg. v. Vanna Gentili; Rom: Edizioni di Storia e Letteratura, 1983), 11–50; Elisabeth GöSSMANN, „Die Gelehrsamkeit der Frauen im Rahmen der europäischen Querelle des Femmes“, in *Das Wohlgelahrte Frauenzimmer* (hg. v. ders.; München: Iudicium, 1984), 7–20; Valeria FERRARI SCHIEFER, *La Belle Question* (Luzern: Exodus, 1998) mit einer umfangreichen Bibliographie. Der Band 6.3 der Reihe „Die Bibel und die Frauen“ ist diesem Thema gewidmet und wird von Angela Muñoz und Xenia von Tippelskirch herausgegeben werden. Christine verwendet die Bibel als moralischen Unterbau ihrer auf die Vorzüge der Frauen gegründeten utopischen Stadt: Christine DE PIZAN, *Das Buch von der Stadt der Frauen* (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, ⁴1995); vgl. Charity WILLARD, *Christine de Pizan: Her Life and Works* (New York: Persea Books, 1984).

zwecks weiterer Verbreitung und Verstehbarkeit der Schrift auch aufseiten der Laien auf den Gebrauch der Volkssprache drängte, sorgten sich manche Intellektuelle um eine korrekte Auslegung der christlichen (biblischen und patristischen) Quellen mit den geeigneten philologischen Methoden. Das muttersprachliche *Idiom*, – das sich schon seit dem 13. Jahrhundert ausprägte und durchsetzte, erschien vor allem vielen Humanisten als das nötige sprachliche Medium, um die Wahrheiten des Glaubens zu verstehen, während das Lateinische ihrer Ansicht nach den subtilen Ausführungen der Akademiker überlassen bleiben sollte.

Die Notwendigkeit, zum biblischen Originaltext zurückzukehren, verband sich also im Lauf des 16. Jahrhunderts mit der Forderung, diesen Text für alle, auch für Frauen, zugänglich zu machen. Zudem begünstigte die revolutionäre Erfindung des Buchdrucks mit beweglichen Lettern die Verbreitung von Büchern zum Privatgebrauch, die ein immer größeres Publikum erreichten. Nicht zufällig gab Johannes Gutenberg als erstes Buch die lateinische Bibel heraus (1454–1456). Zehn Jahre später erschien eine für den Verleger überaus erfolgreiche deutsche Übersetzung von Johann Mentelin.

Es war mithin unvermeidlich, dass die Debatte darüber, ob man den Laien die Verwendung der Bibel in der Volkssprache (in Auszügen oder einzelnen Büchern) gestatten sollte, in Europa noch lebhafter entbrannte als dies in der Vergangenheit schon geschehen war. In den vorangegangenen Jahrhunderten waren Gemeinschaften wie die Waldenser und später die Hussiten und Lollarden, die ebendiese Lesepraxis unterstützt und favorisiert hatten, innerkirchlich gescheitert. Die Möglichkeit, dass die Gläubigen mit dem lebendigen Wort des heiligen Texts in Berührung kamen, bereitete der kirchlichen Institution keine geringen Sorgen. Sie fürchtete, die volkssprachlichen Übersetzungen könnten auf Kosten der Autorität von Kirche und Tradition einer persönlichen Interpretation Vorschub leisten.

Die erste vollständige Bibelübersetzung in Italien stammte von Nicolò Malerbi (Venedig 1471) und machte keinen Hehl aus ihrer Absicht, einen verständlichen Text ohne „irgendeinen Unterschied zwischen Mann und Frau oder nach Alter“ vorzulegen.⁵

Auch Erasmus unterstrich in der Einleitung seiner Ausgabe des Neuen Testaments (*Paraklesis*, 1516) die Notwendigkeit, die Schrift wieder ins Zentrum zu stellen und in die gesprochene Sprache zu übersetzen, damit sie für jeden Christen eine Gelegenheit der direkten Erkenntnis und inneren Erneuerung werde. Die Botschaft Christi richtete sich an alle ohne Unterschied des Geschlechts und des Standes, damit alle sie verstehen können: „Ich würde wünschen, dass alle Weiblein [*mulierculae*] das Evangelium lesen, auch dass sie die Paulinischen Briefe lesen“⁶ – das sind dieselben Weiblein, auf die schon

⁵ *Epistola a Laurentio*, 1478. Vgl. Edoardo BARBIERI, *Le bibbie italiane del Quattrocento e del Cinquecento. Storia e bibliografia ragionata delle edizioni in lingua italiana dal 1471 al 1600*, Bd. I (Mailand: Editrice bibliografica, 1992), 37–70; 43. Originalzitat: „alcuna differencia de maschio o de femina o de età“.

⁶ ERASMUS VON ROTTERDAM, *In Novum Testamentum Praefationes. Paraclesis – Aufruf an den frommen Leser*, in DERS., *Ausgewählte Schriften*, Bd. 3 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967), 15.

Jean Gerson (*De laude scriptorum*, 1423)⁷ verwiesen hatte, als er verlangte, die Heilige Schrift in die Volkssprache zu übersetzen, und an die sich auch Girolamo Savonarola im Zuge seiner *Renovatio Ecclesiae* gewandt hatte, welche sich auf die zentrale Stellung und das Studium der Bibel gründete.⁸

Auf der anderen Seite spiegelte auch das Programm der Kirchenreform, das Leo X. von Paolo Giustiniani und Pietro Quirini vorgelegt wurde (*Libellus ad Leonem X.*, 1513), als wesentlichen Punkt das Anliegen wider, den Gläubigen den heiligen Text nahezubringen: die weitverbreitete Forderung nach nationalsprachlichen Bibelübersetzungen, die dann tatsächlich innerhalb weniger Jahre entstanden: Luther übersetzte das Neue Testament (1522) und die ganze Bibel (1534) ins Deutsche, Lefèvre d'Étaples die Evangelien ins Französische (1523), William Tyndale das Neue Testament (1526) und den Pentateuch (1530) ins Englische.⁹

Noch in seinem Vorwort zur italienischen Fassung des Neuen Testaments von 1530 betonte Antonio Brucioli¹⁰ die unersetzliche Bedeutung der Bibel für den christlichen Glauben und die Notwendigkeit ihrer Übersetzung, damit auch „eine Frau oder ein Schuhmacher“ sie mit einfachem Herzen verstehen könnten.¹¹

Offenbar standen Kirchenreform und Gebrauch der Volkssprache in einem engen Zusammenhang. Die Bibel und ihre Übersetzungen erwiesen sich als der Pulsschlag dieser notwendigen Veränderung und Öffnung hin zu einer immer breiteren Beteiligung der Laien. Diese wurden nicht nur zum Indikator ihrer weiten Verbreitung und verstehenden Rezeption unter den Frauen, sondern, wie wir noch sehen werden, auch zu einem Hin-

⁷ *Rursus oporteret libros ipsis etiam laicis et mulierculis propinare ut docerentur per se legendo eos, facta translatione ad vulgare suum si non aliter conciperent:* Jean GERSON, *Œuvres complètes*, Bd. 9 (hg. v. Palémon Glorieux; Paris: Desclée, 1973), 432.

⁸ Für Savonarola war die zentrale Stellung der Heiligen Schrift im Leben des Christen entscheidend für die Reform der Kirche. Deshalb hatte er einerseits aus dem Kloster San Marco in Florenz ein aktives Zentrum für Bibelstudien gemacht, das der philologischen Forschung und der Kenntnis orientalischer Sprachen aufgeschlossen gegenüberstand; andererseits hatte er seine Predigtätigkeit so angelegt, dass die von Leidenschaft, prophetischer Sensibilität und einer existentiellen Hermeneutik getragenen Interpretationen für sein (auch weibliches) Publikum verständlich wurden. Vgl. Girolamo SAVONAROLA, *Fede e speranza di un profeta* (ausgew., eingel., übers. u. m. Anm. vers. v. Adriana Valerio; Mailand: Paoline, 1998) und zuletzt: Donald WEINSTEIN, *Savonarola: The Rise and Fall of a Renaissance Prophet* (New Haven: Yale Univ. Press, 2011).

⁹ Die erste Bibel in kastilischer Sprache ist die *Biblia Alfonsina* (1270–1284), die erste auf Katalanisch gedruckte Bibel die *Biblia Valenciana* (1478). Gigliola FRAGNITO, „Per una geografia delle traduzioni bibliche nell’Europa cattolica (sedicesimo e diciassettesimo secolo)“, in *Papes, princes et savants dans l’Europe moderne: Mélanges à la mémoire de Bruno Neveu* (hg. v. Jean-Louis Quantin u. Jean-Claude Waquet; Genf: Droz, 2007), 51–77; 53ff., auch erschienen in DIES., *Cinquecento italiano: Religione, cultura e potere dal Rinascimento alla Controriforma* (Bologna: Il Mulino, 2012).

¹⁰ Robert N. LEAR, *Brucioli, Antonio, Dizionario Biografico degli Italiani XIV* (1972): 480–485.

¹¹ Antonio BRUCIOLI, *Il Nuovo Testamento* (Venedig: Lucantonio Giunta, 1530), 177. In der Übersetzung von 1532 betont er in der Widmung an Francesco I. die Notwendigkeit der Volkssprache, die es auch einfachen Menschen ermögliche, das Wort zu verstehen.

dernis auf dem Weg zu der ersehnten Erneuerung des christlichen Lebens. Es überrascht also nicht, dass das von Reformbewegungen durchzogene Italien zwischen dem Ende des 15. und dem Anfang des 16. Jahrhunderts in Bezug auf die Zahl der gedruckten volkssprachlichen Bibeln und Lektionare – und vermutlich auch die Verbreitung der entsprechenden Lesegewohnheiten – gleich hinter Deutschland an zweiter Stelle stand.¹² Und ebenso wenig überrascht es, dass der Benediktiner Massimo Teofilo, Verfasser einer Übersetzung des Neuen Testaments in die toskanische Volkssprache (Lyon, 1551), sich vor der römischen Inquisition verteidigen musste, weil er mit seinem Werk ungebildeten Laien (den *Schweinen*, denen man laut Mt 7,6 keine Perlen vorwerfen soll) den Zugang zur Offenbarung ermöglichte und sie so zu Hochmut und Kritik an der Autorität angestachelt habe.¹³

Die Schrift mit der Reinheit des Herzens und nicht mit den Anmaßungen der Wissenschaft zu verstehen, weil das Evangelium „den Unmündigen geoffenbart“ worden ist (vgl. Mt 11,25), war auch in der weiblichen Mystik, die glaubte, gerade in puncto Schwäche und Unwissenheit eine privilegierte Stellung für sich in Anspruch nehmen zu können, ein beliebtes, bereits paulinisch belegtes Thema: „Das Törichte in der Welt hat Gott erwählt, um die Weisen zuschanden zu machen, und das Schwache in der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zuschanden zu machen [...], damit kein Mensch sich rühmen kann vor Gott“ (1 Kor 1,27–29).

Insbesondere den Ordensfrauen war dies deutlich bewusst, und so bauten sie hinter den Mauern der Klöster durch ihren regelmäßigen Umgang mit den heiligen Texten eine Beziehung zur Bibel auf, die ihnen nicht nur die Lektüre, Meditation und Betrachtung derselben, sondern, da sie sich von Gott erwählt fühlten, auch deren kühne Auslegung erlaubte.

1.2 Sinnieren über die Heilige Schrift

Caterina Vigri aus Bologna (1413–1463) machte die Heilige Schrift zur Nahrung jedes Christen und *Waffe*, mit der der Gläubige sich rüsten musste, zur Grundlage des Ordenslebens. In ihrem Werk *Le sette armi spirituali* („Die sieben geistlichen Waffen“) war die siebte Waffe die Notwendigkeit, sich der heiligen Texte zu *erinnern*, deren Rat man sich zu Herzen nehmen müsse wie den Rat einer Mutter.¹⁴

¹² Edoardo BARBIERI, *Panorama delle traduzioni bibliche in volgare prima del Concilio di Trento* (Mailand: CUSL, 2011).

¹³ Andrea DEL COL, „Il Nuovo Testamento tradotto da Massimo Teofilo e altre opere stampate a Lione nel 1551“, *Critica storica* 15 (1978): 138–171.

¹⁴ „La memoria della santa Scriptura, la quale dovemo portare nel core nostro e da essa, si como da fidelissima madre, prendere consiglio in tutte le cose che abiamo a fare“: Caterina VIGRI, *Le sette armi spirituali* (hg. v. Antonella degl’Innocenti; Florenz: Edizioni del Galluzzo, 2000), 14. Übersetzung des Eingangssitzats: „Die Erinnerung an die Heilige Schrift, die wir in unserem Herzen tragen und bei der wir als unserer treuesten Mutter in allen Dingen, die wir zu tun haben, Rat holen.“