

für historisch-kritisches Arbeiten« geweckt. Sogar die »Bedingtheiten europäisch-heutigen Weltverstehens« würden dadurch bewusst gemacht und – etwas dick aufgetragen – vieles andere mehr (280). Muss man dazu frühmittelalterliche Texte neu schreiben? Lassen sich diese Ziele nicht auch mit anderen Erzähltechniken erreichen? Es besteht nämlich durchaus die Gefahr der Verwechslung, bei der unbedarfte Benutzer nicht mehr zwischen echtem und rekonstruiertem Bonifatius-Text zu unterscheiden wissen. Darüber hinaus ist das Buch durch seinen Anhang als wissenschaftliches Werk ausgewiesen. Das ist es durchaus, aber wie soll man es zitierend benutzen? Aus einem authentischen Brief lässt sich leicht zitieren: »Bonifatius schreibt an den Papst: ...« »Wie aber soll ein fiktiver Text zitiert werden? Etwa so: »Bonifatius könnte nach den Vorstellungen von LUTTERBACH an den Papst geschrieben haben: ...« Kurzum, Grenzen werden verwischt, und deshalb ist der Rezensent skeptisch, ob das Experiment gelungen ist.

Das heißt aber nicht, es wäre misslungen, denn anregend ist die Lektüre durchaus, zumal bisweilen anachronistische Begriffe benutzt werden. Da werden die karolingischen Hausmeier zu »Schattenkönigen« und die sie umgebenden Adligen zu »Seilschaften« (230). Und Bonifatius – getreu dem historisch-kritischen Ansatz des »Creative Writing« – betreibt interne Wunderkritik, wenn er Details von Willibalds Bericht von der Fällung der Donareiche in Frage stellt (55). Dass Bonifatius sich für eine »Petrifizierung« des Abendlandes« eingesetzt habe, ist dann doch eine etwas merkwürdige »Versteinerung« (268). Viele der Bonifatius in die Feder gelegten Briefe sind gewissermaßen doppelt fiktiv bzw. doppelbödig. Erstens schreibt ein moderner Autor, was man seiner Meinung nach im Frühmittelalter geschrieben haben könnte, und zweitens wird das so abgefasst, dass zwar der Papst angesprochen wird, der eigentliche Adressat jedoch der moderne Leser ist. Denn einschließlich von Abbildungen und Karten werden in diesen übrigens zuweilen überlangen Briefen (teilweise um die zehn Druckseiten) Dinge erklärt, die den Päpsten der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts wohlvertraut waren.

Der Anhang bringt neben einer Zeittafel einen knappen Essay über »Bonifatius – Ein bewegtes Leben in bewegungsloser Zeit?« (264–273) und ein Literaturverzeichnis (281–291). Dessen Angaben sind leider nicht immer zuverlässig (mal wird die Erstauflage nicht genannt, mal Neuauflagen nicht erwähnt; Reihentitel teils angeführt, teils nicht; Titel falsch zitiert; Vornamen verändert [Dickerhof heißt Harald, nicht Hans; Halbertsma Herrius, nicht Herre] und Nachnamen falsch geschrieben [Johannek anstelle von richtig Johaneke]), was das Vertrauen in den wissenschaftlichen Apparat

nicht gerade steigert. Nach den Anmerkungen rundet ein Register den Band ab (331–334).

Abschließend sei erneut betont, dass diese »Biographie in Briefen«, die aufgrund der Beschränkung auf die römische Korrespondenz allerdings nur einen Ausschnitt des Lebens von Bonifatius präsentieren kann, in ihren fiktiven Texten interessant zu lesen ist und durchaus gelungene Rekonstruktionen bietet. Die Frage bleibt allerdings, wie man mit diesem Experiment im akademischen Unterricht umgehen soll.

Lutz E. v. Padberg / Paderborn

Müller, Daniela

»Ketzerinnen« – Frauen gehen ihren eigenen Weg. Vom Leben und Sterben der Katharerinnen im 13. und 14. Jahrhundert
Religion & Kultur Verlag / Würzburg 2004, 287 S.

Mit ihrer Studie, die sich ausdrücklich an ein breiteres Publikum richtet und eine »nicht nur Fachleuten vorbehaltene »Lesbarkeit«« (48) zu erreichen versucht, beabsichtigt MÜLLER, den so genannten Ketzerinnen als den in Lehre und Ritus vom Glauben ihrer Kirche abweichenden Frauen ihren geschichtlichen Platz zu geben und ihre Schicksale aus der Versenkung der Jahrhunderte hervorzuholen. Im Unterschied zu ihrem männlichen Gegenstück, den »Ketzer«, die als Synonym für Querdenker und unabhängige Vertreter unbequemer Wahrheiten gelten würden, sei nämlich den Frauen, die von den kirchlichen und weltlichen Machträgern als Ketzerinnen gebrandmarkt wurden, das ihnen gebührende (kirchen-)historische Interesse bislang größtenteils versagt geblieben. Dem will die Autorin mit der vorliegenden Studie dezidiert entgegenwirken, wobei sie sich die Sache der Ketzerinnen insofern zu Eigen macht, als die Betroffenheit über die geschilderten Vorgänge nicht ausgeklammert und objektiviert werden soll (15). Für ihre Untersuchung zieht MÜLLER eine Vielzahl von Textquellen heran, wobei nur wenige Zeugnisse aus katharischer Feder, weit mehr jedoch aus der Feder ihrer Gegner und Verfolger stammen: Außer dem anti-katharischen Schrifttum, das auf der theologischen Reflexionsebene die katharische Lehre zurückzuweisen versucht, sind es hauptsächlich Dokumente der Inquisition, denen die Autorin eine große Zahl von wertvollen Informationen über das Leben und den Glauben der Katharer und Katharerinnen zu verdanken hat (41). Allerdings räumt MÜLLER ein, dass diese Quellengruppe vielfachen stilistischen und inhaltlichen Eingriffen und Auslassungen ausgesetzt gewesen sei, so dass von stark bereinigten Zeugenaussagen ausgegangen werden müsse (42f). Im Bezug auf die Lebensform einer mit der Geisttaufe, dem *Consolamentum*,

versehenen Katharerin in der Zeit vor dem so genannten Albigenserkreuzzug (75-117) ist den Inquisitionsdokumente – vor allem den von der Autorin herangezogenen edierten und auch zu weiten Teilen unedierten Verhörprotokollen – zu entnehmen, dass sich eine Vielzahl von Frauen jeglichen Alters und Standes für die katharische Bewegung zu begeistern vermochte und – nachdem sie die Geisttaufe erhalten hatten – als *gute Christinnen* predigend umherzogen, in kleinen Frauen-Hausgemeinschaften zusammenwohnten, Kinder im katharischen Glauben unterwiesen und – wie am Beispiel der adligen Esclarmonda de Foix gezeigt wird (80) – sich an theologischen Disputationen lebhaft beteiligten. Obwohl Frauen wichtige, gemeindestiftende und erhaltende Funktionen in den Katharergemeinden einnahmen (75ff), sieht die Autorin auch klare Grenzen in der »katharischen Gleichberechtigung« (100), insofern die Geisttaufe ganz selten von Frauen gespendet wurde, Frauen in der Verkündigung weit weniger aktiv waren als Männer und die spirituelle Oberaufsicht über die Hausgemeinschaft fest in den Händen der männlichen Katharer ruhte. Trotz »der also sicher nicht im Ganzen gelungenen Gleichberechtigung der Frau im religiösen Bereich« (104) will MÜLLER den institutionellen Raum, den der Katharismus den Frauen bot, als weitaus größer und offener verstanden wissen als jenen, den die damalige Kirche für sie bereithielt (104). Während Frauen innerhalb der römischen Kirche, die sich als Nonnen ins Kloster zurückzogen, auf das Innenleben allein verwiesen waren und ihre religiöse Ergriffenheit nicht in aktives Handeln umsetzen konnten, erkennt die Autorin im Katharismus ein echtes, durch aktive Lebensgestaltung und Selbstbestimmung sich auszeichnendes Alternativmodell für Frauen (116f), das sich erst in der Verfolgungszeit (118-131) änderte. Kreuzzug und Inquisition bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts zwangen nämlich die Mehrzahl der *guten Christinnen* zur Änderung ihrer üblichen Lebensform: Sie mussten ihre festen Häuser – die allen als katharische Gemeinschaften bekannt waren – verlassen, da Mobilität vermehrt zur notwendigen Überlebensstrategie wurde. Auch wenn die katharischen Frauen anfänglich noch vermehrt die als »öffentlich« zu bezeichnenden Aufgaben des Predigens und sogar Konsolierens übernahmen – wie etwa den Aussagen der Arnalda de Lamothe aus Montauban vor dem Inquisitor entnommen werden kann (120ff) – so waren wirkliche Wanderpredigerinnen keineswegs die Norm, sondern vielmehr Einzelfälle (131). Laut der Autorin ist in der Verfolgungszeit eine Zurückdrängung der Frau in der Praxis des katharischen Lebens zu beobachten, der eine Akzentverlagerung in der Lehre des Katharismus zu Ungunsten der Frau entspricht: Insofern

nämlich die Rede von der Seelenneutralität verschwindet, um statt dessen in die Rede vom Geschlechtswandel der Frau nach dem Tode zu münden. (170) Gesamthaft betrachtet stellt der Katharismus zwar keine »Frauenreligion« (159) dar, doch beinhaltet er nach MÜLLER verschiedene Freiheiten und Gestaltungsräume für Frauen: Anders als im Katholizismus gibt es keine in der Lehre des Katharismus begründete Ausschließung der Frau vom Priesteramt (172) und in der Blütezeit der Bewegung wird den Katharerrinnen ein vergleichbar großes theologisches Mitspracherecht zugestanden (173). In der katharischen Spiritualisierung und Aufgabe des Körperlichen erkennt die Autorin insofern ein befreiendes Potential, als die Frau dadurch nicht mehr einfach auf das Körperliche festgelegt und mit dem Sinnlichen identifiziert werden kann (171).

Mit dem Einbezug und der Auswertung einer Vielzahl von Primärquellen – insbesondere von bislang unedierten Verhörprotokollen – gelingt es der Autorin, individuelle, leidvolle Schicksale von Frauen, die als Ketherinnen gebrandmarkt wurden, zutage zu fördern und sie damit dem Vergessen zu entreißen. Damit leistet MÜLLER einen bemerkenswerten Beitrag sowohl zur Kether- als auch zur Geschlechtergeschichte. Hingegen vermag ihre grundsätzlich positive, bisweilen gar überschwängliche Interpretation der katharischen Lebens- und Glaubenspraxis im Bezug auf frauenfreundliche Aspekte kaum zu überzeugen. So will es nicht einleuchten, weshalb der katharische Glauben mit seiner (ursprünglich) zentralen Vorstellung von der Geschlechtsneutralität der Seele, die körperliche Gegebenheiten und damit auch die geschlechtliche Ausprägung ganz in den Hintergrund treten lässt, das »frauenfreundliche Klima« (114) bieten soll, das der katholischen Kirche mit der Wahrung der eigenständigen, wenn auch einander hierarchisch zugeordneten Geschlechter abgesprochen wird. Weshalb sollen die Gestaltungsräume für Frauen im Katharismus mit seinem tiefen Misstrauen gegenüber allen sinnlichen Erscheinungen und seiner generellen Abwertung des Körperlichen größer sein als im Katholizismus, wo Frauen (und auch Männern) insbesondere in den neuen Orden Räume offen standen, um ihren Glauben mit allen Sinnen zum Ausdruck zu bringen? Dass die Ausdifferenzierung der Autorin in nach außen orientierte, ihre religiöse Ergriffenheit aktiv umsetzende Katharerrinnen einerseits und in ganz auf das Innenleben verwiesene Ordensfrauen andererseits unhaltbar ist, lässt sich eindrücklich an den so genannten Mystikerinnen aufzeigen, deren tiefe Gotteserfahrung sie veranlasste, kirchenreformerisch zu wirken und ihre soziale und politische Verantwortung wahrzunehmen.

Béatrice Acklin Zimmermann / Fribourg